

# **MÉMOIRE DE MAÎTRISE**

**Université d'Ottawa  
Département de philosophie**

**Présenté par**

**Martine Béland**

**5040, rue de Mentana  
Montréal (QC) H2J 3C3**

## **L'interprétation heideggerienne de la technique : l'évacuation du politique**

**décembre 2001**

**Directeur :**

**M. Daniel Tanguay**

**Membres du comité :**

**M. Denis Dumas  
M. Gilles Labelle**



**National Library  
of Canada**

**Acquisitions and  
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

**Bibliothèque nationale  
du Canada**

**Acquisitions et  
services bibliographiques**

**395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

**0-612-66008-7**

**The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.**

**The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.**

**L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.**

**L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.**

**Martine Béland**

***L'interprétation heideggerienne de la technique : l'évacuation du politique***

**Résumé**

---

Le présent travail prend comme point de départ les propos que Martin Heidegger adressa à l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel* en 1966 : l'auteure cherche à comprendre le lien entre le rejet du politique affirmé en 1966 et la conception heideggerienne de la technique. L'auteure défend la thèse selon laquelle l'interprétation heideggerienne de la technique élaborée dès la fin des années 1940 s'asseyait sur une « anthropo-ontologie », soit sur une conception de l'essence de l'être humain et de l'essence de l'Être. Or, cette anthropo-ontologie rend caduques les prétentions de la pensée pratique, d'où le rejet heideggerien du politique en 1966. Heidegger aura pourtant amorcé une pensée de « l'éthique de l'Être » sur la base de cette anthropo-ontologie. Toutefois, comme la configuration de cette éthique demeure incertaine (bien qu'elle semble insinuer une forme politique totalitaire, celle des « poètes-législateurs »), l'auteure conclue de sa recherche que la conception heideggerienne de la technique ne nous laisse aucune ressource pour penser le politique aujourd'hui.

***Chaque penseur ne pense qu'une unique pensée.***

- Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 47

***La chose unique qu'un penseur puisse jamais dire ne peut être, ni prouvée, ni réfutée par voie logique ou par l'expérience. Elle n'est pas non plus l'objet d'une foi. On peut seulement, en questionnant et en pensant, l'amener à être vue.***

- Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 138

***Un seul chemin est réservé à chaque penseur : le sien, dans les traces duquel il lui faudra errer en incessant va-et-vient.***

- Heidegger, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », p. 255

***Cette question préalable : « Qu'en est-il de l'être ? » est une question sobre, peut-être, mais certainement aussi une question très inutile. Mais tout de même une question, la question : « L'être est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l'Occident ? »***

- Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 48

***It is difficult to judge the political implications of a philosophy like Heidegger's, which was so blind to specific political questions but which felt challenged by politics and got deeply entangled in it.***

- O. Pöggeler, « Heidegger's Political Self-Understanding », p. 201

# Table des matières

<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>2</b>
<b>CHAPITRE 1</b>	
<i>La conception heideggerienne de la technique moderne</i>	<b>10</b>
I. <b>Technique et métaphysique</b>	<b>11</b>
II. <b>Genèse du thème de la technique moderne : le premier temps</b>	<b>25</b>
III. <b>Genèse du thème de la technique moderne : le second temps</b>	<b>34</b>
<b>CHAPITRE 2</b>	
<i>Technique et politique I. Le revirement</i>	<b>47</b>
I. <b>Deux positions politiques : 1933 et 1966</b>	<b>48</b>
II. <b>Déception et revirement</b>	<b>65</b>
III. <b>Bilan</b>	<b>75</b>
<b>CHAPITRE 3</b>	
<i>Technique et politique II. L'évacuation</i>	<b>78</b>
I. <b>L'anthropo-ontologie</b>	<b>80</b>
II. <b>La répercussion éthique : l'interprétation de l'action</b>	<b>87</b>
(i) <b>Action et agir</b>	<b>87</b>
(ii) <b>L'autre agir : le faire de la pensée</b>	<b>91</b>
(iii) <b>L'éthique de l'Être ?</b>	<b>96</b>
III. <b>Technique et politique : bilan</b>	<b>105</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>119</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>133</b>

## Liste des abréviations utilisées

Ici figurent, selon l'ordre alphabétique des abréviations, les textes de Heidegger qui sont le plus souvent cités dans le présent travail. Les dates entre parenthèses sont celles de l'édition originale (pour les textes), de la rédaction (pour les cours, les lettres, les notes et les séminaires) ou de la première présentation de la version que nous utilisons (pour les conférences, l'entrevue et le discours). Pour les références complètes, se référer à la bibliographie.

DM	<i>Dépassement de la métaphysique</i> , notes (1936-1946)
DR	<i>L'université allemande envers et contre tout elle-même</i> , Discours de rectorat (1933)
ECM	<i>L'époque des « conceptions du monde »</i> , conférence (1938)
IM	<i>Introduction à la métaphysique</i> , cours (1935)
LH	<i>Lettre sur l'humanisme</i> , lettre à Jean Beaufret (1946)
QT	<i>La question de la technique</i> , conférence (1953)
R	<i>Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions</i> , texte (1945)
Sp.	<i>Réponses et questions sur l'histoire et la politique</i> , entrevue (1966)
T	<i>Le tournant</i> , conférence (1949)

Ci-dessous figurent les abréviations des textes des commentateurs les plus souvent cités dans le corps du texte.

FR	Luc Ferry et Alain Renaut, <i>Heidegger et les modernes</i> (1988)
JH	Jürgen Habermas, <i>Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement</i> (1988)
JMP	Jean-Michel Palmier, <i>Les écrits politiques de Martin Heidegger</i> (1968)
RS	Reiner Schürmann, « Que faire à la fin de la métaphysique ? » (1983)
Sa.	Rüdiger Safranski, <i>Heidegger et son temps</i> (1994)

## Introduction<sup>1</sup>

**T**echnique et politique : il n'est pas nouveau, ni rare, de lire ces deux mots côte-à-côte dans le corpus des études heideggeriennes. C'est au moins depuis la publication posthume, dans la seconde moitié des années 1970, d'une entrevue de Martin Heidegger, que de nombreux commentateurs de l'œuvre heideggerienne étudient plus précisément le thème de la technique moderne de pair avec celui de la pensée politique. La publication, dans les années 80, des discours politiques que Heidegger a prononcés lors de son rectorat de l'Université de Fribourg (1933-1934) a aussi servi cette étude. L'examen de ces textes, ainsi que des cours et conférences que Heidegger a présentés entre les années 1930 et les années 1960, indique au moins trois faits : (i) que Heidegger a développé, dans de nombreux textes, une conception élaborée de l'essence de la technique moderne; (ii) que malgré son retrait de la scène politique en 1934, Heidegger a affirmé, à diverses reprises, des prises de position politique dont les traces sont disséminées dans des textes qui, à première vue, discutent de la technique moderne, de la métaphysique occidentale et du discours poétique; (iii) qu'il existerait un lien entre la réflexion heideggerienne sur la technique et ces affirmations politiques. Ce sont précisément ces trois faits qui nous intéressent. Aussi la présente étude entend-elle examiner et expliciter le lien entre la technique et le politique dans la pensée

---

<sup>1</sup> L'auteure tient à remercier MM. Denis Dumas et Gilles Labelle, pour les commentaires qu'ils ont bien voulu formuler sur le projet de thèse ainsi que sur la thèse; M<sup>me</sup> Marie-Michelle Morisset et M. Cary Da Costa, pour leur aide technique et leur appui; le gouvernement de l'Ontario et l'École des études supérieures et de la recherche de l'Université d'Ottawa, pour leur appui financier tout au long de l'élaboration du présent travail. L'auteure souhaite tout particulièrement remercier M. Daniel Tanguay pour

heideggerienne, en vue de comprendre un enjeu précis de la conception heideggerienne de la technique : l'implication politique.

Le 27 mai 1933, Martin Heidegger prend en charge le rectorat de l'Université de Fribourg et prononce son fameux Discours de rectorat<sup>2</sup>. Par ce dernier, et dans quelques autres discours prononcés en 1933 et en 1934 dans le cadre de son rectorat<sup>3</sup>, Heidegger s'engage dans une prise de position politique en se ralliant à la révolution national-socialiste. Trente-trois ans plus tard, le 23 septembre 1966, dans une entrevue qu'il accorde à l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel*<sup>4</sup>, Heidegger adopte encore une position politique lorsqu'il souligne l'inaptitude des régimes politiques contemporains à faire face aux caractéristiques du monde actuel (Sp. 41), et lorsqu'il affirme que la démocratie et l'État de droit sont, par rapport à ce que nécessite le monde actuel, des « demi-mesures » (Sp. 43). En 1933 et en 1966, Heidegger a donc affirmé deux prises de position politiques lourdes de signification.

Qui plus est, en 1933 comme en 1966, l'affirmation politique aurait été liée à une appréciation de la technique moderne. En effet, dans une parenthèse de son cours du semestre d'été 1935, *Einführung in die Metaphysik*<sup>5</sup>, Heidegger explique que la « vérité

---

ses commentaires, critiques et suggestions ainsi que pour son appui à toutes les étapes de l'élaboration de ce mémoire.

2. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Une première traduction française du Discours de rectorat, par G. Granel, a été publiée en 1982 sous le titre *L'auto-affirmation de l'Université allemande* (éd. TER). Nous utilisons la seconde traduction, par François Fédier, parue en 1983 dans la revue *Le Débat* sous le titre « L'Université allemande envers et contre tout elle-même » (ci-après citée DR, suivi de la page). Dans le but d'alléger les notes, nous reléguons à la bibliographie l'information complète sur les éditions utilisées.

3. Une grande partie de ces textes a été traduite et rassemblée par F. Fédier in Heidegger, *Écrits politiques, 1933-1966* (Paris, Gallimard, 1995).

4. L'entrevue (*Nur ein Gott kann uns noch retten*) est parue dans le *Spiegel* du 31 mai 1976, suite à la mort de Heidegger et selon sa demande. Elle a été publiée en français au Mercure de France sous le titre *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* en 1977 (ci-après citée Sp., suivi de la page).

5. Ce texte publié en 1953 est paru en français en 1967 sous le titre *Introduction à la métaphysique* (ci-après cité IM, suivi de la page).

interne et la grandeur » du mouvement national-socialiste reposaient dans « la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne » (IM 202). Comme le texte du cours de 1935 n'a été publié qu'en 1953, cette parenthèse explicative a soulevé un débat dans les études heideggeriennes. Si l'on en croit les indications que Heidegger a fournies à ce propos aux interlocuteurs du *Spiegel*, la parenthèse explicative figurait déjà dans le manuscrit de 1935, bien que Heidegger eût jugé superflu de la lire lors de son cours (Sp. 41). Par ces propos, Heidegger suggère donc que c'est au moins dès 1935 — soit un an après sa démission du rectorat de Fribourg en avril 1934 — qu'il aurait lié sa prise de position politique à une certaine appréciation de la technique moderne. Mais la parenthèse explicative aurait-elle plutôt été rajoutée en 1953 lors de la publication du manuscrit du cours de 1935 ? C'est là une hypothèse sur laquelle semble s'entendre la plupart des commentateurs<sup>6</sup>. En ce cas, n'y aurait-il aucun lien entre la technique et le politique dans la pensée heideggerienne des années 1930 ? Ce sont des questions sur lesquelles nous reviendrons dans les chapitres à venir. Il faut noter, toutefois, que le lien entre technique et politique est réaffirmé en 1966, lorsque Heidegger affirme, d'une part, que le communisme, l'américanisme et le national-socialisme sont du « même ordre » « dans la mesure où [ils sont] déterminé[s] par la technique planétaire » (Sp. 41). Par suite, il caractérise la démocratie et l'État de droit de « demi-mesures », car il ne voit « dans tout cela aucune véritable mise en question du monde technique » (Sp. 43).

Dans les années 1930 et dans les années 1960, Heidegger aurait donc affirmé deux prises de position politiques liées à une appréciation de la technique moderne. Ces deux

---

6. Qu'il s'agisse de commentateurs français (Jean-Michel Palmier, Luc Ferry, Alain Renaut), allemands

prises de position, toutefois, sont divergentes. À en croire le Discours de rectorat lui-même, ainsi qu'un texte de 1945 qui revient sur la période du rectorat<sup>7</sup>, la position de 1933 témoignait d'un *espoir* placé dans la révolution nationale-socialiste. Par contre, dans la mesure où Heidegger affirme en entrevue que le national-socialisme n'a su être un régime politique « correspondant » à « l'âge technique » (Sp. 42), la position politique de 1966 témoigne d'une *déception* philosophico-politique. Cette déception se remarque d'ailleurs dès le cours d'été 1935, dans lequel le professeur Heidegger affirme que « ce qui est mis sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur de ce mouvement » (IM 202). Ainsi, quelque part entre 1933 et 1966, et vraisemblablement vers la seconde moitié des années 1930, un revirement du jugement politique, lié à une appréciation de la technique moderne, a donc eu lieu chez Heidegger. C'est ce que nous examinerons dans le second chapitre de notre étude.

Entre 1933 et 1966, outre le revirement du jugement politique, un changement a lieu dans la conception de la technique qu'a développée Heidegger. Ce changement peut se remarquer, d'une part, dans les divers textes de Heidegger qui, des années 1930 aux années 1960, discutent la technique moderne, et d'autre part, dans l'entrevue de 1966 alors que Heidegger affirme lui-même l'existence d'un tel changement. Heidegger précise au *Spiegel* que sa position de 1935 (ou de 1953) — selon laquelle la « vérité interne et la grandeur » du mouvement national-socialiste sont entendues comme la rencontre ou la correspondance entre « la technique déterminée planétairement et l'homme moderne » (IM 202) — « correspondait exactement à la conception [qu'il avait] à cette époque de la

---

(Jürgen Habermas, Rüdiger Safranski) ou américains (Richard Wolin).

7. Ce texte, rédigé peu après la défaite de l'Allemagne, s'intitule *Das Rektorat 1933-34: Tatsachen und Gedanken*. Il est paru en français sous le titre « Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions » (ci-après cité R, suivi de la page). Cf. p. 76.

technique, et non pas encore à l'interprétation donnée plus tard de la technique comme *Ge-stell* » (Sp. 41). C'est l'existence et les caractéristiques de ces deux temps de la réflexion sur la technique qui fera l'objet du premier chapitre de ce travail.

Outre ces liens et divergences entre les positions de 1933 et de 1966, la réflexion sur le politique et celle sur la technique se trouvent liées à un autre niveau : en 1966, dans le cadre d'une réflexion sur la technique moderne, les propos de Heidegger évacuent du domaine de la pensée les questions politiques — et de façon plus large, les prétentions de la raison pratique. Entre autres, par rapport à la question du meilleur régime (soit du régime qui corresponde à l'âge technique), Heidegger présente un aveu d'ignorance (Sp. 42). Mais aussi, en réponse à cette traditionnelle question de la raison pratique qui, tant au plan individuel que collectif, demande « que faire ? » par rapport à l'état présent du monde — soit, dans le cas qui nous intéresse, par rapport à l'état caractérisé par la domination planétaire de la technique —, Heidegger affirme la fin de la philosophie et l'inaptitude de l'action (Sp. 49). La question politique par excellence est ici reléguée au domaine de la pensée *poétique*, laquelle est assimilée à la « "vérité interne" de l'action humaine » (Sp. 44). Dès lors, face au « mouvement planétaire de la technique des temps modernes », technique dont la « grandeur » de la « puissance qui détermine l'histoire [...] ne peut guère être surestimée » (Sp. 42), la tâche de l'être humain est une tâche de la pensée *poétique* et non *politique* ou *pratique*, car l'être humain, selon le penseur, ne peut réellement œuvrer, individuellement ou socialement, à changer l'état présent des choses. Ainsi le politique est-il évacué du domaine de la pensée essentielle. C'est cette évacuation et ses répercussions que nous examinerons dans le troisième et dernier chapitre de notre travail.

Notons que bien que le Discours de 1933 figure dans notre corpus, nous ne souhaitons pas prendre position dans le débat sur le « nazisme » de Heidegger. En effet, cette question épineuse, source de controverses encore chaudes, demande un examen qui dépasse le cadre de la présente étude. Si le Discours s'inscrit dans notre corpus, c'est du fait qu'il est un des rares textes politiques de Heidegger dans lequel ce dernier, au sein d'un discours sur l'époque en cours, présente une vision optimiste de l'avenir de l'être humain. Le texte de 1933 nous sert donc de pivot afin de comprendre le revirement qui a pu mener au ton a-politique qui, dès 1938 avec la conférence *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*<sup>8</sup>, dominera désormais dans les textes de Heidegger qui discutent la problématique de la technique<sup>9</sup>. L'examen du texte de 1933, dans le cadre d'une étude des liens entre politique et technique chez Heidegger, est d'autre part justifié par les propos de Heidegger qui, en 1935 ou en 1953 dans son *Introduction à la métaphysique*, suggère un lien entre son engagement politique des années 1930 et une certaine appréciation de la technique moderne.

Résumons donc le triple constat qui dégage le terrain sur lequel nous entendons mener une étude du lien entre politique et technique dans la pensée de Heidegger : (i) entre la seconde moitié des années 1930 et la fin des années 1960 : une évolution de la conception heideggerienne de la technique; (ii) entre 1933 et 1966 : un revirement du jugement politique apparemment lié à une conception de la technique moderne; (iii) en 1966, et contrairement à 1933 : par rapport à la situation de l'être humain dans l'état

---

8. Cette conférence est parue en français sous le titre « L'époque des "conceptions du monde" » (*in* Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*). Ci-après citée ECM, suivi de la page.

9. Il faut préciser que malgré son retrait de la scène politique en 1934 et malgré qu'il évacue de la pensée essentielle le domaine de la raison pratique et de la réflexion politique, Heidegger parsème ses textes sur la technique moderne et sur la métaphysique occidentale d'allusions et de commentaires de nature politique. Nous relèverons ces passages au besoin.

présent du monde, une évacuation du politique et de la raison pratique du domaine de la pensée essentielle. Ce triple constat, dont l'examen occupera une grande partie des pages qui suivent, nous amène à questionner les assises philosophiques de la position tenue par Heidegger en 1966 par rapport à la technique et au politique. En effet, sur la base de (i), (ii) et (iii), *comment comprendre le lien entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique exprimée en 1966 ?*

Afin de répondre à cette question, nous suggérons à titre d'hypothèse que c'est l'anthropo-ontologie<sup>10</sup> soutenant la problématique heideggerienne de la technique entendue comme *Gestell*<sup>11</sup> qui écarte le politique du domaine de la pensée et qui rend caduques les prétentions de la raison pratique. De façon à répondre à notre question directrice, nous allons vérifier notre hypothèse en examinant les trois parts du constat que nous avons décrit. Nous adopterons ainsi une méthode tripartite : (i) synthèse; (ii) analyse comparative; (iii) analyse conceptuelle.

Nous procéderons d'abord à une synthèse de la conception heideggerienne de la technique moderne. Suivant la suggestion — faite par Heidegger en 1966 (Sp. 41) — selon laquelle il y aurait eu deux temps dans la réflexion heideggerienne sur la technique, nous résumerons ces deux temps au moyen d'une genèse du thème de la technique moderne dans les écrits de Heidegger. Toutefois, comme notre étude porte plus

---

10. Nous utilisons le terme « anthropo-ontologie », car Heidegger souligne que l'essence de l'être humain et l'essence de l'Être se définissent réciproquement : l'être humain est assigné à son essence par l'Être; l'Être a besoin de l'être humain pour être reconduit à son essence, pour être porté au langage. C'est dire que l'un a besoin de l'autre pour être reconduit à son essence, soit pour *être* au plein sens du terme. Ce rapport essentiel entre l'Être et l'être humain est exposé dans la *Brief über den Humanismus* [1946], publiée en français sous le titre *Lettre sur l'humanisme* (cf. p. 57-77; ci-après citée LH, suivi de la page). Cette question sera examinée plus précisément dans le troisième chapitre de la présente étude. Nous préciserons alors les motivations qui nous poussent à utiliser ce terme.

11. Ainsi que nous le verrons sous peu, il s'agit là du second temps de la réflexion heideggerienne sur la technique, qui apparaît dès la fin des années 1940. C'est cette conception de la technique comme *Gestell* que Heidegger a le plus développée et qu'il a maintenue dans ses textes tardifs.

particulièrement sur le second temps — soit sur la conception de la technique entendue comme *Gestell*, nous passerons rapidement sur le premier temps, de façon à nous attarder plus longuement sur les descriptions de l'essence de la technique moderne. Par ailleurs, la compréhension des deux temps de la conception heideggerienne de la technique demande que soit explicité le lien entre technique et métaphysique occidentale. C'est donc cette étape qui amorcera notre étude.

Suite à cette synthèse de la conception heideggerienne de la technique, nous serons à même d'examiner les liens entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique. Nous ferons d'abord une lecture parallèle des textes politiques de 1933 et de 1966, afin de mettre à jour, par une analyse comparative, les liens entre technique et politique. Il s'agira de présenter ces deux positions politiques divergentes, pour ensuite montrer qu'une déception et un revirement les séparent. Nous soulignerons de plus que c'est suite au revirement que le thème de la technique moderne entre en scène comme un thème dominant de la pensée heideggerienne. Enfin, nous poursuivrons notre examen des liens entre technique et politique par une analyse de l'anthropo-ontologie qui sous-tend la conception heideggerienne de la technique entendue comme *Gestell*. Il s'agira d'examiner l'implication politique de cette anthropo-ontologie, afin de saisir en quoi la réflexion heideggerienne sur l'action et sur la pensée, qu'entraîne l'anthropo-ontologie, évacue la raison pratique et le politique du domaine de la pensée essentielle.

Ces trois étapes, nous l'espérons, nous permettront de répondre à la question qui guide cette étude. Nous souhaitons ainsi éclairer un enjeu particulier de la problématique heideggerienne de la technique : l'implication politique.

# Chapitre 1

## La conception heideggerienne de la technique moderne

**E**n entrevue au *Spiegel*, commentant la phrase controversée de son cours de 1935, *Introduction à la métaphysique*, qui situe « la vérité interne et la grandeur » du mouvement national-socialiste dans la « rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne » (IM 202), Heidegger affirme que cette phrase « correspondait exactement à la conception [qu'il avait] à cette époque de la technique, et non pas encore à l'interprétation donnée plus tard de la technique comme *Gestell* » (Sp. 41). Ce passage suggère que la réflexion heideggerienne sur la technique moderne s'est faite en deux temps, dont le second serait caractérisé par la conception de la technique entendue comme *Gestell*.

Nous allons présenter la conception heideggerienne de la technique moderne en en faisant la genèse, de manière à saisir en quoi consistent les deux temps de la réflexion sur la technique moderne. Nous nous pencherons plus longuement sur le second temps, soit la conception de l'essence de la technique comme *Gestell*. C'est cette conception que Heidegger a présentée dès la fin des années 1940 et qu'il a maintenue jusque dans ses textes tardifs. Mais avant de faire la genèse du thème de la technique chez Heidegger, nous devons présenter son interprétation de l'essence de la métaphysique occidentale : cette interprétation est une dimension cruciale des deux temps de la réflexion heideggerienne sur la technique.

Ce chapitre se propose donc de présenter un tableau synthétique de la conception heideggerienne de la technique moderne, laquelle conception s'élabore en parallèle d'une remise en cause de la tradition de la métaphysique occidentale. Ce tableau est nécessaire à la

compréhension de l'enjeu philosophique sur lequel se penche la présente étude, soit la compréhension de l'implication politique de la conception heideggerienne de la technique.

## I. Technique et métaphysique

Heidegger présente une double analyse de la métaphysique occidentale. D'une part, il avance une interprétation plus large de l'essence — et de l'origine — de la *métaphysique* comme telle. D'autre part, il développe une interprétation plus précise de l'essence et de la particularité de la *métaphysique moderne*<sup>1</sup>. Cette double analyse sous-tend les deux temps de la réflexion heideggerienne sur la technique, autant celle avancée dans la seconde moitié des années 1930 que celle développée dès la fin des années 1940. Le résumé de cette double analyse — en sa dimension large puis en sa dimension plus précise — nous permettra d'examiner ensuite ce en quoi consisterait un éventuel « dépassement » de la métaphysique.

Heidegger affirme que la métaphysique en tant que telle consiste en une certaine interprétation et définition de l'être de l'étant. La métaphysique entend cerner l'essence de l'Être comme principe du réel. Mais ce faisant, elle pense l'ensemble de l'étant plutôt qu'elle ne pense l'Être comme tel : la métaphysique « vise l'étant dans sa totalité et parle

---

1. Nous devons noter que la tentative de cerner le moment précis du début de la modernité selon Heidegger n'est pas sans équivoque, du fait qu'il semble varier selon les textes. Dans « L'époque des "conceptions du monde" », Heidegger examine les caractéristiques de la modernité au moyen d'un examen de Descartes. Parallèlement, dans sa conférence de 1962, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (publiée en français sous le titre *Langue de tradition et langue technique*), Heidegger estime que « le début de cette époque qu'on appelle les Temps modernes » est marqué par cet événement unique qu'est l'apparition et le développement d'une science correspondant à la technique (cf. p. 23). Par contre, dans ses notes de *Überwindung der Metaphysik* [1936-1946] (publiées en français sous le titre « Dépassement de la métaphysique », in Heidegger, *Essais et conférences*, ci-après cité DM, suivi du paragraphe et de la page), Heidegger fait correspondre le début de la modernité au début de la métaphysique occidentale (la modernité commencerait donc avec Platon), alors que certains passages de *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* [1940] (publié en français sous le titre « Le nihilisme européen » in Heidegger, *Nietzsche II*), semblent inclure les présocratiques dans le courant de la modernité.

de l'Être. Elle nomme l'Être et vise l'étant en tant qu'étant<sup>2</sup> ». Ainsi la métaphysique se leurre-t-elle en prétendant exprimer, comprendre et viser l'Être : toute métaphysique est en fait un oubli de l'Être. C'est « parce qu'elle ne pense l'Être qu'autant qu'elle *représente* l'étant en tant qu'étant<sup>3</sup> », que la métaphysique ne pose jamais la question de l'Être. Aussi la métaphysique est-elle « la question de l'être sous la forme : qu'est-ce que l'étant ? » (ECM 146, note 14). En réalité, l'Être est doublement l'impensé sur lequel repose toute métaphysique, car l'oubli de l'Être est lui-même oublié. En effet, si « [l]'énoncé de la métaphysique, de son commencement à sa consommation, se meut d'étrange façon dans une confusion permanente d'étant et d'Être<sup>4</sup> », cette confusion, pourtant, n'est pas pensée. La métaphysique en tant que telle consiste donc en une lourde illusion : illusion quant à l'essence de l'Être et illusion quant à l'oubli et à la confusion qui sont au fondement même de la métaphysique. Par suite, la métaphysique occidentale se caractérise par, et s'exprime en, une définition de l'ensemble de l'étant qui témoigne d'un oubli de l'Être et d'une illusion quant à la vérité essentielle de l'Être.

En 1938, Heidegger a dévoué une longue conférence à l'examen de l'essence de la métaphysique *moderne*. Il souligne que celle-ci, fondée sur la philosophie cartésienne, est l'accomplissement de la métaphysique occidentale en une *métaphysique de la subjectivité*<sup>5</sup>. En effet, c'est depuis Descartes que la métaphysique pense l'ensemble de l'étant à partir d'une interprétation de l'être humain comme sujet : cet anthropologisme pense l'étant à partir de, et en référence à, l'étant particulier qu'est l'être humain, devenu « le premier et le seul véritable *subjectum* » (ECM 115). La métaphysique moderne

---

2. Heidegger, *Was ist Metaphysik ? Mit Einleitung und Nachwort* [1929], publié en français sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique » (trad. H. Corbin, in Heidegger, *Questions I et II*). La citation est tirée de l'introduction (« Le retour au fondement de la métaphysique » [1949], trad. R. Munier), p. 29.

3. *Idem*; nous soulignons.

4. *Idem*.

5. C'est ce mouvement de fond qui sous-tend les cinq phénomènes propres à la modernité que sont (i) la science; (ii) la technique mécanisée; (iii) l'esthétisation de l'art; (iv) la généralisation des interprétations culturelles de l'histoire humaine; et (v) le « dépouillement des dieux » (*Entgötterung*) (cf. ECM 99-100).

entraîne ainsi un changement dans la définition de l'être humain et de l'étant : l'être humain, comme *sujet*, devient le centre de référence par rapport auquel tout étant, dès lors *objet*, se fonde « quant à sa manière d'être et quant à sa vérité » (ECM 115). Le sujet est dès lors « le centre de référence de l'étant en tant que tel » (ECM 115) car l'étant est reconnu comme tel si et seulement si il est, ou peut devenir, objet représenté en un sujet : l'objet se constitue *parce que* le sujet est là. Ainsi la *subjectivité* se déploie-t-elle comme forme moderne de l'ὑποκείμενον. Heidegger souligne que « Descartes, aussi bien qu'Aristote, pose la question de l'ὑποκείμενον<sup>6</sup> », soit la question de cette matière sans forme qui sous-tend — qui gît au fond de — l'étant en général. Que depuis l'Antiquité grecque et jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, la philosophie s'interroge ainsi sur « l'étant en tant que présence constante qui partout déjà est située devant (*vorliegt*) (ὑποκείμενον, *subjectum*)<sup>7</sup> », indique que Descartes inscrit ses méditations « dans la voie prétracée de la Métaphysique<sup>8</sup> ». Mais si l'évolution de la métaphysique suit une ligne droite, des Grecs à Descartes, il reste que la question de l'ὑποκείμενον trouve une réponse différente d'Aristote à Descartes, puis de Descartes à Nietzsche. En effet, le propre de la métaphysique moderne, cartésienne, est de déterminer l'ὑποκείμενον comme *ego cogito* : « Si avec l'*ego cogito* comme *subjectum* par excellence, c'est le *fundamentum absolutum* qui est atteint, alors cela veut dire : le sujet est l'ὑποκείμενον transposé dans la conscience, il est ce qui est véritablement présent, lui qui, dans la langue traditionnelle de la philosophie, porte le nom par trop indéterminé de substance<sup>9</sup>. » L'ὑποκείμενον est « ce qui est présent constamment<sup>10</sup> », et en tant que présence constante, l'*ego cogito*, le sujet,

---

6. Heidegger, *Nietzsches Wort „Got ist tot“* [1943], publié en français sous le titre « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” » (in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*), p. 288.

7. *Idem*.

8. *Idem*.

9. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [1964], publié en français sous le titre « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (trad. J. Beaufret et F. Fédier, in Heidegger, *Questions IV*), p. 122.

10. *Idem*.

est présent *avant* tout objet : c'est le sujet qui pose et qui définit lui-même les objets. Heidegger veut souligner que « l'objectivité, avec tous ses traits essentiels, [reste] fatalement ancrée dans la subjectivité<sup>11</sup>. » Rüdiger Safranski résume bien cette description heideggerienne du mouvement de fond des temps modernes : « L'homme [...] ne se perçoit plus comme un élément du monde — ce monde lui fait désormais face, et il le fixe dans une *image du monde*<sup>12</sup>. »

À cette métaphysique moderne correspond un changement dans la conception de la vérité. Au sens moderne, cartésien, la vérité est l'adéquation à la représentation dans l'*ego cogito*, dans l'*ὑποκείμενον* : elle est « la certitude du mode de représentation qui s'assure (de son objet) » (DM § 5, 86). Ainsi la métaphysique moderne fait-elle de l'être humain pensé comme sujet le lieu de la vérité. Le sujet examine ce qui est présent, « le représente dans son état de présence, et ainsi l'expose, à partir de son fondement, comme étant bien fondé<sup>13</sup> ». Selon Heidegger, cette conception proprement moderne de la vérité comme certitude est loin de l'essence profonde de la vérité. En effet, en entendant la vérité comme exactitude de l'adéquation à la représentation dans le sujet, la métaphysique moderne ne voit pas que la vérité, en son sens essentiel, ne tient ni dans un rapport ni dans un état de présence, et qu'elle ne trouve ni son lieu ni sa justification dans l'être humain. Contre la conception moderne de la vérité qui s'inscrit dans la tradition deux fois millénaire de la métaphysique, Heidegger avance une interprétation selon laquelle la vérité est plutôt le dévoilement de l'étant « grâce auquel une ouverture se réalise<sup>14</sup> », dévoilement qui est en même temps une dissimulation de l'étant en sa totalité. La vérité ainsi entendue est comme le miroir de l'Être qui est à la fois cet advenir et ce retrait — cette absence — que la pensée métaphysique, ancienne et moderne, ne peut penser.

---

11. Heidegger, « Le nihilisme européen », p. 361. Le contexte de cette phrase nous permet d'affirmer que la négation de la part de Heidegger n'est que rhétorique.

12. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* [1994], publié en français sous le titre *Heidegger et son temps* (ci-après cité Sa., suivi de la page), p. 418.

13. « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », p. 113.

La métaphysique moderne consiste donc essentiellement (i) en une anthropologisation de l'ὑποκείμενον dès lors caractérisé par le *subjectum* et (ii) en une identification de la vérité au processus rationnel du sujet. Chez Descartes, cette conception de la vérité comme adéquation à la représentation dans le sujet était garantie par la rationalité de l'ordre du réel dont la raison divine était garante. Heidegger veut toutefois souligner que la fin de la croyance en l'ordre divin n'entraîne ni ne signifie la fin de la métaphysique. En effet, que Nietzsche ait philosophiquement affirmé la mort de Dieu ne signifie nullement, selon Heidegger, qu'il se situe à l'extérieur de la métaphysique. Plutôt, Nietzsche marque une nouvelle étape de la métaphysique moderne, tout comme Descartes marqua une nouvelle étape de la métaphysique au sens large. Heidegger entend démontrer que la philosophie nietzschéenne représente la phase d'achèvement de la métaphysique moderne, phase lors de laquelle l'être de l'étant est encore défini d'une façon particulière comme fondement. Avec Nietzsche, c'est la volonté de puissance — et ultimement la volonté de volonté — qui est reconnue comme l'ὑποκείμενον, soit comme ce qui est présent constamment, comme ce qui gît au fond de tout réel. Ainsi, au lieu de penser l'advenir de l'Être, Nietzsche définit lui aussi l'être de l'étant, soit « ce qui dans le devenir est permanent<sup>15</sup> ». Qui plus est, cette phase particulière de la métaphysique moderne est d'un subjectivisme outré : comme la volonté de puissance ne veut plus autre chose qu'elle-même et ne pointe plus à un ordre qui lui serait extérieur, cette phase représente le « moment où l'homme s'apprête à s'emparer intégralement de la domination de la terre<sup>16</sup> ». La phase nietzschéenne de la métaphysique moderne réaliserait ainsi l'ambition cartésienne selon laquelle le but de l'entreprise épistémologique de l'être humain est de « nous rendre comme

---

14. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* [1929], publié en français sous le titre « De l'essence de la vérité » (trad. A. de Wælhens et W. Biemel, in Heidegger, *Questions I et II*), p. 178.

15. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra ?* [1953], publié en français sous le titre « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » (in Heidegger, *Essais et conférences*), p. 139.

16. Heidegger, *Was heißt Denken ?* [1954], publié en français sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 53.

maîtres et possesseurs de la Nature<sup>17</sup> ». Ainsi se poursuit le cours de la métaphysique moderne de la subjectivité, de Descartes à Nietzsche.

Dans « L'époque des "conceptions du monde" », Heidegger montre que cette métaphysique de la subjectivité fonde une ère : les temps modernes. La caractéristique essentielle de cette nouvelle ère est ce « jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme » (ECM 115), par lequel le monde devient une image conçue, ou une image du monde : une *Weltbild*. Avec la modernité, le monde est « lui-même saisi comme ce dont on peut "avoir-idée" » (ECM 117). Ainsi, outre la nouvelle conception de l'ὑποκείμενον comme subjectivité et la nouvelle conception de la vérité comme adéquation-certitude, la modernité se démarque comme étant cette ère qui, en comprenant métaphysiquement le monde comme image conçue, présente une nouvelle définition de l'étant dans son ensemble<sup>18</sup>. Ce fait que le monde devienne une *Weltbild* « caractérise et distingue le règne des Temps Modernes » (ECM 118). La modernité, selon Heidegger, est l'époque des « conceptions du monde » : voilà qui la distingue de l'ère chrétienne médiévale et du monde de la Grèce ancienne.

Cette métaphysique de la subjectivité qui rend possible et qui entraîne l'époque des conceptions du monde est de même ce qui rend possible et ce qui sous-tend la science moderne. Descartes a d'ailleurs lui-même clairement affirmé, aussi bien dans son *Discours de la méthode* que dans ses *Règles pour la direction de l'esprit*<sup>19</sup>, que la science moderne nécessite l'*ego cogito* et la vérité comme adéquation-certitude. Une fois ses deux fondements établis, la science moderne, s'inscrivant dans la voie de la métaphysique, peut se pencher sur des objets d'étude dont la constitution essentielle est dès lors garantie par

---

17. Descartes, *Discours de la méthode*, sixième partie, p. 80.

18. Un passage de « L'époque des "conceptions du monde" » résume bien le lien entre ces trois grandes nouveautés qui caractérisent l'ère moderne : « Là où le Monde devient image conçue (*Bild*), la totalité de l'étant est comprise et fixée comme ce sur quoi l'homme peut s'orienter, comme ce qu'il veut par conséquent amener et avoir devant soi, aspirant ainsi à l'arrêter, dans un sens décisif, en une représentation » (ECM 117).

19. *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. G. Le Roy, in Descartes, *Œuvres et lettres*, dir. A. Bridoux, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1953, p. 37-119.

*l'ego cogito*, par la subjectivité. Plutôt que de penser l'Être, la science moderne — qui demeure elle-même dans le double oubli qui fonde la métaphysique — examine l'ensemble de l'étant en en faisant une image à laquelle correspond un plan mathématisé de la nature<sup>20</sup>. En vue d'accomplir son entreprise<sup>21</sup>, la science moderne, de par son essence, se voit contrainte d'utiliser la technique mécanisée<sup>22</sup>, la technique moderne, dont le développement est d'ailleurs parallèle au sien. Non seulement les retombées pratiques de la science moderne se concrétisent-elles par et dans la technique mécanisée, mais aussi, le développement même de la science moderne nécessite de plus en plus d'innovations techniques. Heidegger s'empresse toutefois d'ajouter qu'il ne faut pas mésinterpréter la technique mécanisée « en ne la comprenant que comme pure et simple application, dans la pratique, des sciences mathématisées de la nature. La technique est au contraire une transformation autonome de la pratique » (ECM 99).

Outre la science, Heidegger estime qu'une des cinq manifestations de l'ère instituée par la métaphysique moderne est la technique mécanisée. Il souligne que cette dernière « reste jusqu'ici le prolongement le plus visible de l'essence de la technique moderne,

---

20. En vue de l'analyse de la question politique, que nous mènerons plus particulièrement dans le troisième chapitre de notre étude, il est important de souligner, ainsi que le fait Nicolas Tertulian dans son article « Histoire de l'être et révolution politique. Réflexions sur un ouvrage posthume de Heidegger », le lien que voit Heidegger entre le subjectivisme, les « conceptions du monde » et les idéologies politiques. C'est sur la base de sa remise en cause du sujet que Heidegger peut critiquer les idéologies politiques modernes qui ressortent de cette même logique conceptuelle au moyen de laquelle le sujet moderne examine le monde devenu objet. Ainsi que l'exprime Tertulian, Heidegger estime que « [l]es conceptions du monde ne sont que des émanations de la pensée de l'homme comme sujet autonome, et leur forme dégradée — les "idéologies" — participe de la même erreur fondamentale : la conception du monde ou l'idéologie est une "perspective" à travers laquelle le sujet regarde le monde, en organisant sa vision autour du noyau central. Le subjectivisme leur est donc consubstantiel » (p. 118-119).

21. Dans son *Discours de la méthode*, Descartes souligne que l'entreprise de la science qu'il entend développer n'est pas seulement épistémologique, mais qu'elle tient aussi d'importantes promesses de retombées pratiques aux conséquences bénéfiques pour la vie humaine : « il est possible de parvenir à des connaissances qui sont fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique » (sixième partie, p. 80-81).

22. Il nous semble que c'est avec justesse que N. Tertulian note une faiblesse de l'interprétation heideggerienne de la science moderne. En effet, Tertulian remarque que Heidegger ne pense la science moderne qu'en fonction de « l'appréhension utilitaire » qui la caractériserait intrinsèquement. Ainsi Heidegger négligerait-il de penser « les aspects purement théoriques de la démarche scientifique, la recherche de la vérité au-delà de toute finalité immédiate », recherche qui guide l'activité intellectuelle de nombreux scientifiques. Afin de souligner l'étroitesse de la compréhension heideggerienne de la science moderne, Tertulian note enfin qu'il n'y a « aucune raison de réduire la pratique de la science et sa recherche de la vérité

laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne » (ECM 100). Nous reviendrons sous peu sur cette identité entre l'essence de la technique moderne et l'essence de la métaphysique moderne. Pour l'instant, notons simplement que cette affirmation d'identité essentielle entre la technique moderne et la métaphysique moderne montre à quel point la réflexion heideggerienne sur la technique, dans ses deux temps, est inséparable d'une interprétation de l'essence de la métaphysique moderne. D'une part, dans le premier temps de sa réflexion sur la technique, ainsi que nous le verrons bientôt, Heidegger affirme que le règne de la technique équivaut à la phase d'achèvement de la métaphysique moderne comme métaphysique de la volonté. Selon cette interprétation, le subjectivisme de la métaphysique moderne atteint « son point culminant » dans « l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement » (ECM 144) par et selon la volonté de volonté. Heidegger définit alors la technique comme la « forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît » (DM § 10, 92). D'autre part, dans le second temps de sa réflexion sur la technique, si Heidegger discute moins des liens essentiels entre technique et métaphysique, il pense toutefois l'essence de la technique sur fond d'une critique de la tradition de la métaphysique occidentale ainsi que de la modernité instituée par cette métaphysique. Il s'agit dès lors pour lui de souligner les dangers de l'ère moderne et d'expliquer le lien entre ceux-ci et l'essence de la technique. C'est ce sur quoi nous nous pencherons dans la dernière section de ce chapitre, alors que nous résumerons précisément le second temps de la conception heideggerienne de la technique.

Il semble que dès la seconde moitié des années 1930, les textes de Heidegger présentent tous une réflexion, directe ou non, sur l'essence de la métaphysique occidentale et sur la tradition philosophique de cette métaphysique<sup>23</sup>. Or, Heidegger présente en

---

à la seule conception purement fonctionnelle du réel, destinée à assurer son instrumentalisation et sa manipulation » (*op. cit.*, p. 115).

23. À ce sujet, Heidegger affirme d'ailleurs en 1966 : « Tout le travail que j'ai fait dans mes cours et mes séminaires durant les trente dernières années n'a rien été d'autre principalement qu'une interprétation de la philosophie occidentale » (Sp. 55).

parallèle une réflexion sur « l'après-métaphysique », ainsi que le suggère le titre de ses notes de 1936-1946, « Dépassement de la métaphysique ». Compte tenu du fait que l'époque en cours est celle de la technique moderne, en quoi consisterait le dépassement la métaphysique ?

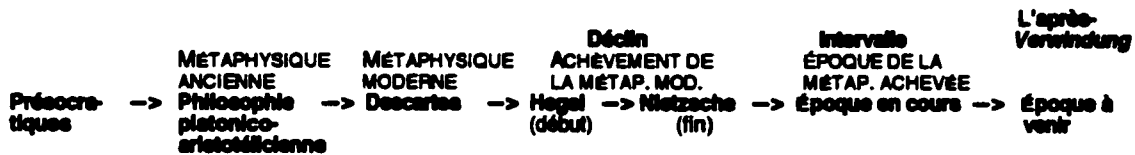
Avant de tenter de répondre à cette question, une précision s'impose quant au sens du terme « dépassement ». Les notes de 1936-1946 portent le titre *Überwindung der Metaphysik*. Le nom « *Überwindung* » vient du verbe « *überwinden* » qui signifie « surmonter » ou « dépasser », voire « vaincre » ou « l'emporter sur ». Mais pourtant, dès le premier paragraphe de ses notes, Heidegger souligne que le dépassement dont il est ici question est plus complexe que ne le laisse entendre le terme d'« *Überwindung* ». Il s'agirait plutôt d'une « *Verwindung* », nom que Heidegger fait dériver du verbe « *verwinden* » dont il donne d'emblée la signification profonde : « Le verbe *verwinden* veut dire ici "faire sienne une chose en entrant plus profondément en elle et en la transposant à un niveau supérieur" » (DM § 1, 80, note 3) : le traducteur de *Zur Seinsfrage*<sup>24</sup> rend d'ailleurs le terme *Verwindung* par « Appropriation ». Le dépassement dont il est question consisterait donc en ce fait de surmonter la métaphysique tout en l'acceptant et en libérant son essence (laquelle lui demeure toujours inconnue). Le dépassement de la métaphysique, en tant que *Verwindung*, comporte une notion d'acceptation plutôt que de congédiement, d'approfondissement plutôt que de disparition. Il s'agirait de mettre au jour la vérité de la métaphysique qui jusqu'à aujourd'hui demeure enfouie au même niveau que l'oubli de l'Être.

Cette précision étant faite, revenons à la question que Heidegger pose lui-même : « Que veut dire "dépassement [*Überwindung*] de la métaphysique" ? » (DM § 1, 80). Un tel dépassement — au sens d'une *Verwindung* — représenterait vraisemblablement une

---

24. Ce texte a été rédigé sous le titre *Über „Die Linie“* en réponse à l'essai d'Ernst Jünger datant de 1950 : *Über die Linie* (paru en français sous le titre *Passage de la ligne*). Le texte de Heidegger a été publié en

nouvelle ère, soit une nouvelle étape de l'histoire occidentale, au même titre que le fut le début des temps modernes avec Descartes. Dans ses notes de 1936-1946, Heidegger présente les éléments d'une ligne du temps de l'histoire de la métaphysique occidentale. La reconstruction de cette ligne du temps permet de saisir où se situerait la *Verwindung* et en quoi elle consisterait. Nous pouvons grossièrement représenter ainsi cette ligne :



Pour Heidegger, ainsi que nous l'avons vu, la figure de proue du commencement de la métaphysique moderne est Descartes. Quant à l'étape de l'achèvement de cette métaphysique moderne, elle commence avec « la métaphysique hégélienne du savoir absolu entendu comme esprit de la volonté » (DM § 6, 86) et elle se termine avec la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. Heidegger souligne qu'« [a]vec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée. Ceci veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées » (DM § 12, 95). À la période de déclin que marque l'achèvement de la métaphysique, succède un *long*<sup>25</sup> intervalle : la période de la métaphysique achevée. Or, il semble que c'est précisément au début de ce long intervalle que se situe l'époque en cours<sup>26</sup>. En effet, Heidegger écrit : « Avant que l'être puisse se

---

français sous le titre « Contribution à la question de l'être », trad. G. Granel, in Heidegger, *Questions I et II*. Cf. p. 236 sq.

25. Heidegger insiste sur cette qualification temporelle : « La métaphysique achevée, qui est la base d'un mode de pensée "planétaire", fournit la charpente d'un ordre terrestre vraisemblablement appelé à une longue durée » (DM § 12, 95; cf. aussi § 3, 83).

26. C'est ce que suggère, entre autres, Rüdiger Safranski. Il souligne que Heidegger se tient entre deux époques, celle où les anciens dieux sont partis et les nouveaux ne sont pas encore arrivés (Sa. 409). À cet égard, il n'est pas sans intérêt de rappeler les propos d'Ernst Jünger qui, en 1981, dans un entretien sur les rapports entre sa propre pensée et celle de Heidegger, affirmait : « Nous vivons aujourd'hui une étape de transition, entre deux immenses moments de l'Histoire, comme c'était le cas au temps d'Héraclite. [...] Heidegger mettait son espoir dans l'acheminement vers une pensée plus profonde, dans la venue salutaire de nouveaux dieux. Mais nous, pour l'instant, nous vivons je crois une sorte de collision entre les anciens dieux et les nouveaux Titans » (« Le Travailleur planétaire. Entretien avec Ernst Jünger », p. 149). Cf. aussi Reiner Schürmann (« Que faire à la fin de la métaphysique ? », ci-après cité RS, suivi de la page), qui souligne, et nous y reviendrons, que Heidegger se considère être à un moment de « transition entre époques » (p. 357).

montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté de volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail. C'est seulement après ce déclin que devient sensible (*ereignet sich*), au cours d'un long intervalle, la durée abrupte du commencement » (DM § 3, 82-83). Or, il ajoute plus bas : « Le déclin s'est déjà produit. Les suites de cet événement (*Ereignis*) sont les grands faits de l'histoire mondiale qui ont marqué ce siècle. Ils indiquent seulement le cours dernier de ce qui a déjà pris fin » (DM § 3, 83). Ce qui a déjà pris fin, c'est le développement de la métaphysique moderne. Quant aux « grands faits de l'histoire mondiale qui ont marqué ce siècle » (dont Heidegger, au moment d'écrire ces lignes, n'est encore qu'à la moitié), ce sont les deux guerres mondiales ainsi que la dévastation de la terre par la technique moderne, par les économies capitalistes et communistes et par les êtres humains eux-mêmes. Dans les termes d'un contemporain et ami de Heidegger, le grand fait du XX<sup>e</sup> siècle, de cette nouvelle époque qu'est l'intervalle, c'est la mobilisation totale<sup>27</sup>. Dans les termes de Heidegger lui-même, l'intervalle, l'époque de la métaphysique achevée, c'est l'époque de la technique<sup>28</sup>. En 1966, Heidegger suggère encore que l'époque en cours serait « l'âge technique qui ne fait que commencer », âge pour lequel « le mode de pensée de la tradition métaphysique qui s'est achevée avec Nietzsche n'offre plus de possibilité pour la pensée d'apprendre ce [qu'en] sont les traits fondamentaux » (Sp. 56).

Selon la définition heideggerienne du dépassement (*Verwindung*) de la métaphysique, il semblerait que ce n'est qu'après l'achèvement de la métaphysique que celle-ci peut être dépassée (*verwunden*). Nous avons ainsi situé dans le temps le dépassement de la métaphysique; mais en quoi ce dépassement consisterait-il ? Heidegger donne certains éléments de réponse, disséminés dans ses notes de 1936-1946. Le dépassement marquerait certes le passage vers une nouvelle époque — encore à venir — dont au moins deux caractéristiques sont certaines : (i) elle serait une nouvelle époque de

---

27. Ernst Jünger, *Die totale Mobilmachung* [1931], publié en français sous le titre *La mobilisation totale*.

la pensée (cf. DM § 12, 95); (ii) elle marquerait l'apparition de la différence entre l'Être et l'étant et offrirait donc une possibilité de compréhension de l'oubli de l'Être. Mais déjà s'élèvent des questions auxquelles Heidegger ne donne pas de réponse claire : cette époque serait-elle une nouvelle forme de métaphysique<sup>29</sup> ? Ou bien serait-elle un retour au commencement de la pensée — entendre : le commencement présocratique, non-métaphysique ? Dans ce dernier cas, la ligne du temps que propose subtilement Heidegger dans ses notes ne serait-elle pas plutôt circulaire que linéaire ? Mais s'agit-il réellement d'un *retour réel* au commencement grec, ou bien le commencement grec ne servirait-il pas plutôt de *métaphore* pour la pensée cherchant à décrire ou à comprendre un avenir encore indéterminé ? Il est clair que Heidegger ne semble pas attendre un retour réel à la vie des Grecs anciens, mais qu'il attend plutôt un *nouveau commencement*<sup>30</sup>, une époque de l'histoire nouvelle et inédite. Toutefois, cet appel heideggerien à un « retour au commencement grec » demeure quelque peu ambigu : selon les textes que l'on examine, la portée métaphorique du « commencement grec » acquiert plus ou moins de poids, et il reste difficile, en somme, de déterminer ce que Heidegger attendait de ce « retour » qui n'en serait pas tout à fait un, car il serait à la fois retour, dépassement et appropriation. Une chose au moins est certaine — et ce serait là une troisième caractéristique de l'époque à venir : comme selon Heidegger, l'histoire de la pensée occidentale est celle de la manifestation et du retrait de l'Être à travers sa mise en pensée par le langage, l'époque à venir, comme le furent les époques passées, sera une nouvelle époque de l'histoire de

---

28. Heidegger écrit dans ses notes de 1936-1946 : « Nous prenons ici “la technique” en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de “la métaphysique achevée” » (DM § 10, 92).

29. Cf. DM § 2, 82 : « Car la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point. Elle revient sous une autre forme et conserve sa suprématie. »

30. C'est l'interprétation qu'en donne N. Tertulian : il souligne que le « grand Commencement grec de la philosophie ayant subi une occultation (*Verschüttung*) dans la pensée moderne, qui représente une dégradation de la conception originaire de la vérité, l'institution d'un *nouveau commencement* devenait tout naturellement à ses yeux un geste par excellence révolutionnaire, susceptible d'abolir des habitudes solidement enracinées depuis des siècles » (*op. cit.*, p. III; nous soulignons. Nous reviendrons sur cette question d'une « révolution » souhaitée par Heidegger dans le chapitre suivant, p. 64-68). Ailleurs, Tertulian souligne qu'il s'agirait pour Heidegger de passer du premier commencement, qui fut celui de la

**l'Être, lors de laquelle celui-ci se manifesterait ou se retirerait d'une manière jusqu'alors inédite. Le penseur ne peut savoir quelle forme prendra cette nouvelle manifestation de l'Être : cela peut expliquer, en somme, que l'ambiguïté demeure quant à la configuration de l'époque du dépassement de la métaphysique.**

**Cependant, une autre question se dessine dans la perspective du dépassement (*Verwindung*) de la métaphysique, et quant à la technique cette fois. En effet, si l'intervalle en cours est le début de l'époque de la technique moderne, planétaire, s'agit-il de dépasser aussi le monde de la technique ? C'est ce que semblent suggérer, par moments, les notes de 1936-1946. L'époque à venir serait essentiellement autre que l'époque actuelle de la technique planétaire. Toutefois, il semblerait qu'afin que l'intervalle prenne fin et qu'advienne l'autre époque de l'histoire de l'Être, il faudrait que le monde de la technique soit approfondi jusqu'à sa complétude ou planétarisation totale. C'est ce que suggère, entre autres, le passage suivant des notes de 1936-1946, que nous avons déjà cité : « Avant que l'être puisse se montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté de volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail » (DM § 3, 82-83). Toutefois, cette question demeure plutôt obscure et non résolue. Il reste qu'il y a certainement une similitude entre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de la technique : dans les deux cas, il s'agit vraisemblablement d'une *Verwindung*, ou d'un dépassement qui, comme l'*Aufhebung* hégélienne, conserve en complétant. C'est ainsi qu'en 1966, Heidegger précise la spécificité hégélienne du nécessaire dépassement du monde de la technique qui doit être « dépassé au sens hégélien du terme, non pas écarté<sup>91</sup> » (Sp. 66).**

**Toute l'interprétation heideggerienne se situe d'emblée dans cette perspective d'un dépassement (*Verwindung*) de la métaphysique. Dans ses notes de 1936-1946, Heidegger**

---

**métaphysique, à un autre commencement plus originaire, « celui de la "pensée essentielle", de la pensée de l'Être » (Tertulian, « La pensée de Heidegger sous le regard démystificateur d'un sociologue », p. 44).**

écrit : « Le dépassement de la métaphysique est [...] un précurseur annonçant la compréhension [*Verwindung*] commençante de l'oubli de l'être » (DM § 9, 90). Ainsi est-ce seulement à partir du moment où l'oubli de l'Être n'est plus ignoré et lui-même oublié, qu'est entrepris le dépassement de la métaphysique qui repose sur ce double oubli de l'Être : « [d]épasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité » (DM § 9, 90). Le dépassement de la métaphysique marque donc le début d'une relation de la pensée à l'Être, relation qui est inscrite, par essence, au cœur de l'être humain et de l'Être<sup>32</sup>. Ainsi, si « toute relation de l'homme à l'étant comme tel est en soi métaphysique<sup>33</sup> », tel n'est pas le cas de la relation de l'être humain à l'Être : cette relation se situe par-delà la métaphysique et elle est justement l'oubliée sur laquelle repose la métaphysique.

On voit ainsi que l'étude de la conception heideggerienne de la technique doit nécessairement se pencher sur l'analyse heideggerienne de la métaphysique comme telle et de la métaphysique proprement moderne. Le dépassement de la métaphysique paraît lié à un dépassement de l'ère technique qui serait tout à fait différent de ce en quoi consiste la métaphysique occidentale depuis Platon, car le dépassement de la métaphysique signale le début d'une réflexion sur l'oubli de l'Être (cf. DM § 9, 90). C'est en somme le début d'une nouvelle relation de l'être humain à l'Être, soit le début d'une nouvelle pensée. C'est ce que nous examinerons dans le troisième chapitre de la présente étude. Pour l'instant, nous avons maintenant en main les éléments nous permettant de retracer les deux temps de la genèse de l'interprétation heideggerienne de la technique moderne.

---

31. La traduction anglaise de l'entrevue au *Spiegel* rend cette phrase ainsi : « *Preserved*, in the Hegelian sense, not overcome, but preserved » (« "Only a God Can Save Us Now". An Interview with Martin Heidegger », p. 25; nous soulignons).

32. À ce sujet, cf. la *Lettre sur l'humanisme*; nous y reviendrons dans le troisième chapitre de la présente étude.

## II. Genèse du thème de la technique moderne : le premier temps

Il semble que la première occurrence du thème de la technique *moderne* — et non de la technique *ancienne*, la τέχνη<sup>34</sup> — dans les écrits de Heidegger apparaisse dans le cours du semestre d'été 1935, *Introduction à la métaphysique*, et que la première occurrence de la technique moderne entendue comme *Gestell* apparaisse en 1949 dans le texte de la conférence *Die Kehre*<sup>35</sup>. La première réflexion heideggerienne sur la technique moderne peut donc être circonscrite dans la période qui s'étend de 1935 à 1949. Sur cette période de près de 15 ans, et outre l'*Introduction à la métaphysique* de 1935, la réflexion sur la technique moderne se déploie dans les études sur Nietzsche (1936-1946), dans les notes du « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946), dans la conférence « L'époque des "conceptions du monde" » (1938) et dans la conférence privée *Wozu Dichter ?* (1946)<sup>36</sup>. Par ailleurs, Heidegger revient sur cette réflexion en 1955 dans le texte « Contribution à la question de l'être ». Avant de décrire la première conception heideggerienne de la technique, nous examinerons ses deux sources d'inspiration en résumant (i) l'interprétation heideggerienne de la pensée nietzschéenne et (ii) les concepts philosophiques principaux des œuvres d'Ernst Jünger des années 1930<sup>37</sup>.

---

33. Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 130. Comme l'être humain se représente toujours l'étant dans la perspective de l'être de l'étant, Heidegger affirme que l'être humain traverse l'étant pour aller jusqu'à l'être, c'est-à-dire qu'il va au-delà (*meta*) de l'étant lorsqu'il cherche à se le représenter.

34. Pour une présentation succincte des diverses étapes de l'interprétation heideggerienne de la τέχνη, cf. l'article de Rudolf Boehm, « Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne ».

35. Publiée en français sous le titre « Le tournant », trad. J. Lauxerois et C. Roëls, in Heidegger, *Questions IV*. Ci-après citée T, suivi de la page.

36. Publiée en français sous le titre « Pourquoi des poètes ? », in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*.

37. Principalement *La mobilisation totale*, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* [1932] (publié en français sous le titre *Le Travailleur*), et l'essai *Über den Schmerz* [1934] (publié en français sous le titre *Sur la douleur*, trad. J. Hervier, Nantes, Le Passé, 1994).

(i) L'interprétation heideggerienne de la philosophie de Nietzsche en termes de dernière étape de la métaphysique moderne fait l'objet de nombreux cours et conférences (1936-1946, 1951-1953)<sup>38</sup>, ainsi que des notes du « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946). D'abord, Heidegger estime que Nietzsche s'inscrit dans le cours de la métaphysique car il donne une définition de l'être de l'étant, soit de ce qui sous-tend l'étant en général. Nietzsche présente une définition particulière de l'ὑποκείμενον : la volonté de puissance. Ensuite, Heidegger affirme qu'en tant qu'elle « détermine l'Être originel de l'étant comme volonté de puissance<sup>39</sup> », la philosophie de Nietzsche s'inscrit dans le cours de la métaphysique *moderne* dont elle constitue, ainsi que nous l'avons mentionné déjà, la phase d'achèvement.

Comme la volonté de puissance que décrit Nietzsche ne reconnaît aucune finalité extérieure à elle-même, Heidegger estime que la volonté de puissance est essentiellement volonté de volonté. Tout ce que veut la volonté de puissance, c'est l'accroissement de la puissance : la volonté de puissance ne veut que son propre accroissement, elle ne veut donc rien en dehors de la volonté elle-même<sup>40</sup>. En tant que volonté de volonté — ou volonté absolue —, la détermination nietzschéenne de l'être de l'étant s'inscrit dans le cours de la métaphysique moderne de la subjectivité : « L'absence de but, nous voulons dire celle qui est essentielle, celle de la volonté absolue de volonté, est l'arrivée à perfection de l'être de la volonté, qui s'était annoncé dans le concept kantien de la raison pratique comme pure volonté » (DM § 21, 102). Dès lors, avec la volonté de volonté, la métaphysique moderne mise de l'avant par l'*ego cogito* cartésien a parcouru toutes les possibilités qui lui étaient

---

38. Les textes de 1936-1946 ont été surtout regroupés dans les deux tomes de *Nietzsche* (trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971), mais certains autres figurent dans *Chemins qui ne mènent nulle part* et *Essais et conférences*. Les textes de 1951-1952 constituent les deux parties du cours *Qu'appelle-t-on penser ?*, et la conférence de 1953 (« Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? ») apparaît dans *Essais et conférences*.

39. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 68.

40. Cf. DM § 21, 102 : « [La pure volonté] se veut elle-même; en tant que volonté, elle est l'être. C'est pourquoi, considérées sous le rapport du contenu, la pure volonté et sa loi sont formelles. Elle est à elle-même, en tant que forme, son unique contenu. »

offertes (DM § 12, 95)<sup>41</sup> : la métaphysique de la subjectivité inaugurée par l'*ego cogito* trouve sa complétude dans l'*ego volo*. Mais il faut aller plus loin : avec la métaphysique nietzschéenne, la volonté est libérée de la subjectivité — c'est la volonté pure qui est dès lors reconnue comme principe fondamental qui sous-tend l'ensemble des phénomènes du réel. Selon Heidegger, comme la métaphysique de la volonté de puissance détermine ainsi l'être de l'étant dans un prétendu renversement de la métaphysique traditionnelle, il est impossible pour elle de voir sa propre essence et de comprendre qu'elle s'inscrit effectivement dans le cours de la métaphysique moderne de la subjectivité. La métaphysique nietzschéenne poursuit l'oubli de l'Être.

(ii) De façon à noter l'importance et le rôle qu'a pu avoir la pensée jungérienne de la première moitié des années 1930 dans l'élaboration de la première conception heideggerienne de la technique, nous résumerons d'abord les deux métaphores, centrales à la pensée de Jünger, que sont la *mobilisation totale* et le *Travailleur*.

Jünger présente une interprétation de l'époque en cours en termes de *mobilisation totale*. Phénomène caractéristique des temps nouveaux que vit le XX<sup>e</sup> siècle, la mobilisation totale consiste en l'exploitation technique totale de toute l'énergie disponible en vue d'une seule œuvre. Allant par-delà la simple description du phénomène, Jünger en cherche le fond essentiel : le principe du versant technique de la mobilisation totale, « comme le présumé de toute technique, est [...] enfoui plus profond : nous le définissons ici comme *disponibilité* à être mobilisé<sup>42</sup> ». Mais la mobilisation totale est elle-même le phénomène superficiel d'un mouvement plus profond : elle « n'est qu'un indice de cette mobilisation supérieure *accomplie par l'époque à travers nous* », mobilisation supérieure

---

41. Ainsi que nous l'avons vu, la métaphysique est ainsi *achevée*, mais non pas *dépassée* : ce n'est que l'avènement de la nouvelle époque à venir qui marquera le dépassement proprement dit de la métaphysique.

42. E. Jünger, *La mobilisation totale*, § 4, p. 115.

qui « possède sa logique propre<sup>43</sup> ». Ainsi l'époque en cours est-elle une période nouvelle et inédite de l'histoire : la Première Guerre mondiale, cette guerre totale où tout fut mobilisé pour le front, marque une rupture fondamentale dans le cours de l'histoire. Dans cette nouvelle ère, tout apparaît sous forme de disponibilité à être mobilisé, puis utilisé. Cette époque nouvelle se concrétise dans la domination de la *Gestalt* du Travailleur.

Si Julien Hervier, dans son avant-propos au *Travailleur*, prévient qu'il peut être « difficile de déterminer le statut philosophique exact<sup>44</sup> » de la *Gestalt* chez Jünger, tous s'entendent en général pour traduire ce terme par « Figure ». Hervier souligne que pour Jünger, « la Figure n'est pas une construction idéaliste qui s'opposerait au monde perçu, mais une réalité substantielle qui renvoie à l'être<sup>45</sup>. » Par « être », il faut toutefois entendre non pas l'Être au sens heideggerien, mais plutôt le tout de ce qui est, lequel est plus que la somme de ses parties. Aussi Jünger écrit-il qu'à « l'époque dans laquelle nous entrons, l'empreinte reçue par l'espace, le temps et l'homme renvoie à une Figure unique, à savoir celle du Travailleur<sup>46</sup>. » Dès lors, tout l'être — tout ce qui est — se présente sous la forme du travail. Cela signifie que tout se manifeste comme étant prêt à être livré comme puissance, comme source d'énergie utilisable en vue d'un travail. À cette nouvelle époque, « il ne peut rien exister qui ne se conçoive comme travail<sup>47</sup>. » En tant que *Gestalt* qui informe le tout de l'être, la Figure du Travailleur est appelée à la domination inconditionnée de ce tout à l'époque qu'elle régit, domination dont la mobilisation totale est un effet. Quant à la manière dont la Figure du Travailleur accomplit la mobilisation totale du monde, Jünger

---

43. *Idem.*; nous soulignons.

44. J. Hervier, « Avant-propos », in E. Jünger, *Le Travailleur*, p. 12.

45. *Ibid.*, p. 13. La Figure jüngérienne semble avoir le statut et le poids d'un principe métaphysique fondamental, comme lorsque Jünger écrit : « on donnera le titre de Figure au genre de grandeurs qui s'offrent à un regard capable de concevoir que le monde peut être appréhendé dans son ensemble selon une loi plus décisive que celle de la cause et de l'effet, bien qu'il ne discerne pas l'unité selon laquelle s'accomplit cette appréhension » (*Le Travailleur*, § 7, p. 62). Par ailleurs, Jünger le souligne à maintes reprises : la Figure est un tout qui englobe plus que la somme de ses parties.

46. *Le Travailleur*, § 7, p. 62.

47. *Ibid.*, § 19, p. 101. La suite de ce passage est particulièrement éloquent : « Travail est le rythme du poing, des pensées, du cœur, la vie de jour et de nuit, la science, l'amour, l'art, la foi, le culte, la guerre; travail est la vibration de l'atome et la force qui meut les étoiles et les systèmes solaires. »

la définit comme étant la technique<sup>48</sup>. Jünger trace donc une équation qui lie l'être, le travail, la mobilisation totale et la technique.

Cette équation, du fait qu'elle identifie et définit le principe de l'être, est qualifiée de métaphysique par Heidegger. Pour ce dernier, Jünger se situe à la suite de la métaphysique nietzschéenne qui traçait l'équation être — vie — volonté. Heidegger affirme que ce que Jünger pense « dans les pensées de domination et de figure du travailleur, ce qu'il voit dans la lumière de cette pensée, c'est la domination universelle de la volonté de puissance dans le champ de l'histoire devenue visiblement planétaire » (R 77). Le lien entre la mobilisation totale et la figure du Travailleur renvoie directement à Nietzsche, dont l'œuvre d'E. Jünger présenterait la métaphysique d'une façon jusqu'alors inédite : selon Heidegger, *Le Travailleur* « entreprend de rendre possible une expérience de l'étant et de la façon dont il est, à la lumière du projet nietzschéen de l'étant comme volonté de puissance<sup>49</sup> ». C'est-à-dire que Jünger présente une lecture de l'époque en cours *qui accepte et qui suit* l'interprétation nietzschéenne du réel en termes de volonté de puissance<sup>50</sup>. Jünger se situe ainsi dans le cours de cette métaphysique qui, en tant que métaphysique de la volonté de volonté, représente le dernier stade de la métaphysique moderne. Ce stade est le « moment où l'homme s'apprête à s'emparer intégralement de la domination de la terre<sup>51</sup> », moment que Nietzsche avait entrevu et pensé<sup>52</sup>.

Il reste qu'avec son diagnostic, Jünger présente une conception de la technique qui va plus en profondeur que ne le fait la conception instrumentale courante<sup>53</sup>. De là à

---

48. Cf. *ibid.*, § 44, p. 198.

49. Heidegger, « Contribution à la question de l'être », p. 206.

50. C'est entre autres là que se situe la distance entre Heidegger et Jünger : Heidegger voit dans la philosophie nietzschéenne la dernière étape de la métaphysique occidentale de l'oubli de l'Être, histoire dont participe dès lors la pensée de Jünger. Sur cette distance entre Heidegger et Jünger, cf. Javier Ibáñez-Noé, « Heidegger, Nietzsche, Jünger, and the Interpretation of the Contemporary Age » (entre autres, p. 76), Julien Hervier, « Préface » à *La mobilisation totale* d'E. Jünger, p. 14-15 et J. Beaufret, « "Le dialogue avec le marxisme" et "La question de la technique" », p. 173.

51. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 53.

52. Cf. Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 122.

53. Cf. E. Jünger, *Passage de la ligne* : « la vraie question n'est pas de savoir comment maîtriser le "nouveau monde" mais comment il se forme » (p. 27).

l'affirmation heideggerienne selon laquelle « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique », il n'y a qu'un pas, ainsi que le remarque Jean Beaufret<sup>54</sup>. On comprend dès lors que Heidegger souligne l'importance décisive de la pensée jungérienne pour le développement de sa propre réflexion sur la technique : « *La Question de la technique* est redevable aux descriptions du *Travailleur* d'un soutien qui s'exerça tout au long de mon travail<sup>55</sup> ».

Pourtant, ce ne sont que quelques indications sporadiques dans le corpus heideggerien qui montrent que Heidegger s'est sérieusement intéressé à la pensée d'Ernst Jünger. Ces indications, que nous résumerons ici chronologiquement, ne semblent être qu'au nombre de cinq. (i) 1936-1946 : Le second paragraphe des notes du « Dépassement de la métaphysique », au sein d'une description de la phase présente de la métaphysique moderne, renvoie entre parenthèses au *Travailleur* de Jünger. C'est dans l'optique des descriptions du *Travailleur* que Heidegger écrit : « le travail [...] accède aujourd'hui au rang métaphysique de cette objectivation inconditionnelle de toutes les choses présentes, qui déploie son être dans la volonté de volonté » (DM § 2, 81-81). (ii) 1938 : Le premier paragraphe de « L'époque des "conceptions du monde" » renvoie à un complément dont les descriptions font directement référence aux métaphores de *La mobilisation totale* de Jünger. Heidegger décrit l'époque de la technique moderne en termes du « parachèvement et de l'exploitation organisée requis par l'époque » et de « la sphère vive des forces essentielles propres à cet âge », pour conclure que cependant, « il ne suffit pas, à cet effet, de dire oui, par exemple, à la technique, ou bien, à partir d'une position incomparablement plus essentielle, de poser d'une manière absolue la "mobilisation totale", une fois qu'elle est reconnue comme telle » (ECM 126, note 1). (iii) 1939-1940 : Heidegger dirige, lors de la session d'hiver 1939-1940, un groupe de travail entre collègues et amis sur *Le*

---

54. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* [1953], publié en français sous le titre « La question de la technique », p. 9 (ci-après cité QT, suivi de la page); J. Beaufret, *op. cit.*, p. 172.

55. Heidegger, « Contribution à la question de l'être », p. 206.

*Travailleur*<sup>56</sup>. (iv) 1945 : Dans son texte de réflexions sur le rectorat, Heidegger souligne que la lecture de Jünger a joué un rôle décisif dans sa compréhension de l'époque présente de la métaphysique occidentale (R 76-77). (v) 1955 : Heidegger dédie à Jünger un important essai, « Contribution à la question de l'être », dans lequel il discute les textes que Jünger a écrits entre 1930 et 1934. Non seulement affirme-t-il que les analyses exposées dans *Le Travailleur* ont été de première importance pour l'élaboration de sa réflexion sur la technique moderne, mais en plus, il souligne l'acuité et l'actualité du regard jüngérien sur l'époque en cours : « Pour une bonne part ce que vos descriptions ont révélé et dont elles ont inventé le langage est aujourd'hui ce que tout le monde voit et dont tout le monde parle<sup>57</sup>. » Il ajoute : « vos "descriptions" [...] ne se contentent pas de dépeindre un réel déjà connu, [...] elles ouvrent l'accès d'une "nouvelle réalité"<sup>58</sup> ».

Dès la seconde moitié des années 1930 et jusqu'à la fin des années 1940, Heidegger pense donc la technique moderne dans le cadre plus général d'une réflexion sur l'essence et la particularité des temps modernes. Sa réflexion sur la technique est ainsi guidée par l'interprétation de la pensée nietzschéenne, que nous avons décrite ci-haut, et par la lecture des œuvres d'Ernst Jünger composées dans la première moitié des années 1930. C'est dans cette optique que Heidegger définit la technique comme la forme que prend la métaphysique moderne dans sa phase d'achèvement. Heidegger lie la technique au nihilisme, en tant que celui-ci est cet « abandon loin de l'être » (DM § 25, 105) qui caractérise la métaphysique moderne. À l'époque de l'achèvement de la métaphysique, le nihilisme, ce « vide créé par l'abandon loin de l'être » (DM § 26, 111) qui détermine au

---

56. Les notes ou le texte de ce groupe de travail n'ont pas été publiés à ce jour. Font-ils même partie des archives heideggeriennes ? Pour des indications quant à leur existence, cf. R 76-77 et la lettre à Jean-Michel Palmier du 10 janvier 1969 (*in* Heidegger, « Deux lettres à Jean-Michel Palmier »).

57. Cf. « Contribution à la question de l'être », p. 206.

58. *Idem*.

plus profond la technicisation du réel et la mobilisation totale<sup>59</sup>, le nihilisme, donc, atteint son sommet. Ce vide demande à être rempli, mais « le vide de l'être, surtout quand il ne peut être senti comme tel », c'est-à-dire quand il est vécu dans l'ignorance de l'oubli de l'Être, « ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant » (DM § 26, 110). Dès lors, les êtres humains à l'époque de l'achèvement de la métaphysique ne peuvent échapper au nihilisme que par la planification, l'organisation et la maîtrise toujours plus poussées de l'ensemble de l'étant. Ainsi le nihilisme engendre-t-il la technicisation, qui à son tour pousse toujours plus de l'avant la voie du nihilisme : c'est là la phase d'achèvement de la métaphysique, ou, pour le dire autrement, la signification réelle et profonde de la technique comme « organisation de la pénurie » de l'Être (DM § 26, 111).

Dans ce premier temps de sa réflexion sur la technique moderne, Heidegger entend « la technique » « en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de "la métaphysique achevée" » (DM § 10, 92). Ce mot de « technique » permet à Heidegger de « penser le caractère planétaire de l'achèvement et du règne de la métaphysique, sans avoir à tenir compte des transformations que l'"histoire" peut observer chez les différents peuples et sur les différents continents » (DM § 10, 92-93). Selon les mots mêmes de Heidegger, la technique est un concept de la pensée essentielle qui lui permet de saisir — ou d'exprimer — la configuration essentielle de l'époque actuelle de l'histoire de [l'oubli de] l'Être. La technique est donc à la fois la forme planétaire et achevée de la métaphysique moderne de la subjectivité — phase terminale qui renforce le nihilisme, ou l'oubli de l'Être, qui déjà était engendré avec la naissance platonicienne de la métaphysique occidentale — et la « forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique » (DM § 10, 92).

---

59. Cf. DM § 26, 110 : « L'usure de toutes les matières, y compris la matière première "homme", au bénéfice de la production technique de la possibilité absolue de tout fabriquer, est secrètement déterminée par le vide total où l'étant, où les étoffes du réel, sont suspendues ».

À la lumière des pensées nietzschéenne et jungérienne, le premier temps de la réflexion sur la technique présente donc une interprétation qui comprend la signification de la technique à la lumière de l'essence profonde de l'époque actuelle de la métaphysique moderne. C'est dire qu'elle comprend la technique à la lumière de la forme précise que prend aujourd'hui « la distinction de ce qui est véritablement et de ce qui, mesuré au premier, constitue ce qui n'est pas véritablement<sup>60</sup> » et à la lumière de l'oubli de l'Être qui détermine au plus profond cette distinction. Cette première pensée sur la technique n'a toutefois pas été développée en profondeur : elle est restée au stade de réflexion sommaire, stade que la seconde conception de la technique a largement dépassé. C'est d'ailleurs peut-être de par son « inachèvement » que cette première pensée heideggerienne de la technique soulève certaines questions auxquelles il apparaît difficile de trouver une réponse certaine. Ainsi, lorsque qu'il écrit qu'« [a]vant que l'être puisse se montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail » (DM § 3, 82-83), Heidegger suggère-t-il que le dépassement de la métaphysique nécessite que l'époque de la technique soit poussée à bout ? Et si tel est le cas, s'agit-il là d'un impératif, d'une direction que l'être humain devrait suivre — i.e. s'agit-il d'un possible socio-politique — ou bien s'agit-il plutôt d'une simple description, ou constatation, d'un mouvement historial qui adviendra nécessairement, bien qu'on ne puisse savoir quand exactement ? Les réponses à ces questions sont plus du ressort des commentateurs de l'œuvre heideggerienne que de Heidegger lui-même. Quant à nous, en regard des analyses qu'il nous reste à mener dans les deux prochains chapitres de cette étude, nous pencherions vers l'hypothèse de la simple constatation de fait. Mais il nous reste pour l'instant à résumer le second temps de la réflexion heideggerienne sur la technique moderne.

---

60. Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 142.

### III. Genèse du thème de la technique moderne : le second temps

Le second temps de la réflexion heideggerienne sur la technique porte proprement sur l'essence de la technique : celle-ci devient un thème fondamental à partir duquel peut être examiné l'ensemble de la pensée heideggerienne. La conception de la technique comme *Gestell* est celle que Heidegger a le plus élaborée et qu'il a maintenue jusque dans ses textes tardifs, dont l'entrevue au *Spiegel* qui guide l'étude que nous faisons ici.

Le thème du *Gestell* apparaît pour la première fois dans la conférence de 1949 intitulée « Le tournant ». Celle-ci s'inscrit dans le cycle de quatre conférences regroupées sous le titre *Einblick in das, was ist* et présentées en décembre 1949 au Club de Brême. Les trois autres conférences de ce cycle sont *Das Ding*<sup>61</sup>, *Die Gefahr* (qui n'a pas été publiée) et *Das Gestell*, qui a par la suite été augmentée, puis prononcée entre 1953 et 1955 sous le titre *Die Frage nach der Technik* à l'Académie de Munich, à Fribourg et à l'Académie bavaroise des beaux-arts. C'est cette dernière conférence, publiée en Allemagne en 1954, qui est traduite en français sous le titre « La question de la technique ».

L'interprétation de la technique comme *Gestell* se déploie principalement dans les textes de *Einblick in das, was ist*, mais aussi, entre autres, dans *Wissenschaft und Besinnung*<sup>62</sup>, *Langue de tradition et langue technique*<sup>63</sup>, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*<sup>64</sup>, l'entrevue accordée au journal *Der Spiegel* en 1966 et *Der Fehl heiliger Namen*<sup>65</sup>. La réflexion de Heidegger sur l'essence du *Gestell* s'étale donc

---

61. Publiée en français sous le titre « La chose », in Heidegger, *Essais et conférences*.

62. Conférence de 1953 publiée en français sous le titre « Science et méditation » (in Heidegger, *Essais et conférences*) et visant à préparer « La question de la technique ».

63. Conférence prononcée en juillet 1962 à Combourg devant un public d'ingénieurs à l'Académie d'État pour la formation continue.

64. Conférence de Heidegger prononcée en français par J. Beaufret à Paris en 1964 et publiée en français sous le titre « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (trad. J. Beaufret et F. Fédier, in Heidegger, *Questions IV*).

65. Paru in Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, Klostermann), vol. XIII, ce texte de 1974 a été traduit en anglais sous le titre « The Want of Holy Names ».

sur plus d'une vingtaine d'années, dès la fin des années 1940 et jusque dans ses textes les plus tardifs.

Nous avons vu que la première réflexion heideggerienne sur la technique s'arrimait à la réflexion jungérienne des années 1930. De même, la seconde réflexion heideggerienne sur la technique, qui se déploie dès les années 1940, n'est pas une réflexion isolée. Ainsi que le remarque R. Safranski, « [l]es réflexions de Heidegger sur la technique touchaient aux angoisses de l'époque, qui n'étaient plus guère secrètes. Il n'était pas le seul à suivre cette voie » (Sa. 554). L'Allemagne des années 1940 et 1950 compte de nombreux penseurs qui s'intéressent au phénomène de la technique : outre Ernst Jünger, notons son frère, Friedrich Georg Jünger, ainsi qu'Alfred Weber, Aldous Huxley, Arnold Gehlen et Günther Anders. Du fait que ces penseurs n'abordent pas nécessairement la technique du même point de vue, leurs appréciations de la technique varient quelque peu. Ainsi Gehlen définit-il la technique comme « les facultés et les moyens grâce auxquels l'homme met la nature à son propre service<sup>66</sup> », alors que F. G. Jünger suggère plutôt que c'est la technique qui met l'être humain à son service<sup>67</sup>.

Selon Rüdiger Safranski, l'originalité incontestable de la réflexion heideggerienne ne tient pas dans sa distanciation de la conception instrumentale de la technique affirmée, entre autres, par Gehlen. En effet, déjà E. Jünger dans les années 1930, ainsi que F. G. Jünger dans les années 1940, pensaient la technique par-delà son caractère instrumental. Safranski suggère que la réflexion heideggerienne sur la technique se distingue en ceci qu'elle se penche sur l'*origine* du processus qui fait du monde humain un monde technique (Sa. 559). Ajoutons que Heidegger présente une interprétation de la

---

66. Arnold Gehlen, « L'homme et la technique », dans son *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* (publié en français sous le titre *Anthropologie et psychologie sociale*), p. 175. Gehlen présente une analyse anthropologique selon laquelle la technique est soit une substitution, un renforcement ou une décharge des organes humains. Ainsi conclut-il que « [l]a technique est aussi vieille que l'homme » (p. 174).

67. Cf. F. G. Jünger, *Die Perfektion des Technik* [1949], publié en anglais sous le titre *The Failure of Technology* : « Technology has no objection to the individual as such, so long as he surrenders unconditionally to the technical organization » (p. 105).

*conception instrumentale* comme telle : il estime que celle-ci s'inscrit dans la perspective de la métaphysique de la subjectivité. En effet, en concevant la technique comme un instrument, Gehlen la définit à partir de, et en rapport à, l'être humain devenu sujet. Heidegger cherchera à montrer que la conception anthropologico-instrumentale de la technique dissimule en fait l'essence profonde de la technique (QT 44). C'est cette essence que Heidegger veut mettre au jour, au moyen d'une interprétation de l'origine et de la signification réelle de la technique moderne.

Afin de cerner l'enjeu sur lequel se penche la présente étude, nous résumerons la conception heideggerienne de l'essence de la technique comprise comme *Gestell* en quatre temps : (i) l'essence du *Gestell*; (ii) le danger de la technique; (iii) le remède au danger; (iv) la tâche de l'être humain quant à ce danger et à son remède.

(i) Heidegger affirme que la technique n'est pas quelque chose de technique (QT 9). Loin d'être un moyen ou un instrument aux mains de l'être humain, la technique en son essence est *Gestell*<sup>68</sup>, c'est-à-dire qu'elle est un « appel » qui amène l'être humain à provoquer la nature — voire l'ensemble des étants, à l'objectifier et à l'insérer dans un système de représentations dont se sert la science moderne. Heidegger surpasse donc la signification courante du terme — un *Gestell* est ordinairement un socle, un piédestal, un tréteau, etc. — en lui donnant une définition philosophique. André Préau, traducteur de « La question de la technique », indique qu'il faut entendre, dans « *Gestell* », la fonction rassemblante du préfixe « *Ge-* », ainsi que la signification du verbe « *stellen* » comme provocation et comme le fait d'exposer, de « placer devant » (comme dans *herstellen* — placer ou poser — et *darstellen* — exposer ou représenter) (QT 26). C'est pourquoi le terme « *Gestell* », lorsque traduit, est généralement rendu par « arraisonnement » : la

---

68. Sur les possibilités de traduction du terme « *Gestell* », cf. T 155, première note des traducteurs; QT 26, première note du traducteur; QT 26-28; et *Essais et conférences*, p. 348, seconde note du traducteur. La traduction anglaise de l'entrevue au *Spiegel* rend *Gestell* par *Frame-Work*.

technique moderne, comme *Gestell*, amène l'être humain à mettre la nature « au régime de la raison » (A. Préau, QT 26) et à accumuler ses forces en une position stable : le « fonds » — *Bestand* (QT 23). De par son analyse des mots grecs désignant les idées de vérité (ἀλήθεια : dévoilement) et de production (en tant que ποίησις ou φύσις)<sup>69</sup>, Heidegger affirme qu'en tant que production, le *Gestell* est un mode de dévoilement. Et en tant que dévoilement, le *Gestell* n'est pas quelque chose de technique, ni même quelque chose d'humain.

Le *Gestell* « met l'homme en demeure de dévoiler le réel comme fonds dans le mode du "commettre" » (QT 32) : l'origine du *Gestell* n'est donc pas dans l'être humain. Plutôt, le *Gestell* est un destin de l'Être, au sens où un destin (*Geschick*) est ce qui envoie (*schicken*) (QT 33) sur un chemin déterminé<sup>70</sup>. C'est ainsi, en tant que *Gestell* et envoi du destin, que l'essence de la technique remonte à l'Être même (T 149) et qu'elle n'est donc pas une chose dont l'être humain a le contrôle<sup>71</sup>. Dans l'entrevue au *Spiegel*, Heidegger souligne qu'à l'ère du « règne du *Gestell* », « l'homme subit le contrôle, la demande et l'injonction d'une puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique et qu'il ne domine pas lui-même » (Sp. 50). En affirmant que la « technique dans son être est quelque chose que l'homme de lui-même ne maîtrise pas » (Sp. 43), Heidegger veut non seulement s'éloigner de la conception anthropologico-instrumentale de la technique, mais il souhaite tout aussi bien se distinguer de deux autres positions.

D'une part, il veut se distancer d'un portrait pessimiste de l'ère de la technique moderne pensée en termes de catastrophes. Cette position est celle d'un Oswald Spengler,

---

69. La ποίησις est une production qui fait passer de l'état caché à l'état non caché et qui aboutit en une œuvre extérieure à l'artiste, alors que la φύσις est une production par laquelle une chose s'ouvre ou se montre d'elle-même (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a). Cf. QT 16 et 31, où Heidegger base son analyse sur les concepts aristotéliens.

70. Heidegger écrit que le dévoilement « ne se perd pas [...] dans l'indéterminé. Le dévoilement se dévoile à lui-même ses propres voies, enchevêtrées de façons multiples, et il se les dévoile en tant qu'il les dirige » (QT 22).

71. Sur ce dernier point se rejoignent les pensées de F. G. Jünger, de Heidegger et de Jacques Ellul (cf. entre autres *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977).

nietzschéen convaincu, qui définit la technique comme étant « *la tactique de la vie*<sup>72</sup> ». Spengler décrit les temps actuels comme une tragédie qui tire à sa fin et dans laquelle le désastre du « sacrilège faustien<sup>73</sup> » est des plus manifestes. Spengler remarque que la machine fait aujourd'hui de l'être humain son esclave : « Abattu, le triomphateur est traîné à mort par le char<sup>74</sup>. » Animé d'un ferme pessimisme, Spengler estime que le monde technique *empoisonne* le monde humain<sup>75</sup> : c'est ce lourd constat qui l'amène à conclure que la situation actuelle ne présente pas de « simple crise, mais bien des prodromes d'un cataclysme<sup>76</sup> ». Il estime que le monde de la technique, duquel nous ne pouvons nous retirer, finira sous peu, rongé de l'intérieur, bien qu'il soit impossible de savoir quand ni comment la fin aura lieu<sup>77</sup>. Heidegger veut se distancer de cette attitude métaphysique et pessimiste envers le monde de la technique. Le passage suivant tiré de la conférence « Le tournant » fait d'ailleurs implicitement référence à l'*Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* que présente Spengler entre 1918 et 1932 dans *Le déclin de l'Occident* : « Toutes les tentatives qui font le décompte du réel existant sur le mode morphologique et psychologique, en termes de décadence et de perte, de fatalité et de catastrophe, de déclin, ne sont que des conduites techniques » (T 153).

D'autre part, Heidegger veut se distinguer de la perspective d'une acceptation et d'une poursuite des impératifs de l'ère technique, attitude qui rejoint le réalisme héroïque d'Ernst Jünger. Jünger définit le réalisme héroïque comme l'attitude de celui qui, dans le contexte de la mobilisation et de la guerre totales, est « capable de se faire sauter en l'air avec joie, en voyant même dans cet acte une confirmation de l'ordre<sup>78</sup>. » Par ailleurs, lorsqu'il affirme que la mobilisation totale est en fait régie par une mobilisation d'ordre

---

72. O. Spengler, *L'homme et la technique*, p. 43. Cf. aussi *Der Untergang des Abendlandes* [1918-1923] (publié en français sous le titre *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*), tome II, p. 458-459.

73. Spengler, *L'homme et la technique*, p. 155.

74. *Ibid.*, p. 156.

75. Cf. *idem*.

76. *Ibid.*, p. 177.

77. Cf. *ibid.*, p. 178 et *Le déclin de l'Occident*, tome II, p. 463.

supérieur, qui possède sa logique propre et que l'époque effectue à travers nous, Jünger ajoute que « si la logique humaine veut garder quelque efficacité, il lui faudra suivre un cours parallèle<sup>78</sup>. » Alors que le réalisme héroïque du Travailleur « lui commande de se soumettre volontairement, “librement” au plan du travail ou à l'État du travail qui règle dorénavant tous les rapports économiques, sociaux, politiques, culturels<sup>79</sup> », Heidegger affirme plutôt que « l'essence de l'homme doit d'abord s'ouvrir à l'essence de la technique, ce qui est radicalement autre que, pour les hommes, acquiescer à la technique et la promouvoir » (T 145). En ce sens, la seconde conception heideggerienne de la technique se conjugue plutôt à la pensée de certains poètes — Hölderlin et Rilke, notamment — qu'à celle des révolutionnaires conservateurs allemands.

(ii) Comme la conception anthropologico-instrumentale — métaphysique — de la technique demeure aveugle quant à l'essence réelle de la technique, elle ignore le danger, ou le péril, qui est présent au sein de la technique moderne et qui remonte, selon Heidegger, à l'essence même de l'Être. Heidegger estime que ce danger n'apparaît que lorsque l'on considère la technique en son essence, soit lorsqu'on pense le *Gestell*. La technique moderne présente un danger à la fois pour l'être humain et pour l'Être comme tel, et pour chacun en leur essence.

La technique est danger pour l'Être car elle le réifie<sup>81</sup> : plutôt que de penser l'Être, elle le réduit à l'ensemble des choses qui sont. L'Être est ainsi mis à disposition comme objet et sommé de répondre à une conception de la vérité entendue comme exactitude. Qui plus est, les choses acquièrent dès lors leur statut ontologique et leur définition uniquement en fonction de leur utilité technique et de leur place dans le système de représentation dont se sert la science. Le *Gestell* menace la vérité comme dévoilement (ἀλήθεια) car la

---

78. Jünger, *Le Travailleur*, § 8, 66.

79. Jünger, *La mobilisation totale*, § 6, 128.

80. Gilbert Merlio, « Ernst Jünger et Oswald Spengler », p. 669-670

technique tend à ne dévoiler l'Être que comme choses, et les choses que comme fonds : le *Gestell* « menace de la possibilité que tout dévoilement se limite au commettre et que tout se présente seulement dans la non-occultation du fonds » (QT 45).

Si l'être de la technique menace d'oubli l'essence de l'Être, il présente le même danger pour l'essence de l'être humain, et ce, de deux façons.

D'abord, c'est en rapport à la relation essentielle entre l'être humain et l'Être, que la technique menace d'oubli l'essence de l'être humain. Pour Heidegger, l'essence de l'être humain est d'être « gardien de l'Être », c'est-à-dire gardien de la vérité de l'Être comme dévoilement et retrait (cf. QT 43). Mais au lieu de le faire persévérer en cette tâche essentielle, la technique pousse l'être humain à ne considérer l'Être que comme l'ensemble des choses manipulables. La technique menace donc la possibilité qu'à l'être humain se dévoilent la vérité et l'Être lui-même<sup>82</sup>, c'est-à-dire qu'elle menace la possibilité que l'être humain séjourne dans la conscience de sa propre vérité et de sa propre essence. Mais en plus de mener à l'oubli de l'essence de l'être humain comme appartenance à l'essence de l'Être, la technique relègue à l'oubli des modes de pensée autres, et plus originels, que celui de la représentation mathématico-scientifique du réel, entre autres la pensée poétique, qui se conjugue au mode essentiel d'auto-manifestation de l'Être.

La technique est aussi danger pour l'être humain à un autre niveau : comme le *Gestell* le pousse à considérer le réel et tout ce qui est uniquement sous le mode de la réification et de la constitution d'un fonds stable (*Bestand*) relégué à l'utilisation future, l'être humain lui-même risque de faire partie de ce fonds. Avec la technique, la possibilité de réification menace directement l'être humain. C'est toujours de façon très succincte, mais aussi très directe, que Heidegger souligne ce danger, ainsi qu'il le fait, par exemple,

---

81. Nous utilisons ce terme en sa définition courante selon laquelle il signifie le fait de donner le caractère de chose.

82. Cf. QT 37-38 : « L'Arraînement [*Gestell*] nous masque l'éclat et la puissance de la vérité »; et aussi : « Le règne de l'Arraînement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale ». Heidegger

dans sa conférence privée de 1946 : à l'ère de la technique, « [l]'homme lui-même devient matériel humain que l'on attelle aux buts proposés<sup>83</sup> ».

Dans « Le tournant », Heidegger précise que c'est l'Être lui-même qui est le *lieu* du danger ou du péril que présente la technique. Plus précisément, le péril est une époque de l'Être lors de laquelle l'Être se manifeste — déploie son essence — comme *Gestell* (T 148). C'est dire que l'ère de la technique correspond à une époque de l'Être lors de laquelle l'Être lui-même se manifeste comme une telle provocation. À cette époque de l'histoire de l'Être, l'Être se manifeste comme *Gestell*, comme arraisonnement qui pousse l'être humain à persévérer dans la voie de la technique. Cette époque de l'Être, ou, si l'on veut, cette époque de l'histoire, ne correspond donc pas à une volonté ou à une entreprise humaine. Comme nous l'avons souligné, c'est plutôt l'Être, en se déployant comme *Gestell*, qui met l'être humain sur la voie de la provocation envers la nature. Il est donc clair que pour Heidegger, l'être humain ne maîtrise ni ne contrôle la technique : plutôt, il reçoit son rôle et sa tâche d'une puissance qui est autre (Sp. 49-50).

(iii) Citant et interprétant un poème de Hölderlin, Heidegger affirme que, de façon générale et en vertu de l'essence de la vérité, ce qui sauve croît nécessairement dans le danger<sup>84</sup>. Heidegger présente un raisonnement selon lequel dans le danger, ou dans l'Être, se présente *nécessairement* mais *soudainement* un *tournant* lors duquel ce qui sauve se montre : c'est ce phénomène qui donne son titre à la conférence de 1949 qui examine l'essence de la technique. Dans cette conférence, Heidegger affirme que « [c]e qui sauve ne survient pas d'à côté. Ce qui sauve n'est pas l'à côté du péril » (T 148). Si le

---

pense ici au dévoilement comme *ποίησις* : le *Gestell* est si loin de la production comme *ποίησις* qu'il se masque à lui-même son trait fondamental de dévoilement.

83. Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », p. 348.

84. Cf. l'hymne *Patmos* de Hölderlin, ici cité selon le texte de Heidegger : « Mais où est le péril, croît / aussi ce qui sauve » (T 147; cf. aussi QT 47).

danger *et* ce qui sauve du danger se situent dans l'Être, c'est que « [s]eul l'être "est"<sup>85</sup> ». Le danger et sa solution, donc, *sont l'Être*, car le *Gestell* est « l'un, parmi d'autres, des modes de l'être » (T 143).

Suivant cette interprétation, l'ère de la technique, le danger de la technique (pour l'être humain ainsi que pour l'Être) ainsi que ce qui peut sauver de ce danger, sont redevables à l'Être. C'est dire que le problème de la technique, en plus de ne pas être d'origine humaine (ou plutôt : *parce qu'il n'est pas d'origine humaine*), ne peut trouver de *solution humaine*.

(iv) Heidegger définit le fait de « sauver » comme le fait de « prendre en garde » l'essence de l'Être (QT 38), ce qui, en propre, revient à l'essence de l'être humain. Toutefois, même en suivant cette définition, la tâche de l'être humain par rapport à la technique, ainsi que son rôle dans cette époque de l'histoire de l'Être, reste mince : face au grave danger de la technique, Heidegger affirme que la tâche de l'être humain est une tâche de la pensée. Il s'est prononcé à ce sujet en 1966 : « Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin [...]. Nous ne pouvons pas le faire venir par la pensée, nous sommes capables au mieux d'éveiller une disponibilité pour l'attendre » (Sp. 49)<sup>86</sup>.

Si la tâche de l'être humain n'est pas uniquement de penser l'Être, mais aussi de penser l'être humain lui-même en son essence, cette tâche de la pensée n'est double qu'en apparence : l'être humain doit méditer sa propre essence pour méditer l'Être. En effet, « si l'homme ne s'installe pas d'abord lui-même et en premier lieu dans son espace essentiel et n'y prend pas demeure, l'homme n'est capable de rien d'essentiel à l'intérieur du destin

---

85. Cf. la suite de cette phrase : « c'est seulement dans l'être et comme être qu'advient ce que nomme le "est"; cela qui est, c'est l'être à partir de son essence » (T 150). L'être est l'advenir, le dévoilement, à partir duquel seulement un étant est ou apparaît.

86. Le premier complément de « L'époque des "conceptions du monde" » affirmait déjà sensiblement la même chose 30 ans auparavant : Heidegger y écrivait que les « forces essentielles » propres à l'époque

régnant à présent » (T 145). Une solution au danger que la technique présente envers l'être humain est que celui-ci ne soit plus aveugle face à la nature du *Gestell* comme production-provocation. L'être humain doit donc s'ouvrir à l'essence de la technique, tâche qui lui demande tout d'abord d'atteindre un rapport libre et éclairé à sa propre essence, laquelle est d'être « celui qui attend l'essence de l'être en le gardant par la pensée » (T 147). La première nécessité face au danger de la technique est donc de « méditer avant tout l'essence de l'être » (T 145).

Cette synthèse de la seconde conception heideggerienne sur la technique nous permet de conclure que les deux temps de la réflexion heideggerienne sur la technique ont leur motifs particuliers, mais qu'ils demeurent proches quant au lien essentiel entre la technique et l'achèvement de la modernité fondée sur la métaphysique moderne. Dans ses deux temps, le thème de la technique moderne dans les écrits de Heidegger peut être vu comme une expression du thème plus général de la reconstruction critique de la modernité<sup>87</sup>. C'est dire que pour saisir les ramifications et les implications de la conception heideggerienne de la technique (que celle-ci soit comprise comme *Gestell* ou comme forme d'achèvement de la métaphysique du sujet), il faut remonter à la reconstruction qu'opère Heidegger de la modernité sur la base de la métaphysique occidentale. Dans les deux temps, Heidegger reconnaît que la technique mécanisée, la technique moderne, est la manifestation d'un phénomène plus profond. S'il laisse la description de la manifestation à d'autres<sup>88</sup>, Heidegger cherche pour sa part à comprendre le phénomène profond qui est à la source essentielle de la technique. Dans le premier temps de sa réflexion, il identifie ce phénomène profond comme étant une position métaphysique fondamentale, ou une vision de l'étant dans son ensemble : c'est la métaphysique moderne de la subjectivité — pour

---

actuelle « agissent, telles qu'elles agissent, indépendamment de toute évaluation quotidienne. Face à elles, il n'y a que la disponibilité pour l'endurance » (ECM 126, note 1).

87. Une autre de ces expressions serait, par exemple, le thème de l'œuvre d'art ou celui du langage.

laquelle le sujet est la condition de possibilité de l'étant en général, qui trouve son achèvement dans la métaphysique de la volonté de volonté. Dans le second temps, Heidegger estime que le phénomène profond est un mode particulier de manifestation de l'Être : le *Gestell*, qui régit l'époque en cours.

La synthèse du second temps de la conception heideggerienne de la technique explique que Heidegger décrive le phénomène de la technique moderne en termes de « menace », de « danger suprême », d'« illusion », de « précipice », voire de « mouvement furieux ». Par rapport au dévoilement, Heidegger craint la possibilité que l'exact remplace à jamais le vrai; que le monde objectifié soit à jamais mal interprété au lieu d'être compris à partir de sa vérité essentielle; que l'être humain oublie que le *Gestell* est un « appel exigeant » et qu'il perde de vue l'essence de la technique et l'essence du dévoilement dont il fait partie et par lequel il est régi. L'être humain perdrait ainsi de vue sa propre essence, ne pouvant plus reconnaître la spécificité de son être au milieu des exigences du *Gestell*. Sur le même chemin se dresse le danger que l'être humain perde finalement sa liberté suite à la décision inconsciente et irréfléchie de s'engouffrer dans la voie du *Gestell* : il fermerait ainsi peu à peu la porte ouvrant sur le chemin de la non-occultation, de l'essence de la vérité et de l'Être. Heidegger dépeint cette possibilité qui menace de disparaître :

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 : appartenance qui est tenue en main. [...] Le règne de l'Arraisonement [*Gestell*] nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale (QT 35, 37).

Dès lors est-il possible de saisir ce qu'implique l'affirmation heideggerienne selon laquelle l'essence de la technique n'est pas quelque chose de technique et que « [c]'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin du dévoilement, qui est le danger » (QT 37).

---

88. F. G. Jünger, par exemple, offre une description exhaustive du monde de la technique moderne dans son livre *The Failure of Technology*.

À cette menace immense qui est le danger de l'époque en cours, Heidegger voit-il une issue ? Sur cette question, l'avis des commentateurs est partagé. Certains, dont Jean Beaufret, ont insisté sur l'appel heideggerien à la pensée questionnante, poétique et méditante : « Aucune logique ici ne peut nous secourir, pas plus qu'aucune dialectique, mais seulement, pour la pensée, l'entreprise d'ouvrir à son questionnement un chemin qui lui soit toujours plus digne de question<sup>89</sup>. » D'autres ont tenté de « gauchiser » la pensée heideggerienne dans l'optique d'une critique à la fois du totalitarisme politique de l'Est et de la bureaucratisation dans les sociétés de consommation de l'Ouest<sup>90</sup>. Certains ont conclu que la pensée heideggerienne et sa conception de la technique ne pouvaient que mener à l'engagement national-socialiste : c'est la position tenue entre autres par Victor Farias, dont la parution française de l'ouvrage *Heidegger et le nazisme*<sup>91</sup> a suscité un important débat autour de la question de l'engagement politique de Heidegger et de la mise en question de la postérité philosophique de sa pensée en général. Dans la même veine, Luc Ferry et Alain Renaut ont avancé que Heidegger aurait maintenu un lien de pensée avec le national-socialisme bien après les années 1930 (FR 147), entre autres lorsque Heidegger a affirmé en 1966 que le national-socialisme était bel et bien allé dans la bonne voie, celle de l'élaboration d'une relation libre entre l'être humain et l'essence de la technique (cf. Sp. 61). Par ailleurs, Luc Ferry reconnaît que Heidegger a esquissé « une philosophie, ou une pensée du politique<sup>92</sup> », ce qui selon lui est suffisant — et nous sommes bien d'accord : le désengagement vis-à-vis du politique n'est-il pas lui-même une position politique ? — pour justifier une lecture politique de l'œuvre de Heidegger, bien que cette entreprise aille à contre-courant des prétentions de la pensée essentielle qu'avance Heidegger. Finalement, d'autres commentateurs ont affirmé l'impossibilité de trouver, dans la pensée heideggerienne, l'indication d'une solution humaine au problème que pose l'ère

---

89. J. Beaufret, *op. cit.*, p. 181.

90. Cf. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

91. Trad. M. Bernaroch et J.-B. Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987.

92. L. Ferry, « La déconstruction heideggerienne de la modernité politique », p. 400.

de la technique. C'est la position de Safranski qui affirme que malgré son appel à une pensée poétique qui prépare la venue du dieu et qui sache contrer le *Gestell* en persévérant dans la voie d'un dévoilement producteur plus près de la *ποίησις*, « Heidegger ne croit tout simplement pas qu'il existe une solution "crédible" au problème de la technique » (Sa. 562). L'examen des propos de Heidegger à ce sujet semble confirmer l'affirmation de Safranski.

C'est sur ces questions que nous nous pencherons dans le troisième chapitre de la présente étude, alors que nous aborderons la question de l'implication politique de la réflexion heideggerienne sur la technique. Mais afin de discuter des voies que la réflexion heideggerienne trace pour l'agir humain, il nous faut d'abord examiner les liens entre technique et politique chez Heidegger, afin de montrer que c'est en rapport à une certaine appréciation de la technique moderne — appréciation que nous avons décrite dans le présent chapitre — que Heidegger critique la modernité politique.

## Chapitre 2

### Technique et politique I

#### *Le revirement*

Ce premier chapitre sur les liens entre technique et politique a un double objectif. Il souhaite d'abord présenter une lecture comparative des positions tenues par Heidegger en 1933 et en 1966 : le Discours de rectorat et l'entrevue au *Spiegel* sont les textes les plus politiques de Heidegger et, hormis les courts discours et proclamations de 1934, la trentaine d'années qui les sépare ne compte aucun texte politique de cet auteur. L'aspect politique du premier texte tient en son contexte (le ralliement de son auteur au national-socialisme) et en son ambition (une exhortation au peuple allemand); l'aspect politique du second tient dans les jugements qui y sont affirmés sur les régimes politiques contemporains et sur le rôle de la praxis à l'ère de la technique. L'examen parallèle des textes de 1933 et de 1966 veut montrer à la fois le terrain commun et les divergences de ces deux positions. Ce chapitre souhaite ensuite examiner le revirement qui eut lieu vers la seconde moitié des années 1930 dans la pensée de Heidegger, revirement suite auquel la question de la technique est peu à peu entrée en scène comme thème fondamental<sup>1</sup> de la pensée heideggerienne post-*Kehre*. Il s'agit donc, dans les pages qui viennent, de faire

---

1. C'est entre autres l'appréciation de Jean-Michel Palmier : « la technique, loin d'être un thème parmi d'autres, reçoit dans la méditation de Heidegger une place fondamentale ». En effet, « Heidegger n'interroge pas la technique comme un phénomène parmi d'autres : il lui reconnaît une importance essentielle », du fait que l'essence de la métaphysique « trouve sa dernière réalisation dans *l'essence de la*

état de l'évacuation du politique qui s'est produite après le Discours de rectorat de 1933 et de comprendre que cette évacuation a suivi une déception philosophique. Ce chapitre se divisera en trois parties : nous mettrons d'abord en parallèle les positions politiques de 1933 et de 1966, pour ensuite faire état du revirement post-1934. Nous pourrons enfin dresser le bilan de l'examen des positions politiques de 1933 et de 1966. Ainsi étudierons-nous les jugements de Heidegger à l'égard de la modernité politique, afin de comprendre leur rapport à une appréciation de la technique moderne.

## **I. Deux positions politiques : 1933 et 1966**

La première étape de notre étude des liens entre politique et technique chez Heidegger est marquée par l'examen d'un texte politique, *du* texte politique de Martin Heidegger, qui, toutefois, ne mentionne pas la technique moderne. C'est le 27 mai 1933 que Heidegger prononça son Discours de rectorat à l'Université de Fribourg sous le titre *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Ce texte fut d'abord traduit en français en 1982 sous le titre « L'auto-affirmation de l'université allemande » (G. Granel, éd. T.E.R.), puis en 1983 sous le titre « L'université allemande envers et contre tout elle-même » (F. Fédier, *Le Débat*). C'est à cette seconde traduction que se réfère la présente étude.

Le Discours se présente comme une exhortation lancée aux étudiants et au « corps des maîtres » de revenir à l'essence de la science (en tant que philosophie) pour assurer la

---

*technique, et est identique avec elle » (Les écrits politiques de Heidegger, p. 214, 213; ci-après cité JMP, suivi de la page).*

grandeur du peuple allemand dont le destin est appelé à mener l'Occident vers une nouvelle époque de son histoire. Les thèmes dominants du Discours sont : l'essence de la science, entendue comme philosophie; le vouloir, entendu comme vouloir de l'essence; le commencement, entendu comme la philosophie grecque; l'esprit, entendu comme le fait de « savoir s'être décidé pour l'essence de l'être » (DR 93). De ces quatre thèmes émane l'exhortation du Discours : pour avoir un monde spirituel et ainsi être « grand » (i.e. pour atteindre son destin), le peuple allemand doit répondre à l'injonction qui lui est lancée depuis le commencement grec et doit de ce fait vouloir l'essence de la science, soit l'essence de la philosophie.

Parmi les thèmes dominants du Discours, donc, nulle trace de la technique, voire même de la τέχνη. Toutefois, si l'examen de ce discours vient prendre place dans l'étude des liens entre technique et politique, c'est que Heidegger a lui-même suggéré que sa position politique des années 1930 était liée à une certaine appréciation de la technique moderne. Dans le texte publié en 1953 de son cours du semestre d'été 1935, *Introduction à la métaphysique*, Heidegger inscrit entre parenthèses que « la vérité interne et la grandeur » du mouvement national-socialiste reposaient dans « la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne » (IM 202). À en croire les explications que Heidegger donna au *Spiegel*, la parenthèse explicative figurait déjà dans le texte du cours de 1935, bien qu'il ne la prononça pas lors de ce cours : « Elle était dans mon manuscrit et correspondait exactement à la conception que j'avais à cette époque de la technique [...]. Que je n'aie pas lu cette parenthèse dans mon cours tient à la conviction que j'avais d'être bien compris par mes auditeurs » (Sp. 41). Nous ne faisons pas nôtre la question de savoir si cette phrase était ou non dans

le manuscrit de 1935<sup>2</sup>. Ce qui importe pour nous, c'est que Heidegger, en 1935 ou en 1953 et jusqu'en 1966, estime que sa position politique de 1933 — i.e. l'appui qu'il donna au mouvement et au parti nationaux-socialistes — reposait sur une appréciation de la technique moderne. Mais en fait, notre examen du Discours, parallèlement au portrait que nous avons brossé de la première interprétation heideggerienne de la technique, montrera que la position politique de Heidegger en 1933 était plutôt liée à un jugement de valeur portant sur la *modernité* et non proprement sur la *technique*.

Nous examinons le premier texte politique de Heidegger, le Discours de 1933, en parallèle à un texte plus tardif qui présente aussi une prise de position politique : l'entrevue que Heidegger accorda aux interlocuteurs de l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel* le 23 septembre 1966 et qui parut le 31 mai 1976. L'entrevue fut publiée en français en 1977 sous le titre *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*. Elle fut publiée en anglais la même année, sous un titre qui reprend une des réponses de Heidegger aux questions sur l'histoire et la politique que lui ont posées le *Spiegel* : « Only a God can Save us Now ». Les propos de Heidegger dans cette entrevue se rassemblent autour de trois thèmes : les événements de 1933-1934; l'être humain à l'époque de la technique planétaire; la fin de la philosophie et la tâche de l'« autre pensée ». Ici, non comme dans le Discours, la prise de position politique de Heidegger est explicitement liée à la réflexion sur la technique. Les propos à ce sujet peuvent être

---

2. De nombreux commentateurs se sont penchés sur cette question. Entre autres, J. Ibáñez-Noé (*op. cit.*, p. 77), R. Safranski et Jürgen Habermas (*Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, ci-après cité JH, suivi de la page) croient que la parenthèse explicative aurait été ajoutée en 1953. Safranski appuie cette thèse sur le fait que le contenu de la parenthèse repose sur « un point de vue que Heidegger n'adopte qu'après le cours sur la métaphysique », soit dans des textes écrits entre 1936 et 1938 (Sa. 417). Pourtant, comme l'interprétation en question témoigne de l'importante influence du *Travailleur* d'E. Jünger, comme le montrent J. Ibáñez-Noé et J.-M. Palmier (*op. cit.*, ch. II), on peut demander si Heidegger n'avait pas déjà lu, en 1935, cet ouvrage de Jünger paru en 1932, et donc si l'interprétation dont il est ici question, bien qu'elle

classés en deux groupes de jugements : sur les régimes politiques; sur la technique et le politique.

D'une part, les affirmations sur les régimes politiques sont au nombre de trois et elles apparaissent au milieu de l'entrevue. Heidegger soutient d'abord que le « mouvement communiste » et l'« américanisme » sont du « même ordre » que le national-socialisme dans la mesure où ces trois régimes sont « déterminé[s] par la technique planétaire » (Sp. 41)<sup>3</sup>. C'est dire qu'aucun de ces trois mouvements n'est arrivé, ou ne peut arriver, à une « relation explicite » avec l'essence de la technique moderne. C'est aussi le cas de la démocratie et de l'État de droit, comme en témoigne cette seconde affirmation de la part de Heidegger : « Je les appellerais en effet des “demi-mesures”, parce que je ne vois dans tout cela aucune véritable mise en question du monde technique » (Sp. 43). Dans l'optique de Heidegger, démocratie, État de droit, communisme et national-socialisme sont des formes de la mobilisation totale, soit des manifestations de la raison instrumentale. Ces régimes politiques demeurent aveugles face à l'essence du monde de la technique moderne : ils considèrent encore la technique sous sa définition courante — ou instrumentale, selon laquelle la technique est un outil aux mains de l'être humain. Les régimes politiques contemporains ne peuvent donc faire face au monde de la technique. Pourtant, une relation explicite au monde de la technique est nécessaire, ainsi que le suggère Heidegger en cette troisième affirmation : « C'est

---

ne figure que dans des textes postérieurs à l'*Introduction à la métaphysique*, n'aurait pas été déjà élaborée à l'époque du cours de 1935. Vu les limites de la présente étude, nous ne pouvons que soulever cette question.

3. Cette affirmation recoupe celles que nous retrouvons dans la première partie de l'*Introduction à la métaphysique* de 1935 : « La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose; la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé » (p. 49) et plus loin : « L'Europe se trouve dans un étau entre la Russie et l'Amérique, qui reviennent métaphysiquement au même quant à leur appartenance au monde et à leur rapport à l'esprit » (p. 56). Safranski exprime bien en quoi la Russie et l'Amérique, pour Heidegger, sont métaphysiquement

pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être » (Sp. 42). Toutefois, face à cette « question décisive », le philosophe n'a pas de réponse, bien que son aveu d'ignorance<sup>4</sup> soit modéré par cet autre aveu : « Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie » (Sp. 42).

Enfin, les affirmations sur la technique et le politique sont au nombre de deux. La première résume le jugement porté sur les régimes politiques du XX<sup>e</sup> siècle : « nous n'avons encore aucun chemin qui corresponde à l'être de la technique » (Sp. 45). De ce jugement découle la seconde affirmation : comme les régimes politiques du XX<sup>e</sup> siècle, sans exception aucune, sont déterminés par la technique planétaire (Sp. 41-42), Heidegger affirme l'existence d'un « mouvement mondial qui ou bien conduit, ou bien a déjà conduit à l'avènement de l'État absolument technique », ainsi que le formule le *Spiegel* (Sp. 48).

De ce qui précède, il découle que des prises de position politiques liées à une certaine appréciation de la technique moderne furent affirmées implicitement en 1933 (selon la parenthèse explicative de l'*Introduction à la métaphysique* et suivant le fait que dans les années 1930, Heidegger pense la technique comme la phase d'achèvement de la

---

parlant la même chose : l'Amérique exprime la mobilisation technique et la Russie, la mobilisation économique, deux manifestations de la rationalité instrumentale qui domine aux temps modernes (Sa. 411).

4. Une intéressante interprétation de cet aveu d'ignorance est donnée par Reiner Schürmann dans son article « Que faire à la fin de la métaphysique ? ». Nous y reviendrons dans la seconde partie du chapitre suivant, p. 100-102.

modernité) et explicitement en 1966<sup>5</sup>. Il s'agit maintenant de faire une lecture parallèle de ces deux textes afin d'en dégager d'abord le terrain commun et ensuite les divergences.

Les textes de 1933 et de 1966 ont un terrain commun à trois niveaux : (i) ils font une lecture négative de l'époque en cours; (ii) ils présentent l'affirmation d'une autre époque à venir; (iii) ils définissent une tâche humaine par rapport à cette époque à venir.

(i) Suivant le portrait que le Discours brosse de son époque, l'être humain moderne est en situation de déréliction : c'est là le « grand changement » (DR 93) auquel fait face le peuple allemand — et par extension l'Occident — et que Nietzsche avait bien vu. Autre caractéristique cruciale de cette époque : l'essence de la science — soit le questionnement philosophique et la connaissance de l'origine, du destin et de l'esprit (DR 95) —, si elle n'est pas perdue, est toutefois tombée dans l'oubli. La science est aujourd'hui comprise de façon instrumentale comme bien et comme moyen, d'où ce fait que « l'essence de la science » est « vidée et usée » (DR 92). Le Discours présente ainsi sa période historique comme étant l'époque qui vit pour la première fois la mort de Dieu et dans laquelle la science en son essence, malmenée par la « théologie chrétienne aussi bien qu'après, [par] la pensée mathématiquement technique des Temps modernes » (DR 92), erre loin de son origine, de sa destinée et de sa grandeur. Aussi serait-on tenté d'apposer l'épithète de « décadente » à cette époque dont la description n'est pas sans rappeler la prose d'un Spengler, lorsque Heidegger, dans les dernières phrases de son Discours, la décrit comme suit : « la force spirituelle de l'Occident fait défaut et [...] l'Occident craque de toutes ses jointures — alors que l'apparence de culture, en sa décrépitude, implose en

---

5. Si l'on soutient, ainsi que le font L. Ferry, A. Renaut, R. Safranski et J. Habermas, que la parenthèse explicative dans l'*Introduction à la métaphysique* a été ajoutée lors de la publication du texte en 1953 et qu'elle ne figurait donc pas dans le manuscrit lu en 1935, alors ce n'est qu'*après coup* que la prise de

attirant toutes les forces dans la confusion, pour les laisser s'asphyxier dans la démence » (DR 97)<sup>6</sup>.

Dans l'entrevue au *Spiegel*, Heidegger dresse le portrait de l'ère de la technique planétaire en termes de perte et d'inquiétude. Perte, d'une part, parce que l'ère de la technique provoque un déracinement, « arrache toujours davantage l'homme à la terre » (Sp. 45), alors que tout ce qu'il y a de grand ne peut naître que de l'enracinement dans une patrie et dans une tradition (Sp. 47)<sup>7</sup>. De plus, en 1966 comme en 1933, Heidegger estime que la pensée est en « détresse » (Sp. 74). Éloignée de son origine, elle est aveugle face à son essence et donc face à sa tâche. Inquiétude, d'autre part, parce que la technique nécessite et provoque toujours plus de technique : le mouvement de technicisation se généralise jusqu'à rejoindre tous les aspects de la vie humaine. Aujourd'hui, « [n]ous ne vivons plus que des conditions purement techniques » (Sp. 46), dans des États et dans un monde techniques où tout fonctionne : et c'« est bien cela l'inquiétant, que ça fonctionne » (Sp. 45). L'inquiétude est liée à l'effroi que provoque chez le philosophe le déracinement, d'autant plus que Heidegger souligne que « l'âge technique [...] ne fait que commencer » (Sp. 56)<sup>8</sup>. Face à la situation de l'être humain en cette ère de la technique

---

position politique de 1933 est liée, dans l'esprit et la pensée de Heidegger, à une appréciation de la technique moderne.

6. Au sujet du Heidegger des années 1930, N. Tertulian remarque d'ailleurs à bon escient que « celui qui s'est toujours défendu de faire œuvre de *Kulturkritiker* n'hésite pas à accabler de tous les péchés le règne de la *Machenschaft* dans le monde moderne » (« Histoire de l'être et révolution politique », p. 113).

7. Par rapport à ce thème conservateur, l'entrevue offre un parallèle avec le Discours qui affirme les liens entre grandeur, esprit et terre. Le Discours affirme que le monde spirituel d'un peuple est « la puissance de la mise à l'épreuve la plus profonde des forces qui lient un peuple à sa terre et à son sang », et un « monde spirituel, seul, garantit au peuple la grandeur » (DR 93).

8. En effet, Heidegger témoigne ici en exemple de son effroi devant « les photos envoyées de la lune sur la terre » (Sp. 45). Mais déjà en 1936-1946, dans ses notes sur le « Dépassement de la métaphysique », il présentait son inquiétude devant « la possibilité d'organiser et de régler suivant les besoins la production d'êtres vivants mâles et femelles » (DM § 26, 110).

moderne, et comme en réponse au diagnostic de déréliction de 1933, se dresse cette affirmation de Heidegger : « Seulement un dieu peut encore nous sauver » (Sp. 49).

En 1933 et en 1966, l'époque en cours est donc présentée en termes de perte (que ce soit la perte du divin ou la perte des racines) et d'« épuisement » de la pensée (qu'elle soit comprise comme « science » au sens originel ou comme « autre pensée » en préparation) et elle est vécue en termes d'inquiétude et d'effroi.

(ii) En écho au bilan négatif de l'époque en cours, le Discours de 1933 et l'entrevue de 1966 pressentent la venue éventuelle d'une autre époque. Dans le Discours, cette époque à venir est présentée comme un retour au commencement de la science-philosophie : aux étudiants et au corps des maîtres, Heidegger annonce que le commencement grec se dresse dans l'avenir « comme la lointaine injonction sur nous de rejoindre à nouveau sa grandeur » (DR 93). L'époque à venir marque un retour à l'aube de l'Occident, c'est-à-dire à la pensée grecque. Heidegger va dans le même sens en 1966, lorsqu'il affirme que l'époque en cours ne peut être dépassée qu'à partir du « site mondial où le monde technique moderne est né » (Sp. 65), soit à partir de l'Occident, dont les sources sont la pensée grecque ancienne. En 1966, Heidegger précise toutefois que l'époque de la technique ne peut être dépassée « par l'homme seul » (Sp. 66) : c'est pourquoi l'époque à venir est présentée ici comme une manifestation du divin dans le monde, soit sous la forme d'un retour du dieu, soit sous la forme de sa défection (Sp. 49). Voilà qui répond à la situation de déréliction diagnostiquée en 1933.

(iii) La lecture négative de l'époque en cours, et sa contre-partie en l'affirmation d'une époque à venir, trouvent leur résolution en l'affirmation d'une tâche de l'être humain par rapport à cette époque à venir. Toutefois, c'est ici que se dessinent

les limites du terrain commun entre les positions de 1933 et de 1966. En effet, si les deux textes s'entendent sur l'existence d'une tâche de l'être humain face à l'époque en cours, chacun toutefois en présente une qui diffère de l'autre quant à sa nature, à sa mise en œuvre, à ses exécutants et à sa raison d'être. Nous nous attarderons donc plus longuement à l'examen de ces deux tâches.

Cernons d'abord les caractéristiques de la tâche affirmée en 1933. La tâche présentée dans le Discours consiste en un retour à l'essence de la science, laquelle est l'unité de trois savoirs : la connaissance du peuple; la connaissance du destin de l'État; la connaissance de la mission spirituelle du peuple. Aux étudiants et au corps des maîtres, Heidegger affirme que ces savoirs forment « l'essence originale et pleine de la science dont la mise en œuvre est notre tâche » (DR 95). Cette mise en œuvre sera assurée « à supposer que » les étudiants et le corps des maîtres s'en remettent « à la lointaine injonction du commencement de [leur] *Dasein* historique par l'esprit » (DR 95). La mise en œuvre de cette tâche passe donc par la réponse à une injonction lancée au peuple allemand depuis les origines du *Dasein* de ce peuple<sup>9</sup>, origines situées dans la pensée grecque. Répondre à cette injonction signifie *vouloir* l'essence de la science au moyen d'un « *retour méditatif sur nous-mêmes* » (DR 91) : en voulant ainsi l'essence de la

---

9. Karl Löwith, dans son article « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger » (1946), veut montrer que les textes politiques des années 1930 marquent une certaine application de l'analytique existentielle développée dans *Sein und Zeit* (1927) au niveau du politique. Löwith souligne notamment que le Discours de 1933 montre « le passage du *Dasein* toujours particulier et individuel à un *Dasein* toujours général, non moins particulier par ailleurs dans sa généralité, puisqu'il s'agit du *Dasein* allemand » (p. 354). Il explique : « Il suffit de sortir de l'isolement encore à moitié religieux et d'appliquer l'existence "authentique et toujours particulière à chacun" et le Devoir (*Müssen*) qui en découle à "l'existence particulière allemande" et à son destin historique, pour introduire dans le mouvement général de l'existence allemande l'agitation énergique et vaine des catégories de l'existence » (p. 348). Le décisionnisme politique de Heidegger affirmé en 1933-1934 ne serait donc pas tout à fait

science, le peuple allemand voudrait les origines de son propre *Dasein* et se voudrait donc lui-même, s'assurant ainsi la grandeur<sup>10</sup>.

La tâche dont fait état le Discours est donc celle d'un groupe particulier, soit le peuple allemand, et plus précisément les étudiants — la jeunesse, « la plus jeune force de notre peuple », jeunesse qui d'ailleurs « a déjà décidé » (DR 97) — et le corps des maîtres (les éducateurs), qui forment l'auditoire devant lequel Heidegger prononce son discours. Finalement, cette tâche trouve sa raison d'être dans la grandeur. L'injonction lancée au peuple allemand provient du commencement grec, qui est « ce qu'il y a de plus grand » (DR 93). Pour rejoindre cette grandeur qui est son destin, le peuple allemand doit œuvrer à la tâche de rejoindre ce commencement, soit de rejoindre l'origine historico-spirituelle de son *Dasein* : ainsi la science (en son sens essentiel : le questionnement) deviendra-t-elle (ou plutôt : redeviendra-t-elle) la préoccupation et le cœur même du *Dasein* allemand. Heidegger lance à son auditoire : « Seulement si nous nous en remettons décidément à cette lointaine injonction, afin de regagner la grandeur du commencement, seulement alors la science nous devient nécessité la plus intime du *Dasein* » (DR 93).

Outre la teneur philosophique et académique du Discours de rectorat, il ne faut pas négliger le fait que les affirmations philosophiques présentes dans ce discours, que nous avons relevées ici, ont été prononcées par Heidegger dans un contexte tout à fait particulier, celui d'un discours politique cherchant à transmettre à un auditoire précis un engouement pour l'activisme (le service militaire, entre autres) et l'engagement, et ce, dans le contexte d'une adhésion à la politique nationale-socialiste. Heidegger estime que la triple tâche qu'il présente est nécessaire et essentielle. Il la défend sur le ton optimiste

---

étranger aux analyses de 1927. De même, Safranski écrit que le « discours de novembre 1933 relève de

d'une exhortation lancée au peuple allemand en ce qu'il a de plus vigoureux et de plus fort, donc en ce qu'il a de plus à même d'accomplir cette tâche avec succès. Au yeux de Heidegger, c'est une tâche philosophique, certes, mais c'est tout autant une tâche socio-politique. Une lettre de Heidegger à Herbert Marcuse, datée du 20 janvier 1948, témoigne de cette double orientation de la tâche défendue dans le Discours : « À propos de 1933 : j'attendais du national-socialisme un renouveau spirituel de la vie tout entière, une réconciliation des antagonismes sociaux et un sauvetage de l'existence occidentale des périls du communisme<sup>11</sup>. »

Tournons-nous maintenant vers les caractéristiques de la tâche affirmée en 1966. Dans le *Spiegel*, Heidegger présente une triple tâche de la pensée. Dans un premier temps, elle est « la tâche de retrouver tout d'abord une base pour la pensée » (Sp. 71) : du fait que la philosophie est terminée et que son terrain est maintenant occupé par la cybernétique (Sp. 54), la pensée de demain sera une « autre pensée » (Sp. 54) dont la nature, à défaut d'être élaborée dans l'entrevue de 1966, est décrite entre autres dans la *Lettre sur l'humanisme*<sup>12</sup>. Dans un second temps, la tâche de cette autre pensée est de questionner le monde de la technique : « je vois [...] la tâche de la pensée consister justement à aider, dans ses limites, à ce que l'homme parvienne d'abord à entrer suffisamment en relation avec l'être de la technique » (Sp. 61). Cette relation pourra être développée au moyen d'une réflexion sur l'essence de la technique, réflexion qui ne peut plus être menée par la philosophie, ni par les sciences, mais bien par cette autre pensée qui est à la fois pensée et poésie, pensée et dire (*Denken und Dichten*; cf. Sp. 44). Outre

---

l'ontologie fondamentale appliquée à la communauté *völkisch* » (p. 378).

10. On note ici un décisionnisme ou un volontarisme tout à fait absent des textes post-rectorat.

11. Cité dans N. Tertulian, « Histoire de l'être et révolution politique », p. 119.

12. Cf. p. 137-155 et 165-173; nous y reviendrons dans le chapitre suivant (cf. p. 88-93).

la relation explicite de l'être humain à la technique, la réflexion sur l'essence de la technique, ainsi que nous l'avons vu plus haut, vise un éventuel dépassement — « au sens hégélien du terme » (Sp. 66) — de la technique. Toutefois, ce dépassement ne peut être effectué « par l'homme seul » (Sp. 66)<sup>13</sup>, d'où le troisième temps de la tâche de la pensée : elle doit préparer la disponibilité de l'être humain pour, et son ouverture à, l'arrivée ou la défection du dieu. Heidegger affirme : « Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin » (Sp. 49). La triple tâche de la pensée présentée ici doit donc, par une réflexion et un dire apparentés à la poésie, questionner le monde de la technique et faire voir son essence, tout en préparant l'attente de la manifestation du dieu et la disponibilité de l'être humain à cette éventuelle manifestation.

Quant aux exécuteurs de cette tâche, qui seront manifestement des penseurs-poètes, Heidegger donne deux indications : d'une part, il ne nie pas la suggestion du *Spiegel* selon laquelle cette tâche de la pensée ne serait accessible qu'à « un très petit nombre de gens » (Sp. 56)<sup>14</sup>; d'autre part, et comme en écho au Discours de 1933, il lie cette tâche aux Allemands, lorsqu'il souligne « la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande avec la langue des Grecs et leur pensée » (Sp. 66). C'est en ce sens qu'il souligne l'importance du dire de Hölderlin pour cette tâche de la pensée :

---

13. Heidegger a clairement affirmé cela dans une lettre du 24 décembre 1963 à Erhart Kästner : « Aucun calcul, aucune action humaine ne peut apporter de lui-même et par lui-même un tournant dans l'ordre du monde actuel; ne serait-ce que parce que l'action humaine est marquée par cet ordre du monde et lui est soumise. Comment pourrait-elle alors être maîtresse d'elle-même ? » (cité in Sa. 562).

14. C'est d'ailleurs ce qu'il affirmait dans ses notes de 1936-1946 : seuls « certains mortels » peuvent être conduits « sur la voie de l'habitation pensante et poétique » (DM § 28, 115). Par ailleurs, Heidegger affirmait déjà en 1935 que la philosophie « ne concerne jamais immédiatement qu'un petit nombre d'hommes » (IM 22).

« Hölderlin est pour moi le poète qui fait signe en direction de l'avenir, le poète qui attend le dieu » (Sp. 63).

Cette tâche de la pensée trouve trois raisons d'être. D'abord, *elle correspond à l'ère de la technique moderne*. En effet, si tous les régimes politiques de l'époque contemporaine, ainsi que la philosophie et la cybernétique, sont soit conditionnés par la technique, soit inaptes à répondre à ses exigences, l'autre pensée, la pensée du dire poétique, serait à même de penser l'essence de la technique et donc de faire face à l'ère technique. En effet, « au secret de l'hégémonie planétaire de l'être non pensé de la technique *correspond* le caractère provisoire et inapparent de la pensée qui essaie de se mettre en quête de ce non-pensé » (Sp. 58; nous soulignons). À l'en croire, Heidegger indiquait dès 1935 la nécessité, dans l'époque en cours, de « correspondre » à l'essence de la technique. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, la « vérité interne et la grandeur » (IM 202) du mouvement national-socialiste reposeraient dans le fait que ce dernier se serait mis en quête d'une correspondance — entendre : d'une relation explicite — de l'être humain à l'essence de la technique moderne, planétaire. Toutefois, comme le suggèrent les propos de 1966, que le national-socialisme ait échoué à cette tâche ne signale pas pour autant la désuétude de celle-ci; il apparaît que bien que ses caractéristiques aient changé, *la tâche est restée essentiellement la même entre 1933 et 1966*. Qui plus est, une seconde raison d'être de la tâche affirmée en 1966 n'est pas sans rappeler la thématique du Discours de rectorat : par la tâche de la pensée, l'être humain doit renouer avec son enracinement dans une patrie (*Heimat*) et dans une tradition. Heidegger affirme que c'est de cela « que toute chose essentielle et grande a pu seulement naître » (Sp. 47). Or, comme l'époque en cours est celle du déracinement

technique, il se trouve que l'être humain a actuellement à reconquérir une grandeur qu'il a perdue, tout comme c'était le cas en 1933. En 1966, il s'agit d'établir une relation explicite entre l'être humain et l'essence de la technique moderne, soit entre l'être humain et le mode d'auto-manifestation de l'Être propre à l'époque en cours : le *Gestell*.

Toutefois, la troisième raison d'être de la tâche affirmée en 1966 ne recoupe pas les propos de 1933. Comme il a été dit, le passage vers une époque autre ne peut advenir par l'être humain seul. Or, l'Être « est tel qu'il lui faut l'homme pour sa manifestation, sa garde et sa forme » (Sp. 50). Qui plus est, l'être humain a « à prendre place » (Sp. 63) dans cette parole par laquelle l'Être le requiert : la tâche de la pensée trouve ainsi une justification dans ce fait que l'essence de l'être humain est intimement liée à l'Être. Dans cette tâche de la pensée, il en va de l'être de l'homme : cette tâche découle essentiellement et nécessairement de la constitution ontologique de l'être humain (nous reviendrons sur cette question dans le chapitre suivant). Sans être allé aussi loin, le *Discours* suggérait tout de même (sans le développer) que la grandeur repose dans le fait de « savoir s'être décidé pour l'essence de l'être » (DR 93) et que c'est « la problématicité de l'être en général<sup>15</sup> qui extorque au peuple travail et combat » (DR 95), travail et combat étant les services qui découlent du lien du corps étudiant au peuple et à la nation — soit les services *qui découlent de l'enracinement de ceux envers lesquels est dirigée la tâche décrite dans le Discours*. L'enracinement, hautement valorisé par Heidegger, est donc lié à la problématique de l'Être dès 1933.

---

15. C'est là une problématique que Heidegger ne précise pas dans son *Discours*. Toutefois, l'on peut rappeler ici l'analyse que fait K. Löwith du lien entre la philosophie de Heidegger en 1927 et en 1933. En tant que le *Dasein* « est le fondement général de toute intelligence de l'être » (Löwith, *op. cit.*, p. 349), on peut voir que c'est « la problématicité de l'être en général » (DR 95) qui extorque travail et combat au *Dasein* collectif allemand.

En somme, les propos de 1966 présentent une tâche de la pensée qui découle de l'essence même de l'être humain, en tant que celle-ci est intimement liée à l'essence de ce dont la manifestation prochaine marquera le dépassement de l'époque en cours, que cela soit nommé le « dieu » ou l'« Être ».

Que pouvons-nous conclure de l'examen des tâches présentées en 1933 et en 1966 ? D'une part, que le texte de 1933 fait montre d'un optimisme qui révèle un espoir, notamment en ce que Heidegger souligne que la jeunesse allemande « a déjà décidé » (DR 97), qu'elle s'est déjà mise en quête de renouer avec l'essence de la science et les origines du *Dasein* allemand. Ainsi l'exhortation de Heidegger s'inscrit-elle consciemment dans le cours d'un mouvement déjà enclenché qui, par ailleurs, irait dans la direction de la « grandeur », répondrait à une « injonction » lancée depuis « les origines » et, suivant le texte de 1935/1953 et l'entrevue de 1966, chercherait à « entrer suffisamment en relation avec l'être de la technique » (Sp. 61). En effet, en réponse aux questions du *Spiegel*, Heidegger affirme sans retenue avoir vu dans le mouvement national-socialiste la possibilité d'un nouveau départ (Sp. 16, 22) qui, à en croire les indications fournies dans les textes de 1935/1953 et de 1966, était lié à une « correspondance » entrevue entre l'être humain et l'être de la technique.

En contraste à l'optimisme de 1933, les propos de 1966 accentuent le ton de l'inquiétude. Quoique « la situation de l'homme dans le monde de la technique planétaire [ne soit pas] comme s'il était en proie à un malheur dont il ne pourrait plus se dépêtrer » (Sp. 61), il reste que la pensée, seul domaine du possible pour l'être humain à l'ère de la technique, ne peut avoir d'effet immédiat et d'influence directe (Sp. 50) : la pensée est la

tâche de l'être humain, mais elle est insuffisante à remédier au cours actuel des choses. Aussi la tâche du penseur n'est-elle ni prescriptive, ni conseillère : le penseur n'a pas à, *et ne doit pas*, se mêler de politique<sup>16</sup>. Mais alors cette « autre pensée » dont la mise en œuvre est la tâche du penseur à l'ère de la technique, n'entraîne-t-elle pas une déresponsabilisation du penseur<sup>17</sup> ? Du moins entraîne-t-elle une *dépolitisation* de celui-ci, laquelle est reconnue par Heidegger. D'une part, il affirme ne pouvoir être d'aucune aide envers ceux qui doivent se prononcer dans l'arène politique et qui ont ainsi une responsabilité politique<sup>18</sup> : « Je ne le peux pas, parce que les questions sont si difficiles que cela irait contre le sens de cette tâche de la pensée, de faire une espèce de déclaration officielle, de sermon, et de distribuer des notes de moralité » (Sp. 58). D'autre part, il souligne que « cette étrange pensée [...] doit s'interdire de donner la réponse du jour aux questions pratiques portant sur sa conception du monde » (Sp. 71-72)<sup>19</sup>. Mais les questions pratiques sont-elles ainsi confinées à ne trouver que des réponses « au goût du jour » ? Et le fait de prendre et d'affirmer une position politique ne consiste-t-il qu'en « déclarations officielles », en « sermon » et en « distribution de notes de moralité » ? C'est là ce que suggèrent les propos du philosophe, tout comme ils semblent suggérer l'impossibilité

---

16. Cela n'est pas sans rappeler une phrase des *Entretiens* d'Ernst Jünger : « un philosophe n'a pas pour tâche d'avoir une pensée politique claire » (E. Jünger, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1986, p. 68). Par ailleurs, Heidegger dénonçait déjà en 1935 « l'apparence selon laquelle la philosophie pourrait et devrait fournir à l'être-Là [*Dasein*] d'un peuple, en chaque époque, pour le présent et pour l'avenir, ses fondations, sur lesquelles ensuite une civilisation devrait s'édifier. De telles espérances et de telles exigences vont [...] au-delà de ce qu'on est en droit d'attendre du pouvoir et de l'essence de la philosophie » (IM 22). Il affirmait de même que la philosophie « ne peut jamais d'une façon immédiate apporter les forces, ni créer les formes d'action et les conditions, qui suscitent une situation historique » (IM 22).

17. C'est ce que tend à suggérer Safranski lorsqu'il souligne que par rapport à son erreur politique des années 1930, Heidegger s'est éventuellement « excusé » en affirmant que « c'est l'être lui-même qui s'est égaré en lui et à travers lui. » Comme le philosophe « a porté la croix de l'égarement de l'être » (Sa. 335), l'erreur du philosophe devient l'erreur de l'Être.

18. Les interlocuteurs du *Spiegel* énumèrent ainsi ces gens : « Nous autres, hommes politiques, demi-politiques, citoyens, journalistes, etc. » (Sp. 57).

d'une philosophie pratique qui aille au-delà de spéculations et de théories au goût du jour. Toutefois, Heidegger ne fournit pas réellement de réponse aux questions posées ici. En effet, s'il tient des positions politiques en 1933 et en 1966, Heidegger ne présente pas pour autant une philosophie politique comme telle : en 1933 comme en 1966, le politique n'est reconnu ni comme l'affaire de la pensée, ni comme sa tâche. Qui plus est, à la philosophie pratique semble interdite la possibilité d'atteindre des vérités essentielles. Il en ressort que si l'époque en cours, l'époque de la technique planétaire, doit être dépassée, elle ne le sera, nous l'avons vu, qu'au moyen de ce que les interlocuteurs du *Spiegel* ont nommé « le fameux coup de pouce venu de l'extérieur » (Sp. 52).

En somme, le penseur qui en 1933 exhortait une part importante du peuple allemand — les étudiants et les enseignants — à suivre la marche de son destin par le triple service de la défense, du travail et du savoir, se défend trente-trois ans plus tard de se mêler de politique. Il affirme être en attente et préparer l'ouverture à une manifestation de l'Être ou du dieu. Suivant cette constatation, comment ne pas songer que l'écart des positions de 1933 et de 1966 résulte d'une déception politique ? C'est sur l'existence d'une telle déception, ainsi que sur les conséquences du revirement qu'elle a institué dans la pensée du philosophe, que nous nous pencherons maintenant.

---

19. C'est en ce sens que Heidegger écrivait en 1935 que « lorsqu'une philosophie devient une mode, alors,

## II. Déception et revirement

La lecture parallèle des textes de 1933 et de 1966 montre qu'un espoir dont on ne trouve nulle trace en 1966 animait Heidegger au début des années 1930, espoir sur lequel le philosophe s'est lui-même prononcé, notamment dans le texte de 1945 qui revient sur la période du rectorat :

Le rectorat était une tentative pour voir dans le « mouvement » parvenu au pouvoir, par-delà ses insuffisances et ses grossièretés, un élément portant bien au-delà et pouvant peut-être apporter quelque jour un recueillement sur l'essence occidentale et historique de ce qui est allemand [*das Deutsche*]. Il ne saurait être question de nier qu'alors je croyais à de telles possibilités, et que pour cela j'ai renoncé au métier proprement dit de penser, en faveur d'une action en tant qu'administrateur. (R 86)

L'analyse biographique et généalogique de la vie et de l'œuvre de Martin Heidegger qu'a donnée Safranski<sup>20</sup> tend à montrer que les « insuffisances et grossièretés » du mouvement national-socialiste n'étaient pas encore vues comme telles par Heidegger au moment du Discours de rectorat. Mais là n'est pas notre question. Il importe pour nous de voir qu'au début des années 1930, Heidegger cultivait un espoir philosophique et qu'il croyait en la possibilité de la transposition politique de cet espoir.

Quel était cet espoir philosophique ? Ainsi que le montre l'analyse de la tâche affirmée dans le Discours, Heidegger espérait que le peuple allemand puisse renouer avec le sol premier de la pensée et du savoir : c'était son espoir philosophique d'assister à une « renaissance » de la pensée grecque dans toute son importance et sa grandeur, renaissance qui marquerait le retour du *Dasein* allemand à ses origines au moyen d'un retour méditatif sur soi. Par rapport à l'époque en cours, le retour à l'essence grecque de

---

ou bien il n'y a pas de philosophie véritable, ou bien celle-ci est détournée de son sens et utilisée abusivement, selon les besoins du jour, à des fins quelconques qui lui sont étrangères » (IM 21).

20. Cf. principalement les chapitres 13, 16 et 17.

la science aurait marqué un revirement complet : « Pour les Grecs, la science n'est pas un "bien culturel", mais le milieu qui détermine au plus intime tout le *Dasein* comme peuple et comme État. La science pour eux n'est pas non plus le simple moyen de rendre conscient l'inconscient, mais la puissance qui tient acéré et enserre de partout le *Dasein* en entier » (DR 92). On aura compris que pour Heidegger, le retour aux origines du savoir et à l'essence de la pensée aurait permis de contrer la situation de « décrépitude » dans laquelle se trouvait l'Occident, n'ayant plus qu'une « apparence de culture » (DR 97)<sup>21</sup>.

L'espoir que cultivait Heidegger au début des années 1930 en était donc un pour le devenir de la pensée, mais aussi pour le devenir du peuple allemand et de l'Occident. Comme Heidegger estimait que le retour au monde grec aurait signifié, par rapport à l'époque en cours, un renversement total, R. Safranski, dans sa reconstruction des motivations philosophiques à l'engagement politique de Heidegger en 1933, n'hésite pas à employer le terme de « révolution métaphysique » : « la révolution nationale-socialiste le galvanisait sur le plan philosophique [...] il avait découvert dans la révolution de 1933 un événement métaphysique fondamental, une révolution métaphysique » (Sa. 332-333). Selon Safranski, Heidegger plaçait son espoir dans la conciliation entre le monde de sa pensée — le « rêve grec » (Sa. 395) — et le monde de sa vie — « la nouvelle réalité révolutionnaire » (Sa. 396) —, cherchant ainsi à réaliser une utopie politique qui n'est pas sans rappeler l'échec de Platon à Syracuse (Sa. 396).

Cet espoir politique de Heidegger aura toutefois été « bref<sup>22</sup> » : Heidegger donna sa démission du rectorat en avril 1934 et commença « à se désintéresser peu à peu de la

---

21. Ainsi que l'affirme Safranski : « Heidegger avait vu dans la révolution nationale-socialiste un moyen de résister à l'évolution fatale de la modernité » (Sa. 412).

22. E. Jünger, « Le Travailleur planétaire », p. 150.

politique » (Sa. 400). La déception politique et la perte de l'espoir philosophique qui entrent en scène après 1934 sont manifestes dans ce passage du texte de 1945 : « aujourd'hui il est encore moins possible qu'à l'époque [du rectorat] d'ouvrir à des yeux aveuglés l'horizon de [l']essentiel<sup>23</sup> » (R 86). Il apparaît qu'une possibilité qui, aux yeux de Heidegger, s'était ouverte en 1933, s'est refermée depuis, ce qui explique la déception du penseur. L'on peut associer trois motifs, intrinsèquement liés, à cette déception politique.

(i) Ainsi que nous l'avons vu par l'examen de l'entrevue de 1966, Heidegger estime que le mouvement national-socialiste alla dans la bonne direction — soit dans la voie de penser et de préparer la relation de l'être humain à l'essence de la technique (Sp. 61), ce qui est proprement la tâche de la pensée — et que ce fut là sa « grandeur » (IM 202). Toutefois, en 1966 il affirme que « la pensée de ces gens [les nationaux-socialistes] était beaucoup trop indigente pour parvenir à une relation vraiment explicite avec ce qui arrive aujourd'hui » (Sp. 61-62), soit avec la technique planétaire. D'où le commentaire d'Ernst Jünger qui, par rapport au « bref espoir » de Heidegger, est encore prêt à affirmer en 1981 que « c'est moins Heidegger qui s'est trompé sur le national-socialisme que le national-socialisme qui a trompé Heidegger<sup>24</sup> » !

(ii) Appuyé par des idéologues d'une grande pauvreté intellectuelle plutôt que par des penseurs au sens propre, le mouvement national-socialiste, selon Heidegger, fut finalement incapable de penser l'essence de la technique. Il se révéla lui aussi déterminé par la technique planétaire, en ce sens qu'il devint un régime politique technique

---

23. Heidegger décrit ainsi cet « essentiel » : « L'essentiel, c'est que nous nous tenons au milieu de l'achèvement du nihilisme; que Dieu est "mort"; et que tout espace-temps pour la divinité est obstrué et recouvert. Mais aussi qu'un commencement de guérison du nihilisme s'annonce dans la pensée poétique et dans le chant de ce qui est allemand » (R 86).

s'insérant dans la détermination métaphysique du monde et dans le mouvement de la mobilisation totale. C'est ce qui explique qu'une possibilité ouverte en 1933 s'est refermée : Heidegger remarque que les Allemands, plutôt que de prêter oreille à la pensée poétique allemande et au dire salvateur qui en émerge, se sont affairés « à s'organiser selon les étalons de mesure du nihilisme qui les entoure » (R 86). En effet, le mouvement national-socialiste aurait rapidement manifesté son appartenance à la modernité — plutôt que son appartenance à l'« autre » époque de l'histoire<sup>25</sup> — par sa volonté de planification, d'organisation, d'exploitation et de maîtrise de l'étant, c'est-à-dire par sa continuation du nihilisme ambiant, en tant que le nihilisme, ou l'abandon loin de l'être, entretient un rapport intime avec l'être de la technique (cf. DM § 26, III). Le national-socialisme se serait révélé être lui aussi guidé par la rationalité instrumentale plutôt que par l'esprit et par « le questionnement originaire vers les fondations » (IM 56). Le mouvement national-socialiste aurait donc suivi le « mouvement mondial » qui, ainsi que le formule le *Spiegel*, « conduit à l'avènement de l'État absolument technique » (Sp. 48). En effet, Heidegger considère que la « science moderne et l'état totalitaire constituent, en tant que conséquences nécessaires du déploiement essentiel de la technique, en même temps sa suite<sup>26</sup> ». En regard des jugements politiques exprimés dans le *Spiegel* (Sp. 41, 43), cet extrait d'une conférence de 1950 porte à croire que Heidegger considère la démocratie et l'État de droit comme des formes d'État totalitaire au même titre que le communisme, l'américanisme et le national-socialisme : ces régimes sont tous déterminés

---

24. E. Jünger, « Le Travailleur planétaire », p. 150.

25. Safranski considère que le mouvement national-socialiste représentait pour Heidegger le tournant souhaité vers une nouvelle époque de l'histoire : « Pour Heidegger, la prise de pouvoir nationale-socialiste fut une révolution; c'était bien plus qu'un événement politique : un nouvel acte de l'histoire de l'être, l'avènement d'une époque nouvelle » (Sa. 326).

26. Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », p. 348.

par la technique moderne et sont donc partie intégrante de la modernité dont ils approfondissent, *sans les questionner*, les fondements métaphysiques. C'est pourquoi la déception politique de Heidegger en 1934 n'a pu trouver d'autre consolation au cours du XX<sup>e</sup> siècle, tout comme son espoir philosophique n'a pu rencontrer d'autre possibilité de transposition politique.

(iii) Le troisième motif découle des deux précédents : pour les raisons que nous venons d'exposer, Heidegger a compris que la révolution politique en cours ne concordait pas avec la « révolution métaphysique » entrevue et souhaitée (Sa. 413).

Ainsi, suite à la double compréhension de la véritable signification du mouvement national-socialiste et de celle de son engagement politique de 1933, Heidegger considère que le passage vers l'époque à venir, vers la prochaine époque de l'histoire de l'Être, ne se pense plus en termes politiques de révolution nationale ou d'action concertée du peuple ou de la jeunesse. Qui plus est, le passage vers l'autre époque ne peut être le seul fait de l'être humain. Dès lors, nous l'avons vu, le passage vers l'époque à venir ne peut qu'être *préparé* par la pensée — par la réflexion et le dire poétiques, par le questionnement. C'est ce dont témoignent les thèmes des textes qui suivent immédiatement la période 1933-1934 : *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934)<sup>27</sup>; *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935)<sup>28</sup>; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936)<sup>29</sup>.

---

27. Cours du semestre d'hiver 1934 publié en français sous le titre *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, trad. F. Fédier et J. Hervier (Paris, Gallimard, 1988).

28. Conférence publique publiée en français sous le titre « L'origine de l'œuvre d'art » in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*.

29. Conférence publiée en français sous le titre « Hölderlin et l'essence de la poésie », trad. H. Corbin, in Heidegger, *Approche de Hölderlin* (Paris, Gallimard, 1962).

Mais aussi, suite à la déception du philosophe et à la scission entre la pensée et le politique, c'est le thème de la technique qui entre en scène et qui se révèle être un thème dominant de la pensée heideggerienne, comme en témoignent : « L'époque des "conceptions du monde" » (1938); les nombreuses études sur Nietzsche (1936-1946, 1951-1953); les notes du « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946); la conférence « Pourquoi des poètes ? » (1946); et surtout les conférences : « Le tournant » (1949), « La chose » (1950), « La question de la technique » (1953) et « Science et méditation » (1953).

Par ailleurs, ainsi que l'écrit L. Ferry, c'est à partir de la période post-rectorat que l'investissement politique est dévalorisé « comme une errance loin de l'essentiel<sup>30</sup> ». La conférence prononcée en 1938 sous le titre *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, témoigne de cette dévalorisation, en tant que son examen critique de la modernité ne présente à peu près pas de réflexions sur la modernité politique. Ou en fait si, elle en présente une seule, que nous relèverons ici, qui fait vingt lignes et à laquelle pourraient pourtant être consacrées des pages entières, voire un ouvrage entier.

La conférence de 1938 se présente à la fois comme un essai sur Descartes et comme une réflexion sur l'une des cinq caractéristiques des temps modernes : la technique mécanisée, qui est « le prolongement le plus visible de l'essence de la technique moderne, laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne » (ECM 100) et donc à l'essence de la modernité. C'est ce rapport qui détermine la possibilité du « projet » heideggerien, en apparence double, d'effectuer une déconstruction de la métaphysique moderne du sujet tout en élaborant une réflexion sur l'essence de la technique. Ce sont cette conception de la technique et le lien de la

---

30. L. Ferry, « La déconstruction heideggerienne de la modernité politique », p. 399.

technique à la modernité que nous avons présentés dans le chapitre précédent. Ce que nous voulons souligner ici, c'est que dans cette longue conférence qui examine, à la fin des années 1930, l'essence des temps modernes, n'apparaît qu'une seule occurrence du politique : elle se trouve dans un passage vers la fin du texte, où Heidegger compare individualisme à appartenance communautaire, pour montrer qu'en somme, l'une et l'autre de ces positions ne sont possibles que là où l'être humain est déjà défini comme *subjectum*. C'est dire que l'une et l'autre de ces possibilités sont proprement modernes, avec toutes les connotations négatives que cela implique, aux yeux de Heidegger. Au vu des propos du *Spiegel*, nous sommes ainsi porté à conclure que, dans l'optique de Heidegger, ni « l'inessentiel du subjectivisme au sens de l'individualisme », ni « la lutte expresse contre l'individualisme et pour la communauté en tant que champ et but de tout effort » (ECM 121), ne seraient des positions socio-politiques à même de développer une relation explicite à l'essence de la technique, du simple fait que ces deux positions, en tant qu'elles sont *modernes* et qu'elles sont donc déterminées par la métaphysique de la subjectivité, témoignent d'une volonté de maîtrise de l'étant par l'être humain.

Ainsi, lorsque Ferry écrit qu'il s'est agi, « chez Heidegger, moins d'élaborer une philosophie politique en bonne et due forme que d'esquisser une philosophie, ou une pensée, du politique en tant que tel<sup>31</sup> », nous lui accordons ce diagnostic à condition de mettre l'accent sur le verbe « esquisser » : en effet, entre le discours politique de 1933 et les jugements politiques affirmés en 1966, Heidegger n'a « esquissé » sa « pensée du politique » que dans de rares phrases disséminées ici et là dans des textes questionnant la modernité par des réflexions sur la technique ou sur l'œuvre d'art. Qui plus est, cette

---

31. *Ibid.*, p. 400.

**pensée du politique se résume toujours à l'affirmation de l'essence métaphysique et de la détermination technique des formes modernes du politique en tant que formes de l'organisation, de la maîtrise, de la planification et éventuellement de l'exploitation de l'étant humain en contexte socio-politique, soit en tant qu'expressions de la raison instrumentale. S'il propose ainsi une pensée du politique, Heidegger est par contre bien loin d'esquisser une pratique politique. Jamais il n'est question pour Heidegger de présenter des vues ou des opinions sur ce en quoi consisterait un régime politique adapté à l'époque en cours, c'est-à-dire adapté à l'essence de la technique planétaire. Suite à l'échec du rectorat, Heidegger s'est bel et bien détourné de tout engagement politique comme de tout jugement positif portant sur la configuration possible ou souhaitée des régimes politiques contemporains et des formes d'organisation sociale. L'inexistence de tels jugements repose probablement sur ce fait que tout ordre politique qu'il a été donné à l'être humain de penser et de mettre en œuvre jusqu'à présent a nécessairement consisté en l'établissement d'un pouvoir, d'un contrôle, d'une maîtrise sur une section de l'étant. Or, la libre relation de l'être humain à l'essence de la technique (relation qui serait le propre de l'époque à venir) signifie que l'on renonce à toutes formes de pouvoir et d'emprise sur l'étant, en faveur d'une disponibilité de l'être humain pour la libre manifestation de l'Être. Comment, en ce cas, penser le politique, d'autant plus que l'« autre pensée », comme elle « dépasse » la métaphysique en remontant en-deçà d'elle (LH 139), ne peut s'exprimer dans les termes qui jusqu'à présent ont été ceux de la pensée politique et qui forment encore le langage, l'appareillage conceptuel, de ceux qui, aujourd'hui, font de la pensée politique leur affaire propre ? C'est pour cette raison que Heidegger peut affirmer au *Spiegel* qu'il « se peut bien aussi que le chemin d'une pensée**

conduise aujourd'hui à se taire » (Sp. 57)<sup>32</sup>, du moins sur certaines questions et dans certains types de discours, dont la question et le discours politiques. Mais alors la pensée dans sa définition heideggerienne n'excluerait-elle pas intrinsèquement le politique, du moins le politique tel que le comprend toute la pensée jusqu'à Heidegger et même après lui ? C'est sur cette question que se penchera le troisième et dernier chapitre de notre étude.

L'évacuation du politique et l'entrée en scène du thème de la technique caractérisent donc la pensée heideggerienne dès la seconde moitié des années 1930. C'est dire que l'évacuation du politique et la réflexion sur la technique caractérisent la pensée heideggerienne post-*Kehre*. En effet, les études heideggeriennes s'entendent généralement sur l'existence d'un « tournant » (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger et sur la caractérisation d'un « premier » et d'un « second » Heidegger. Ce dernier a d'ailleurs lui-même commenté cette distinction dans une lettre écrite en 1962 au père Richardson : il suggère que le tournant dans sa pensée est à situer vers le milieu des années 1930, et plus particulièrement vers 1937<sup>33</sup>. L'année précédente marque d'ailleurs le début des études sur Nietzsche et des notes sur le dépassement de la métaphysique.

Les commentateurs s'entendent généralement sur le fait de situer la *Kehre* dans les années 1930, bien que certains, comme R. Schürmann et J.-M. Palmier, situent le tournant vers 1930, soit *avant* le Discours de rectorat, tout comme N. Tertulian, qui situe

---

32. Cf. aussi la *Lettre sur l'humanisme* : « Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence » (LH 113).

33. Cf. la « Lettre à Richardson » (*Ein Vorwort. Brief an P. William Richardson*, trad. J. Lauxerois et C. Roëls), in Heidegger, *Questions IV*, p. 185 : « la "teneur de la question" pensée sous le nom de tournant aigüillait déjà ma pensée depuis une dizaine d'années antérieurement à 1947 ».

la *Kehre* plutôt vers la fin des années 1920<sup>34</sup>. Pourtant, Palmier suggère qu'il y a un lien essentiel entre la *Kehre* et l'apparition du thème de la technique (du fait que la *Kehre* marque le début de la réflexion heideggerienne sur l'essence de la modernité) et il remarque que « l'importance de la technique mondiale apparaît pour la première fois dans toute sa force, dans le cours de 1935, *Introduction à la métaphysique* » (JMP 214). C'est pour cette raison, et en regard de l'analyse que nous avons donnée dans le présent chapitre, que nous aurions plutôt tendance à suivre les indications de Heidegger et à situer le tournant dans sa pensée *après* la période du doctorat, soit vers le milieu ou la seconde moitié des années 1930.

Heidegger précise toutefois en 1962 que la teneur du tournant ne signifie nullement un abandon de la problématique de *Sein und Zeit*<sup>35</sup>. La pensée du tournant viendrait plutôt compléter celle de 1927, car dès lors, c'est « l'être en tant que présence à partir de son caractère temporel qui s'adresse à l'être-le-là [*Da-sein*], qui le concerne<sup>36</sup> ». Le tournant représente donc plutôt un changement de perspective qu'un changement dans l'affaire de la pensée. C'est dire que la pensée post-*Kehre* trouverait des échos familiers dans la pensée pré-*Kehre*. Nous croyons d'ailleurs que l'examen parallèle des propos de 1933 et de 1966 est venu montrer cette parenté de thèmes et de souci entre la pensée d'avant et d'après le tournant — au sens où Heidegger lui-même situe celui-ci au moins vers 1937. Mais il reste que notre analyse va dans le sens d'un revirement, d'un tournant dans la pensée de Heidegger, tournant suite auquel la technique entre en scène comme

---

34. Cf. RS 361 : « Avant le tournant de 1930, l'ontologie de Heidegger était radicale au sens d'un "enracinement originaire" de tout phénomène dans l'existence humaine »; JMP 214 : « Le texte qui semble annoncer ce renversement, cette célèbre "Kehre" sur laquelle on a tant parlé, c'est l'*Essence de la vérité* [qui] fut écrit vers 1930 »; et N. Tertulian, « Histoire de l'être et révolution politique », p. 110.

35. Cf. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica (édition hors commerce), 1985.

36. Heidegger, « Lettre à Richardson », p. 186.

thème dominant. La problématique de la technique est dès lors examinée, directement ou non, dans des textes qui, de façon presque totalement a-politique, se penchent sur l'essence de la modernité.

Avant d'examiner le lien entre les assises de la conception heideggerienne de la technique et l'évacuation du politique, et afin de clore la présente section de notre travail, il nous reste à dresser le bilan de l'examen comparatif des positions politiques de 1933 et de 1966.

### **III. Bilan**

Dans ce chapitre, nous avons voulu montrer deux choses : d'une part, que Heidegger, à trente ans d'intervalle, a affirmé deux prises de position politiques liées à une certaine appréciation de la technique moderne; d'autre part, qu'il y a eu, par rapport à la première de ces positions, une déception politique et philosophique suite à laquelle Heidegger a évacué la réflexion politique de sa pensée. C'est à la fois l'engagement politique de 1933, le désengagement de 1934 ainsi que la dévaluation de l'engagement politique qui s'en est suivi, qui sont liés à une appréciation du rapport de l'être humain à l'essence de la technique moderne, en tant que cette essence est la même que celle de la métaphysique moderne et que l'ère de la technique est celle de l'achèvement de la modernité.

Nous avons voulu montrer, par la lecture parallèle des propos de Heidegger en 1933 et en 1966, que les deux positions politiques, bien qu'elles aient leur divergences, se rejoignent quant à la lecture négative qu'elles font de l'époque en cours en tant

qu'époque de la technique planétaire; au souci qu'elles véhiculent; à l'affirmation d'une époque à venir et d'une tâche de l'être humain par rapport à cette nouvelle époque de l'histoire. Ce qui sépare ces deux positions repose dans la détermination de la tâche de l'être humain face à l'époque à venir. Dans les deux cas, l'universalisme de la tâche à accomplir passe par un particularisme et fait appel à la métaphore d'un retour au commencement grec de la pensée. Mais de 1933 à 1966, le particularisme n'est plus le même, du fait que le philosophe de 1933 s'adressait aux étudiants allemands militant pour une révolution nationale et que le philosophe de 1966 s'adresse aux penseurs-poètes qui demeurent attentifs à la parole de l'Être se manifestant dans le dire poétique. Si dans les deux cas il s'agit pour Heidegger de questionner l'époque en cours et de préparer un libre rapport à l'essence de la technique en vue de son éventuel dépassement, en 1966, il s'agit en plus de préparer la manifestation de l'Être, ou du dieu, qui seule peut venir « donner le fameux coup de pouce venu de l'extérieur<sup>37</sup> » à l'époque en cours.

Nous avons donc voulu montrer, dans ce premier chapitre sur les liens entre technique et politique, qu'il y a eu une évacuation du politique et une entrée en scène du thème de la technique dans la pensée et les écrits de Heidegger dès la seconde moitié des années 1930. C'est l'existence même d'un lien entre le politique et la technique dans la pensée heideggerienne qui est ainsi démontrée. Nous allons donc poursuivre l'examen des liens entre technique et politique, en cherchant à voir si l'évacuation du politique serait intrinsèque à la pensée de Heidegger. Il s'agit dès lors d'examiner, par une analyse conceptuelle, l'anthropo-ontologie qui sous-tend la réflexion sur la technique et la déconstruction de la modernité — dont la modernité politique —, afin de déterminer si la

---

<sup>37</sup> Nous reprenons ici la formulation des interlocuteurs du *Spiegel*, p. 52.

**pensée de Heidegger présente ou non des assises pour penser et nourrir une pratique politique. Nous examinerons ainsi plus en détails les questions soulevées par l'analyse comparative que nous avons menée dans ce chapitre.**

# Chapitre 3

## Technique et politique II

### *L'évacuation*

**L**e chapitre précédent a montré que dans la pensée et les écrits de Heidegger, l'évacuation du politique et l'entrée en scène du thème de la technique surviennent de façon concomitante vers la seconde moitié des années 1930. Nous voulons à présent examiner les assises philosophiques de l'évacuation du politique qui suivit la déception philosophique de Heidegger, de façon à voir si l'évacuation du politique serait intrinsèque à la pensée heideggerienne telle qu'elle s'est exprimée depuis le milieu des années 1930<sup>1</sup>.

Ainsi que nous l'avons vu plus tôt, la conception heideggerienne de la technique consiste en un premier temps en une réflexion sur l'essence de l'époque contemporaine comme forme d'achèvement de la métaphysique moderne et, en un second temps, en une réflexion sur le mode de manifestation de l'Être qui domine à l'époque contemporaine. Dans ces deux temps, située dans le cours de l'histoire de l'Être, la technique est comprise comme étant le mode d'auto-manifestation de l'Être régissant l'époque en cours. Celle-ci est un « long intervalle » (DM § 3, 83; cf. § 12, 95) suite auquel commencera l'époque de la métaphysique achevée, laquelle serait la dernière étape avant la nouvelle époque de l'Être — époque dont la configuration, nous l'avons vu, est incertaine. Dans les divers textes qui se penchent sur la question de la technique, il existerait donc au moins une constante : la définition de la technique en rapport à la manifestation de l'Être régissant l'époque en cours. La technique, ou plutôt l'essence de la technique, définit l'époque

---

1. Certains commentateurs font remonter l'incapacité heideggerienne à penser le politique, l'éthique et le lien social aux catégories d'*Être et temps*. Cf. entre autres Löwith, *op. cit.* et Habermas, *op. cit.*, qui

contemporaine que Heidegger critique de façon radicale sur tous les plans par l'entremise de son interprétation de la métaphysique et de l'héritage de l'*ego cogito* cartésien : la raison instrumentale, la science moderne, l'humanisme. La réflexion sur la technique va donc de pair avec la déconstruction des fondements de la modernité, qui se traduit inévitablement en une critique de la modernité politique instituée sur ces mêmes fondements. Cette critique se fait *explicite*, bien que rarement, lorsque Heidegger remet ouvertement en cause les régimes politiques modernes et leurs fondements humanistes et subjectivistes. C'est ce qui advient dans des textes que nous avons examinés, dont l'*Introduction à la métaphysique*, « L'époque des "conceptions du monde" », les notes de 1936-1946 et l'entrevue au *Spiegel*. En revanche, la critique de la modernité politique se ferait plus souvent *implicite* : elle se déploierait ainsi au sein de la conception heideggerienne de l'essence de l'être humain, de l'action et de la pensée. Comme nous avons souligné la critique explicite dans le chapitre précédent, il s'agit maintenant de relever la critique implicite. C'est ce que nous ferons principalement au moyen d'un examen de la *Lettre sur l'humanisme*, mais aussi d'autres textes de Heidegger, notamment « Le tournant », *Der Satz der Identität* (1957)<sup>2</sup>, et « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ».

Nous voulons suggérer que la critique implicite de la modernité politique serait concomitante avec la réflexion heideggerienne sur la technique en ceci qu'elle serait rendue possible — voire inévitable — par le fondement même de la réflexion sur la technique, c'est-à-dire par la définition heideggerienne de l'essence de l'être humain et de l'essence de l'Être. Sur la base de ce que nous nommerons, à des fins d'analyse, l'anthropo-ontologie heideggerienne, laquelle sous-tend la réflexion sur la technique, la critique implicite consisterait en une évacuation intrinsèque du politique du domaine de la pensée essentielle.

---

suggèrent une continuité entre les catégories d'*Être et temps*, l'engagement politique des années 1930 et par la suite, l'incapacité heideggerienne à penser l'éthique.

2. Cette conférence a été publiée en français sous le titre « Le principe d'identité » et fait partie d'*Identität und Differenz* (« Identité et différence »), trad. A. Préau, in Heidegger, *Questions I et II*.

Nous nous pencherons donc sur les conceptions de l'être humain, de l'action et de la pensée qui sous-tendent les deux temps de la réflexion heideggerienne sur la technique. Nous exposerons d'abord l'anthropo-ontologie heideggerienne en relevant les définitions réciproques que Heidegger donne de l'essence de l'être humain et de l'essence de l'Être. Alors pourrions-nous examiner l'interprétation heideggerienne de l'action entraînée par l'anthropo-ontologie, de façon à pouvoir apprécier la répercussion éthique de l'anthropo-ontologie. Nous pourrions ensuite clore ce dernier chapitre de notre étude par un bilan des liens entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique. Nous avancerons la double conclusion selon laquelle la réflexion heideggerienne sur la technique, en tant qu'elle est soutenue par l'anthropo-ontologie, évacue le politique du domaine de la pensée en même temps qu'elle avance les éléments d'une pratique politique incertaine axée sur une gestion autoritaire et déresponsabilisée des liens humains par les penseurs-poètes.

## **I. L'anthropo-ontologie**

L'utilisation du terme « anthropo-ontologie » pour qualifier l'interprétation heideggerienne du lien intime et essentiel entre l'être humain et l'Être peut paraître surprenante au regard de la critique heideggerienne de la tradition philosophique occidentale et de la métaphysique de la subjectivité. En effet, dès *Être et temps*, Heidegger se défendait de présenter une interprétation s'inscrivant dans la compréhension traditionnelle des disciplines que sont l'anthropologie philosophique et l'ontologie. Si nous choisissons d'utiliser le terme « anthropo-ontologie », c'est afin de suggérer que dans la pensée de Heidegger, d'une part, il y a une définition de l'essence de l'être humain ainsi qu'une définition de l'essence de l'Être (bien que cette dernière soit plus suggestive que clairement circonscrite) et, d'autre part, que ces définitions sont réciproques : elles se complètent et ne peuvent être examinées isolément l'une de l'autre. Ainsi, par « anthropo-ontologie

heideggerienne », nous entendons ce triple fait que la pensée heideggerienne post-*Kehre* définit l'essence de l'être humain de pair avec l'essence de l'Être, qu'elle avance une conception de l'être humain qui est assez fondamentale et explicite pour pouvoir, à fins d'analyse, être qualifiée d'anthropologie et qu'elle présente les éléments d'une définition de l'essence de l'Être qu'à des fins interprétatives nous nommons « ontologie ». De façon à souligner ce triple fait, nous nous baserons principalement sur la *Lettre sur l'humanisme*, dont de nombreux passages permettent de saisir les répercussions philosophiques de l'anthropo-ontologie heideggerienne<sup>3</sup>.

Si Heidegger présente une interprétation de l'essence de l'être humain qui s'oppose aux déterminations antérieures de l'*humanitas*, il reste qu'il avance bel et bien une définition de l'essence de l'être humain, d'où notre décision de parler ici d'« anthropologie ». La *Lettre sur l'humanisme* est adressée en 1946 à Jean Beaufret en réponse à la question de savoir comment redonner un sens au mot « humanisme » (LH 33). Elle se veut aussi une réponse critique à la conférence de Jean-Paul Sartre donnée la même année, *L'existentialisme est un humanisme*<sup>4</sup> : selon Heidegger, l'humanisme existentialiste est une forme de subjectivisme métaphysique. Malgré cette critique, Heidegger saisit sûrement l'importance, immédiatement après la fin de la Seconde Guerre mondiale, de ne pas biffer l'humanisme d'un trait. Toutefois, s'il garde l'expression, il en rejette le contenu. En effet, il se dégage de la *Lettre* un humanisme nouveau — « si toutefois nous décidons de maintenir le mot » — qui « s'érige contre tout humanisme antérieur » et qui signifie dès lors : « l'essence de l'homme est essentielle pour la vérité de l'Être, et l'est au point que désormais ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement

---

3. Nous reconnaissons toutefois que la catégorisation « anthropo-ontologie » ne rend pas compte de la prétention de Heidegger lorsqu'il pense l'essence de l'être humain et l'essence de l'Être. Il est clair pour nous que le Heidegger post-*Kehre* n'estime pas présenter d'anthropologie, ni même d'ontologie. L'utilisation du terme « anthropo-ontologie » pour décrire la conception heideggerienne de la relation entre l'essence de l'être humain et l'essence de l'Être demeure donc un choix interprétatif de notre part.

4. Paris, Nagel, 1970 [1946].

comme tel qui importe » (LH 119). En effet, pour ce nouvel humanisme, c'est l'Être qui importe. Dès lors, pourquoi conserver le qualificatif d'« humanisme » pour une pensée qui s'en éloigne tout à fait et qui, par ailleurs, n'aura ce qualificatif dans aucun autre texte de Heidegger ? Ce dernier a lui-même questionné la pertinence de ce qualificatif pour la pensée qu'il propose : « faut-il l'appeler encore "humanisme" ? [...] Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, par une résistance ouverte à l'"humanisme", de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin l'*humanitas* de l'*homo humanus* et ce qui la fonde ? » (LH 119). Selon la pensée que propose Heidegger, c'est la relation de l'Être à l'essence de l'être humain qui est le fondement de l'*humanitas* de l'être humain, soit de l'essence propre de l'être humain.

Contre tout humanisme — classique, chrétien, allemand, marxiste, existentialiste —, Heidegger propose dans la *Lettre* une interprétation selon laquelle l'essence de l'être humain est en liaison intime et essentielle avec l'Être. Comme « l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être » (c'est cette notion « simple » et « essentielle » que toute la métaphysique a manqué de voir), la manière d'être propre à l'être humain est l'« ek-sistence » : seul l'être humain ek-siste (LH 57), en tant que seul l'être humain « déploie son essence de telle sorte qu'il est le "là", c'est-à-dire l'éclaircie de l'Être » (LH 61). L'être humain est celui qui permet à l'Être de se dévoiler, d'être là : il est une ouverture à l'Être et « la garde de l'être lui-même est remise en propre à l'essence de l'homme en tant que son être-homme est ce que l'être requiert » (T 144). Heidegger estime qu'il y a donc une « appartenance mutuelle » entre l'Être et l'être humain, voire même une « conjonction de l'homme et de l'Être<sup>5</sup> ». Il invoque ici une parole de Parménide : « Car même chose sont et le penser et l'être<sup>6</sup>. » Heidegger écrit donc que « le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être

---

5. Heidegger, « Le principe d'identité », p. 262 et 264.

6. Fragment 3, cité in J.-P. Dumont (dir.), *Les écoles présocratiques*, p. 348. La traduction de Heidegger donne : « Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être » (in « Le principe d'identité », p. 261).

pensant, il est ouvert à l'Être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'Être et qu'ainsi il lui correspond. L'homme *est* proprement ce rapport de correspondance, et il n'est que cela<sup>7</sup>. »

La relation de l'Être à l'essence de l'être humain est donc accomplie par la pensée (LH 27). C'est par la pensée que l'Être est porté au langage, celui-ci étant l'abri dans lequel l'Être demeure et sur lequel doivent veiller les penseurs-poètes. De par cette appartenance mutuelle entre la pensée et l'Être, l'être humain n'est pas qu'un vivant parmi d'autres. Aussi l'*existentia*, signifiant « réalité » au sens d'« *actualitas* », ne saurait-elle jamais exprimer le propre de l'être humain. Existence et ek-sistence ne se recoupent pas : « Dans son contenu, ek-sistence signifie ek-stase [*Hinaus-stehen*] en vue de la vérité de l'Être. [...] Ek-sistence désigne la détermination de ce qu'est l'homme dans le destin de la vérité » (LH 65) — entendre : dans le destin de la vérité de l'Être. L'être humain prend part à la vérité de l'Être<sup>8</sup>, car « à l'essence de l'être néanmoins appartient l'essence de l'homme » (T 144). Mais l'advenir de la vérité de l'Être est uniquement redevable à l'Être : « que le "là", l'éclaircie comme vérité de l'Être lui-même advienne, c'est le décret de l'Être lui-même » (LH 93). De même, c'est « l'Être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là [*des Da-seins*] comme à son essence » (LH 95-97). Ainsi pouvons-nous comprendre que pour ce « nouvel humanisme », ou plutôt pour cette pensée nouvelle qui quitte le terrain de l'humanisme, c'est essentiellement l'Être qui compte : « ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence » (LH 85). Heidegger peut donc conclure son examen critique des formes traditionnelles et courantes d'humanisme en affirmant que « [c]e qui compte, c'est l'humanitas au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique » (LH 139). Selon ce « nouvel humanisme », l'Être est comme le

---

7. « Le principe d'identité », p. 264-265.

8. Heidegger écrit dans la *Lettre* que « la manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence est présent à l'Être est l'in-stance [*Innestehen*] extatique dans la vérité de l'Être » (LH 75).

déterminant de l'essence de l'être humain, laquelle est ce qu'elle est grâce à un décret de l'Être.

Penser la vérité de l'Être en tant qu'en elle repose l'essence intime de l'être humain comme appartenance à cette vérité, voilà donc la tâche la plus haute pour l'être humain. Comme elle est la tâche la plus essentielle, ou la plus fidèle à l'essence de l'être humain, c'est en elle que repose la grandeur de l'être humain ainsi que sa dignité propre. L'humanisme traditionnel n'a pas atteint cette grandeur et cette dignité : Heidegger estime que dans la métaphysique, « l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement; elle n'est point pensée dans sa provenance [...] essentielle » (LH 57), c'est-à-dire en son lien à la vérité de l'Être. La grandeur de l'être humain repose dans ce fait qu'il est le « là » de l'Être, qu'il est une ouverture à l'Être par laquelle celui-ci vient au langage. C'est dire que la grandeur de l'être humain repose dans ce fait qu'il est celui qui ek-siste et qu'« en tant que celui qui ek-siste, [il a] à veiller sur la vérité de l'Être. » C'est en cela que l'être humain « est le berger de l'Être » (LH 77) et comme tel, il chemine avec l'Être, bien que de façon plutôt passive. En effet, en 1949, dans « Le tournant », Heidegger affirme de l'être humain que « son essence est d'être celui qui attend, celui qui attend l'essence de l'être en le gardant par la pensée » : en tant que berger de l'Être, l'être humain « attend la vérité de l'être » (T 147) pour l'advenir de laquelle il n'a aucun rôle à jouer. Mais cette attente est réciproque, du fait que l'Être « attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé » (LH 53).

Il va sans dire que cette passivité qui ressort de l'interprétation heideggerienne de l'essence de l'être humain est vivement critiquée de la part des tenants d'un renouvellement de l'humanisme. C'est le cas, comme nous l'avons vu, de Luc Ferry et d'Alain Renaut, mais aussi de Habermas. Ce dernier critique le « pathos de la sujétion et du laisser-être » qui ressort de « l'interprétation quiétiste de l'homme comme berger de l'Être » (JH 32). En effet, si l'être humain a à porter l'Être au langage en des formes jusqu'alors inexprimées, ce n'est toutefois que dans la mesure où « l'homme ne peut véritablement dire, c'est-à-dire

montrer et faire paraître, que ce qui se montre à lui de soi-même, que ce qui de soi-même apparaît, se manifeste et s'adresse à lui<sup>9</sup>. » Aussi, si la mission de l'être humain, en conformité à son essence, est de dire « à nouveau le monde » et d'ainsi porter « au paraître du non-encore-aperçu<sup>10</sup> », ce n'est qu'en tant que l'Être a placé cette mission au cœur de l'être humain. Ainsi que le souligne Habermas, la « dialectique de la correspondance » entre l'être humain et l'Être implique que « nous ne pouvons penser l'Être et l'amener au langage que dans la mesure où l'Être lui-même rend possible notre pensée et nous laisse séjourner dans la demeure du langage<sup>11</sup>. » Au regard de cette critique, nous nous pencherons sous peu sur les répercussions éthiques de l'anthropologie heideggerienne qui loue l'attente et le laisser-être au nom de l'essence de l'être humain.

Les propos de Heidegger sur l'essence de l'être humain sont nombreux dans la *Lettre* tout comme dans d'autres textes et conférences de la période d'après-guerre, entre autres les textes qui discutent de la technique, dont « Le tournant », « La question de la technique », *Langue de tradition et langue technique* et l'entrevue de 1966. Toutefois, bien que l'interprétation de l'essence de l'Être soit la toile de fond de ces textes, il est plus difficile de cerner une *définition* de l'essence de l'Être. Heidegger en donne bien certains éléments, d'abord par définition négative — l'Être n'est pas l'étant (LH 77, 87), mais aussi par définition positive. Heidegger affirme laconiquement que l'Être « est Ce qu'il est » (LH 77), mais aussi qu'il est l'éclaircie (LH 79), qu'il est mystérieux — il est « la proximité égale d'une puissance non contraignante » (LH 83) —, qu'il est en retrait (T 149), qu'il est le gardien de l'essence de l'être humain (LH 163), qu'il est le « don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert » (LH 87). Mais surtout, Heidegger souligne que l'Être « se donne et se refuse à la fois » (LH 91). L'Être est manifestation, dévoilement et

---

9. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 37-38.

10. *Ibid.*, p. 43.

éclaircie en même temps qu'il est retraits, dissimulation et cèlement<sup>12</sup>. Comme l'Être est mystère, il se refuse à la saisie conceptuelle et rationnelle, d'où la difficulté — voire l'impossibilité ? — d'en donner une définition nette et précise.

La pensée heideggerienne post-*Kehre* offre donc une interprétation de l'essence de l'être humain et de l'essence de l'Être selon laquelle celles-ci se définissent réciproquement : c'est ce à quoi fait référence l'outil de travail que nous nous sommes donné au moyen du terme « anthropo-ontologie heideggerienne ». Cette interprétation veut que l'essence de l'être humain et l'essence de l'Être se complètent. L'être humain est assigné à son essence par l'Être; l'Être a besoin de l'être humain pour être porté au langage. Il y a un rapport essentiel entre l'Être et l'être humain du fait que chacun a besoin de l'autre pour être reconduit à son essence, soit pour *être* au plein sens du terme. Comme l'être humain prend toujours place dans le cours de l'histoire de l'Être, il appert que dans l'ordre du décisif, l'Être est tel le déterminant et l'être humain, le déterminé. Dans « Le principe d'identité », Heidegger écrit en effet que l'être humain est en situation de *dépendance* envers l'Être alors que l'Être est plutôt en situation d'*attention* envers l'être humain<sup>13</sup>. Par ailleurs, en une formule tranchante qui s'adresse manifestement à la philosophie de Sartre, Heidegger affirme que « [l]'histoire de l'Être supporte et détermine toute *condition et situation humaine* » (LH 29-31). Cette histoire est celle de l'Être au double sens d'un génitif subjectif et objectif. Elle n'est décidée que par l'Être lui-même : l'être humain n'est pas responsable des changements entre époques de l'histoire de l'Être, changements qu'il serait par ailleurs incapable d'instituer. Le seul facteur décisif dans cette histoire est l'Être lui-même en sa manifestation — qui peut bien être un retrait — qui se traduit en décrets et

---

11. J. Habermas, « Une influence majeure », in Habermas, *Profilis philosophiques et politiques*, p. 103.

12. En tant que l'Être est dévoilement et dissimulation, l'essence de l'Être est apparentée à l'essence de la vérité. Selon l'interprétation heideggerienne de la vérité au sens primordial d'ἀλήθεια, la vérité consiste en un dé-voilement (ἀ-λήθεια) qui est en même temps une dissimulation (de l'étant en totalité). Sur l'interprétation heideggerienne de la vérité, cf. « De l'essence de la vérité » et « Aléthéia » (in Heidegger, *Essais et conférences*) et aussi Jean Grondin, « L'ἀλήθεια entre Platon et Heidegger ».

en injonctions. De ce rapport essentiel entre l'Être et l'être humain, de cette anthropo-ontologie dans laquelle il est notoire que c'est l'Être qui prime<sup>14</sup>, nous devons maintenant relever la répercussion éthique.

## **II. La répercussion éthique : l'Interprétation de l'action**

De façon à apprécier la répercussion éthique de l'anthropo-ontologie heideggerienne, nous devons d'abord examiner l'interprétation de l'action qu'elle entraîne. Nous relèverons la distinction que Heidegger maintient entre l'action et l'agir, pour ensuite examiner sa conception de la pensée essentielle. Alors pourrions-nous étudier les quelques propos tenus sur l'éthique dans la *Lettre sur l'humanisme*, de façon à saisir la répercussion éthique de l'anthropo-ontologie qui sous-tend la réflexion sur la technique et la critique de la modernité qu'offre Heidegger.

### **(i) Action et agir**

Il y a manifestement une réflexion sur l'action dans la pensée du second Heidegger. Nous avons souligné dans le chapitre précédent les propos que Heidegger a adressés au *Spiegel* quant à l'incapacité de l'action humaine à changer la situation du monde contemporain engagé dans la voie de la technicisation absolue de toutes les dimensions de la vie. Cette affirmation de 1966 découle d'une interprétation de l'action fondée sur l'anthropo-ontologie décrite ci-haut.

Pour demeurer fidèle à la pensée de Heidegger, il faut distinguer entre l'action et l'agir. La *Lettre* annonce que Heidegger veut entreprendre une réflexion sur l'essence de l'agir : elle s'ouvre sur cette constatation que « [n]ous ne pensons pas encore de façon

---

13. Cf. p. 270.

assez décisive l'essence de l'agir » (LH 27). Mais s'il s'agit ici de penser l'essence de l'agir, c'est en le distinguant de l'action : bien qu'il critique l'action et qu'il remette en cause ses capacités, Heidegger parle de l'agir en son sens essentiel avec plus d'espoir.

Sur la toile de fond interprétative qu'offre l'anthropo-ontologie, Heidegger donne de l'essence de l'agir une définition plutôt passive : l'agir, en son sens essentiel, est la pensée. L'agir le plus haut est donc défini comme étant la pensée primordiale, la pensée la plus essentielle, soit la pensée de l'Être<sup>15</sup>. Cette assertion repose sur deux raisonnements en rapport à ce qui est primordial, soit en rapport à l'Être. D'abord, comme l'être humain se situe toujours déjà sur le terrain de l'histoire de l'Être et que c'est toujours l'Être qui soutient son essence, l'agir le plus haut, le plus essentiel, est l'agir en vue d'une reconnaissance de l'essence de l'Être par la pensée :

Mais de [méditer avant tout l'essence de l'être comme ce qui est digne d'être pensé] nous ne sommes capables que si, *avant* la question apparemment toujours première et apparaissant comme la seule pressante : que devons-nous faire, nous méditons celle-ci : *comment nous faut-il penser ?* Car le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir (*handeln*) signifie prêter la main (*Hand*) à l'essence de l'être, c'est-à-dire : préparer (bâtir) pour l'essence de l'être au milieu de l'étant le domaine où l'être se porte et porte son essence à la langue (T 146).

Ensuite, si « agir » signifie essentiellement « accomplir » au sens d'amener à sa plénitude une chose qui est déjà<sup>16</sup>, l'agir le plus haut signifie accomplir *ce* qui est déjà, c'est-à-dire l'Être en sa relation à l'être humain :

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, atteindre à cette plénitude, produire. Ne peut donc être accompli que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout, est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'Être à l'homme (LH 27).

---

14. La *Lettre* dit non seulement que l'Être prime quant à la relation entre l'Être et l'être humain, mais aussi qu'il prime quant à l'essence propre de l'être humain : « l'homme ne déploie son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être » (LH 57; cf. aussi 27).

15. Cf. le premier paragraphe de la *Lettre* : « La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Être à l'homme. Or toute efficacité repose dans l'Être et de là va à l'étant » (LH 29).

16. La définition essentielle de l'agir dans la *Lettre sur l'humanisme* en 1946 rejoint donc la définition essentielle du dire (comme montrer) présentée dans *Langue de tradition et langue technique* en 1962 (cf. p. 37-38).

Ces deux raisonnements s'appuient sur l'anthropo-ontologie et dans les deux cas, la reconnaissance et l'accomplissement de l'essence de l'Être se font nécessairement par la pensée puisque c'est seulement dans le langage, expression proprement humaine de la pensée et « maison de l'Être » (LH 27), que l'Être peut venir au jour « dans ce qui [était] jusqu'à maintenant non frayé » (T 146)<sup>17</sup>. C'est seulement dans le langage que l'être humain peut mettre au jour le lien essentiel et intime qu'il a avec l'Être. Parallèlement, le langage conserve à l'essence de l'être humain son ouverture à l'essence de l'Être. La pensée pointe donc directement vers la relation essentielle entre l'Être et l'être humain : « Si nous considérons la pensée comme le privilège de l'homme, nous sommes tournés vers une *coappartenance* qui concerne l'homme et l'être<sup>18</sup>. » Il faut souligner ici que l'essence de la pensée se traduit en langage *poétique* et non en langage conceptuel. Le dire poétique est premier historiquement et essentiellement car son mode d'expression est à l'image de la vérité ainsi qu'à l'image de l'essence de l'Être : il dit, tout en dissimulant. Ce qu'il manifeste peut demeurer en retrait. La vérité de l'Être peut donc être dite par le langage poétique mais non par le langage conceptuel qui prétend cerner et épuiser l'essence de ce dont il parle.

La réflexion heideggerienne sur l'essence de l'agir ramène donc au lien essentiel entre l'Être et l'être humain — c'est-à-dire qu'elle ramène à l'anthropo-ontologie — ainsi qu'au langage qui se présente comme l'instance médiatrice entre l'Être qui se cèle en se montrant et l'être humain dont l'essence est d'être une ouverture à cette vérité de l'Être. Par rapport à la situation actuelle de l'Occident à l'ère de la technique planétaire, l'agir en tant que pensée est loué par Heidegger comme étant *le pas* dans la bonne direction, ou plutôt comme étant *la seule position humaine conforme à ce qui se joue à l'ère de la*

---

17. C'est-à-dire dans une pensée qui jusqu'alors était inexprimée. Cf. LH 164-165 : « la pensée, dans son dire, porte seulement au langage la parole inexprimée de l'Être » (« *Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochen Wort des Seins zur Sprache* »).

18. Heidegger, « Le principe d'identité », p. 264.

*technique*. En 1962, Heidegger écrit que face à la technique, nous nous trouvons devant l'alternative de déterminer des fins — « qui se limitent à la seule sauvegarde de l'humain » — ou bien de méditer l'exigence qui régit aujourd'hui l'être humain — « exigence qui se situe au-dessus de l'homme, au-dessus de ses projets et de ses activités » — et d'ainsi nous rapprocher « du ressort secret de ce qui aujourd'hui, dans le monde techniquement déterminé est<sup>19</sup> ». Du fait que l'ère de la technique est une époque de l'histoire de l'Être qui est redevable à l'Être seul, Heidegger estime que pour être conforme à sa propre essence ainsi que pour correspondre à l'essence de l'époque en cours, l'être humain doit penser cette essence : il doit penser l'Être. Voilà la tâche humaine la plus haute, voire même la plus pressante, car l'être humain est resté trop longtemps éloigné de sa propre essence. Heidegger estime que depuis deux mille ans environ, l'être humain est perdu loin de son lieu essentiel, soit loin de l'essence de l'Être en tant qu'il y appartient (cf. LH 161). La tâche de penser l'Être est la plus pressante, bien qu'elle se caractérise par « l'insignifiance de son accomplir qui est sans résultat » (LH 165) et que de ce fait elle ne puisse amener de changement dans le cours des choses.

Loin de partager les caractéristiques de l'agir, l'action est un faire, un mode de production, qui résulte d'une volonté de changer certaines caractéristiques du monde de l'étant ou de le modeler selon un plan pré-établi par la raison. Elle n'est pas un laisser-être qui permettrait à l'essence des étants de se manifester librement. En tant que telle, l'action ne peut qu'être dévaluée par la critique heideggerienne de la métaphysique de la subjectivité. La critique heideggerienne de l'action est d'ailleurs bien résumée dans cette affirmation de 1949 qui souligne que « le simple vouloir et le simple faire, sur le mode de la mise à disposition, persistent dans l'hors-garde » (T 153). L'« hors-garde » étant la non-conscience de l'essence de l'Être en son lien intime à l'essence de l'être humain, Heidegger affirme que le vouloir et le faire se situent dans le domaine opposé à celui de la pensée essentielle et de la libre relation de l'essence de l'Être à l'essence de l'être humain.

---

19. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 30-31.

Les questions et réflexions sur le vouloir et le faire appartiennent au domaine désormais épuisé et clos de la philosophie occidentale : ainsi que nous l'avons vu plus tôt, Heidegger estime qu'en tant qu'elle est identique avec la métaphysique, « [l]a philosophie prend fin à l'époque présente<sup>20</sup>. » La philosophie ne peut donc que ressasser les mêmes vicissitudes. Comme le vouloir et le faire ne s'inscrivent pas dans ce qui est primordial et nécessaire à l'ère de la technique, Heidegger va avancer un faire *autre* qui soit conforme à l'essence de l'agir : c'est le faire de la pensée, celui des penseurs-poètes méditant et portant au langage l'essence de l'Être en des formes jusqu'alors inexprimées.

(ii) L'autre agir : le faire de la pensée

À son diagnostic de la fin de la philosophie, Heidegger répond en 1964 par l'interrogation suivante :

*Quelle tâche, à la fin de la philosophie, reste encore réservée à la pensée ? La simple évocation d'une telle tâche de la pensée ne peut à coup sûr que déconcerter. Une pensée qui ne pourrait être ni métaphysique, ni science ? Une tâche qui, dès le début de la philosophie et du fait même de ce début, serait fermée à la philosophie ? Et qui, à partir de là, s'en serait constamment et toujours plus, dans la suite des temps, maintenue en retrait ? Une tâche de la pensée, qui, en apparence, impliquerait l'affirmation que la philosophie ne serait pas à la hauteur de ce qui est l'affaire propre de la pensée, et en conséquence ne serait que l'histoire d'une pure et simple décadence<sup>21</sup> ?*

La fin de la philosophie ne marque pas la fin de la pensée. La pensée en son sens essentiel est conforme à l'anthropo-ontologie décrite : elle est « cette pensée qui, pensant la vérité de l'Être, détermine l'essence de l'humanitas comme ek-sistence à partir de l'appartenance de l'ek-sistence à l'Être » (LH 155). C'est cette pensée essentielle se caractérisant par sa nécessité, sa simplicité et sa non-conceptualité, qui représente un autre agir et qui définit la tâche de l'être humain à l'époque de la technique.

Heidegger estime qu'une pensée *autre* est nécessaire du fait que la philosophie a fait le tour de ses possibilités. Il est catégorique : « La pensée à venir ne sera plus

---

20. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », p. 116; cf. p. 113.

21. *Ibid.*, p. 118-119.

philosophie » (LH 173) : c'est dire que les réflexions sur les disciplines traditionnelles de la philosophie sont caduques quant à ce qui se joue à l'ère de la technique en tant qu'époque particulière de l'histoire de l'Être. C'est pourquoi l'avant-dernier paragraphe de la *Lettre* affirme que « ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde », c'est « moins de philosophie » — en tant que celle-ci s'achève aujourd'hui dans la pensée technique qu'est la cybernétique<sup>22</sup> — « et plus d'attention à la pensée » (LH 171).

C'est entre autres par sa simplicité que la pensée essentielle se distingue de la philosophie. Heidegger note dans la *Lettre* que « [l]e surprenant dans cette pensée de l'Être, c'est ce qu'elle a de simple. C'est cela justement qui nous éloigne d'elle. Car nous ne recherchons la pensée qui s'est présentée au cours de l'histoire sous le nom de "philosophie" que sous la forme de l'inhabituel, accessible aux seuls initiés » (LH 167). En tant qu'elle précède les distinctions théoriques, les mesures et le calcul, en tant qu'elle pense les « relations simples » (LH 85) qui sont au cœur de l'essence de l'être humain et de l'essence de l'Être, la pensée essentielle « laisse régner ce qu'il y a de simple en ses dimensions variées » (LH 33). Toutefois, les deux mille ans de philosophie qui ont marqué l'Occident ont masqué la pensée de la simplicité, d'où la nécessité de la déconstruction des concepts et des distinctions établis par la philosophie : le simple, la vérité, précèdent toutes ces distinctions théoriques artificielles. La pensée essentielle doit questionner « plus originellement que ne peut le faire la métaphysique » (LH 135).

La pensée essentielle, « plus rigoureuse que la pensée conceptuelle » (LH 153), ne doit donc pas se perdre dans des considérations de mesure et d'appréciation de l'étant ainsi que l'a fait la philosophie occidentale. La pensée essentielle qui se produit avant toute distinction théorique entre disciplines (comme le sont, justement, l'éthique et l'ontologie)<sup>23</sup> est pensée *de l'Être*, au sens d'un génitif subjectif et objectif (cf. LH 29, 35). C'est

---

22. Cf. *ibid.*, p. 116.

23. Cf. la *Lettre*, p. 143 : « "l'ontologie" aussi bien que l'"éthique", et avec elles toute pensée issue de disciplines, se révèlent caduques » (le contexte et la suite de ce passage suggèrent que la nature interrogative de cette phrase n'est que rhétorique et qu'il s'agit donc d'une affirmation de la part de Heidegger).

pourquoi la pensée essentielle n'a pas de résultat. Elle dit l'Être et ce faisant, elle le laisse être : voilà la simplicité sans résultat de la pensée essentielle. Par ailleurs, plutôt que d'affirmer, la pensée essentielle questionne : voilà le mode d'activité qui lui est propre.

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger présente une analyse de ce faire de la pensée en rapport à la théorie et à la praxis. Il écrit que la pensée essentielle est un faire parce qu'elle

surpasse toute contemplation, parce qu'elle se soucie de la lumière en laquelle seule une vision comme théoria peut séjourner et se mouvoir. La pensée est attentive à l'éclaircie de l'Être, lorsqu'elle insère son dire de l'Être dans le langage qui est celui de l'abri de l'existence. C'est ainsi que la pensée est un faire. Mais un faire qui surpasse d'emblée toute praxis (LH 165).

Heidegger précise plus loin : « le faire de la pensée n'est ni théorique ni pratique; il ne consiste pas davantage dans l'union de ces deux modes de comportement » (LH 167). La pensée essentielle se produit avant la distinction du théorique et du pratique (cf. LH 155) : elle précède historiquement et surpasse en profondeur cette distinction. C'est pourquoi Heidegger répond par la négative à la question de savoir si la pensée essentielle peut entraîner des conséquences pratiques : la pensée essentielle est au-delà de telles considérations. Aussi répond-il négativement au vœu de Beaufret qui dit chercher à « préciser le rapport d'une ontologie avec une éthique possible » (LH 139). Serait-il possible de compléter l'ontologie par une éthique, mieux, de dériver une éthique de l'ontologie ? La réponse négative que Heidegger apporte à cette question repose sur une analyse étymologique qui invoque le fragment 119 d'Héraclite : « la personnalité [ἦθος] de l'homme est son démon<sup>24</sup> ». Selon l'analyse que donne Heidegger de ce fragment, « ἦθος signifie séjour, lieu d'habitation » : comme « [c]e mot désigne la région ouverte où l'homme habite » (LH 145), il pointe vers le lien essentiel entre l'être humain et l'Être. Heidegger affirme que selon la signification profonde de l'« éthique », la pensée essentielle « est déjà en elle-même l'éthique originelle » (LH 151). De là cette conclusion :

« la question de la relation entre ces deux disciplines [que sont l'éthique et l'ontologie] est, dans [le] domaine [de la pensée essentielle], désormais sans fondement » (LH 155), l'ontologie étant définie ici comme ce qui pose l'étant (öV) dans son être (cf. LH 151).

Il est donc clair que pour Heidegger, la réflexion sur l'éthique ainsi que celle sur la distinction entre le pratique et le théorique n'entrent pas dans le domaine de la pensée essentielle : à l'ère de la technique planétaire, les penseurs n'ont pas à se pencher sur de telles considérations. Comme la tâche des penseurs se situe par-delà la distinction entre le théorique et le pratique, par-delà la distinction entre l'ontologie et l'éthique, Heidegger estime que ces questions inessentiels doivent être laissées aux intellectuels qui font encore de la philosophie traditionnelle plutôt que de tenir compte de la question qui se présente à la pensée de par son essence. D'ailleurs, n'était-ce pas une des grandes ambitions de la philosophie moderne que de chercher à dériver de la description théorique du réel des règles pratiques ? La pensée essentielle se situe sur un terrain radicalement étranger à de telles considérations.

Habermas juge sévèrement cet appel à un agir qui consisterait en une pensée de l'Être dénuée de prétention à un résultat. Selon lui, « la pensée philosophique de Heidegger, devenue méditation pieuse, court-circuite l'"éthique" » (JH 55). Heidegger tente toutefois de penser l'éthique, notamment dans sa *Lettre sur l'humanisme*. Mais au regard de sa critique de l'action comme affirmation d'une volonté de maîtrise de l'étant conçu comme objet extérieur à la subjectivité, Heidegger veut penser l'éthique indépendamment de la praxis. Dans la *Lettre*, il note l'importance pour les penseurs de donner tous leurs soins à « l'établissement du lien éthique » (LH 141). De quoi s'agit-il au juste ? Voici en quoi consiste la brève réflexion sur l'éthique que mène Heidegger dans la *Lettre* :

---

24. Cité in J.-P. Dumont (dir.), *Les écoles présocratiques*, p. 93. La traduction de ce fragment par Heidegger donne : « le caractère propre d'un homme est son démon » (in LH 145).

Là où l'essence de l'homme est pensée de façon aussi essentielle, c'est-à-dire à partir uniquement de la question portant sur la vérité de l'Être, mais où pourtant l'homme n'est pas érigé comme centre de l'étant [i.e. comme *subjectum*], il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le lie, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'existence à l'Être, doit vivre conformément à son destin (LH 141; nous soulignons).

Heidegger souligne donc la nécessité de règles éthiques pour l'être humain en rapport à son destin. Or, comme le destin est une dimension de l'histoire de l'Être qui n'est décidée que par l'Être, et comme l'être humain en son essence, en tant qu'ek-sistant, « a sa place dans le tout de l'être » et qu'il est de ce fait « intégré dans l'ordonnance de l'être<sup>25</sup> », ce n'est que de « l'Être lui-même [que] peut venir l'assignation de ces consignes qui deviendront pour l'homme normes et lois » (LH 163). Ainsi les *nécessaires* règles éthiques du devoir-être humain découlent-elles d'un décret de l'Être : « Le νόμος n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être » (LH 163). Heidegger souligne que sans cette injonction de l'Être, « toute loi n'est que le produit de la raison humaine » (LH 163), conclusion qui est inacceptable au regard de l'anthropologie heideggerienne. Ainsi, malgré son rejet, vers 1919, de la théologie catholique<sup>26</sup>, Heidegger semble vouloir assurer une nécessaire transcendance et universalité du fondement du lien éthique. Il reste qu'il développe très peu cette question du lien éthique et que la brève discussion qu'il en donne, souvent ambiguë, ne peut manquer de donner lieu à une série d'interrogations. Seule chose certaine : les lois du vivre-ensemble et les règles de conduite pour l'être humain ne peuvent découler que d'un décret de l'Être.

Heidegger reconnaît que la configuration de l'époque actuelle — où mondialement « l'homme de la technique » vit un « désarroi évident » tout autant qu'un « désarroi caché » qui « s'accroissent au-delà de toute mesure » — explique que le « vœu d'une éthique appelle d'autant plus impérieusement sa réalisation » (LH 141). Toutefois, au sein

---

25. Heidegger, « Le principe d'identité », p. 264.

26. À ce sujet, cf. Safranski (*op. cit.*, ch. 7), Löwith (*op. cit.*, p. 347-350) et aussi Habermas (*op. cit.*, p. 20, 47, 55) qui souligne qu'un « horizon d'expérience proprement chrétien » sous-tend la pensée de Heidegger autant en 1933 qu'en 1966.

de cette situation pressante de désarroi généralisé, d'inauthenticité<sup>27</sup> et de technicisation, et dans le cadre d'une *Lettre sur l'humanisme* qui cherche à penser l'essence de l'agir, l'éthique entre rapidement en scène pour n'en sortir que tout aussi subitement. Aux deux endroits dans la *Lettre* où il est question de l'éthique, Heidegger change rapidement de sujet en ramenant la pensée de l'Être à l'avant-plan : d'abord en page 141 (« Ne devons-nous pas épargner et consolider les liens [éthiques] existants, même s'ils n'assurent que si pauvrement encore et dans l'immédiat seulement la cohésion de l'essence humaine ? Certainement. Mais cette pénurie dispense-t-elle pour autant la pensée de se remémorer ce qui principalement reste à-penser et qui est, en tant qu'Être et avant même tout étant, la garantie de la vérité ? »), puis en page 163 (« Plus essentiel que l'établissement de règles [éthiques] est la découverte par l'homme du séjour en vue de la vérité de l'Être »).

Malgré cette éclipse d'une réflexion sur l'éthique, les propos avancés sont suffisants pour suggérer de façon succincte certaines caractéristiques plutôt floues d'une éthique pourtant reconnue comme étant nécessaire : le lien éthique doit découler de l'ordonnance de l'Être qui ne peut être reçue que par ceux qui sont à l'écoute de l'Être et qui peuvent ainsi porter au langage sa parole inédite. C'est dire que l'ordonnance de l'Être, qui peut seule dicter le lien éthique du devoir-être humain conformément à l'histoire de l'Être, serait reçue et exprimée par les penseurs-poètes accomplissant la tâche primordiale de la pensée de l'Être. L'ordonnance éthique ne peut donc être reçue que par « certains mortels », soit par les penseurs-poètes séjournant « sur la voie de l'habitation pensante et poétique » (DM § 28, 115).

### (iii) L'éthique de l'Être ?

Le portrait de cette éthique plutôt vague et incertaine soulève de nombreuses questions dont la très grande majorité, sinon la totalité, semble demeurer sans réponse de la part de Heidegger. Notamment, dans le cadre de l'anthropo-ontologie heideggerienne et de

---

27. En effet, « l'homme de la technique » est voué à « l'être-collectif » (LH 141).

l'interprétation de l'histoire de l'Être, les penseurs-poètes seraient-ils les seuls législateurs possibles ? Mais la parole de l'Être, du fait qu'elle est plus fondamentale que la pensée conceptuelle et rationnelle, ne serait-elle pas située à l'extérieur du logos ? Ce constat rappelle le reproche adressé par Herbert Marcuse à Heidegger dans une lettre datée du 13 mai 1949, dans le contexte quelque peu différent d'une appréciation historique des événements politiques de la Seconde Guerre mondiale : « Vous écrivez que tout ce que je dis de l'extermination des Juifs s'applique également aux Alliés, si l'on dit "Allemands de l'Est" au lieu de dire "Juifs". Or, en écrivant cette phrase, ne vous placez-vous pas en dehors de la dimension dans laquelle un dialogue entre hommes est encore possible — ne vous êtes-vous pas placé en dehors du *logos*<sup>28</sup> ? » Habermas critique rudement le fait que Heidegger se place volontairement en dehors du logos, en dehors de la dimension logique qui rend possible le discours rationnel. Il note que « [l]a notion de communication n'appartient pas aux concepts fondamentaux de [la] philosophie [de Heidegger]<sup>29</sup> ». Au regard de cette éclipse du logos et de cette absence de la notion de communication entre parties — la pensée essentielle ne reconnaît pas même l'importance ou la nécessité d'une telle communication pour les êtres humains à l'époque de la technique —, Habermas juge que « ce sur quoi Heidegger s'appuie face à la crise, tout comme le concept qu'il oppose à la métaphysique, n'est pas la critique mais le mythe<sup>30</sup>. » Par ailleurs, N. Tertulian affirme que par sa critique et son rejet de la pensée catégorielle, c'est « la pensée tout court<sup>31</sup> » que Heidegger met en cause, minimisant ainsi les possibilités de discours sur « la vigoureuse dénonciation des proportions prises par la manipulation du réel dans le monde moderne » et sur la « mise en cause de ses fondements », dénonciation et mise en cause auxquelles Tertulian reconnaît pourtant qu'on « ne peut que souscrire<sup>32</sup> ». C'est dans la même veine qu'Otto Pöggeler se demande si Heidegger ne parlerait pas un langage devenu impossible

---

28. Cité in JH 63-64.

29. Habermas, « Une influence majeure », p. 100.

30. *Ibid.*, p. 110.

31. N. Tertulian, « Histoire de l'être et révolution politique », p. 116.

par rapport à la situation socio-politique de l'être humain à l'époque contemporaine<sup>33</sup>. En effet, au moyen du dire poétique de l'Être, comment peut-on répondre aux défis et aux problèmes socio-politiques que pose la technique ? Si la pensée essentielle qui exprime l'injonction inédite de l'Être est située à l'extérieur du logos, saurait-elle tout de même être traduite en règles et en lois ? Dans le cas où cela serait possible, comment pourrait-elle s'adresser concrètement au commun des mortels et former des règles assez précises pour pouvoir s'appliquer aux nombreuses situations de plus en plus complexes qui se dressent entre individus et entre populations à l'ère de la technique moderne ? Et par ailleurs, qui serait à même de déterminer ceux qui sont des penseurs-poètes ouverts à l'injonction de l'Être ? Seraient-ce ces chefs que mentionne Heidegger, ceux qui assument, dans le monde de la technique planétaire, le travail de calcul, de planification, de direction et de mise en sûreté de l'étant<sup>34</sup> ? Mais ces chefs ne sont-ils pas eux-mêmes un symptôme du vide dans lequel se trouve l'ensemble de l'étant à l'ère de la technique, soit du nihilisme qui engendre l'uniformité de toutes les dimensions de l'étant ? À ce titre, et comme l'interprétation heideggerienne de l'action affirme que « toute efficience repose dans l'Être et de là va à l'étant » (LH 29), les chefs sont agis plutôt qu'ils n'agissent réellement. Ils sont mus par le cours de l'histoire de l'Être, par la forme de manifestation de l'Être qui régit l'époque en cours. Dans ses notes de 1936-1946, Heidegger note que « [l]'indignation morale de ceux qui ne savent pas encore ce qui est » (DM § 26, 108) ne peut que se tourner vers l'action des chefs alors qu'en réalité, les chefs ne sont titulaires d'aucune efficience. Celle-ci a d'abord lieu dans l'Être et de là, elle se transmet à l'étant en injonctions que ce dernier ne peut que suivre, consciemment ou non, et qui forment, il semble, la manière dont l'être humain pense sa propre essence ainsi que l'être de l'étant aux diverses époques de l'histoire de l'Être. Mais si les chefs, comme tout autre individu, ne sont pas ceux qui agissent, si c'est toujours l'Être qui agit et qui transmet son efficience aux étants, peut-on tout de même

---

32. *Ibid.*, p. 115.

33. Cf. O. Pöggeler, « Heidegger's Political Self-Understanding », p. 200.

34. Pour l'analyse des chefs que Heidegger présente, cf. DM § 26, 108.

demander aux chefs de rendre compte de leurs actions ? La pensée de l'Être n'entraîne-t-elle pas une déresponsabilisation des chefs ? Et encore, que dire de la déresponsabilisation des penseurs-poètes qui ne font, il semble, que recevoir une injonction dont l'Être lui-même a l'unique responsabilité ?

En rapport à ce constat, Habermas a certainement raison d'affirmer que dans l'optique heideggerienne, le penseur « est dispensé de toute responsabilité personnelle dans la mesure où même l'erreur commise est encore objectivement subie » (JH 55). En ce sens, la pensée essentielle est une pensée irresponsable. Ce constat de la part de Habermas vient servir l'examen sévère qu'il donne de l'attitude de Heidegger face à son engagement politique des années 1930 et à son refus de s'excuser et de changer de position après la guerre. Habermas veut relever « ce qu'il y a de symptomatique dans ce refus de changer d'avis et dans cette pratique obstinée de la dénégation » (JH 16) qui caractérisent l'attitude qu'a adoptée Heidegger par rapport à ses positions avant et pendant la Seconde Guerre mondiale. Si l'on accepte le cadre interprétatif que présente l'anthropo-ontologie heideggerienne, Heidegger pourrait n'être pas tenu responsable de son erreur politique. En général, Heidegger estime que « [l]e penseur a seulement répondu à ce qui se déclarait à lui » (QT 24) : il va sans dire que cette irresponsabilité du penseur implique des conséquences éthiques des plus risquées au regard des acquis de l'humanisme. Heidegger estime que même l'oubli de l'Être qui a dominé des siècles d'histoire de la philosophie — voire les deux derniers millénaires et plus, depuis la pensée platonicienne jusqu'à la pensée pré-heideggerienne — n'est pas dû à une quelconque inefficience humaine. En effet, en accord avec son anthropo-ontologie, Heidegger affirme que « [n]ous avons le droit de présumer que ce destin [de l'oubli de l'Être] ne repose pas sur une simple négligence de la pensée humaine, encore moins sur une moindre capacité de la pensée occidentale à ses débuts » (LH 71). Si l'Être a été oublié dès Platon, c'est qu'il s'est librement retiré, engendrant ainsi une époque particulière de son histoire. Au regard de cette interprétation, un philosophe n'est pas responsable de la pensée qu'il met au jour. Ainsi Heidegger

souligne-t-il en exemple que « [s]i depuis Platon le réel se montre dans la lumière d'idées, ce n'est pas Platon qui en est cause » (QT 24). Cette phrase est on ne peut plus claire : le penseur met en mots ce qui se présente à lui, et de cela, il n'est pas responsable<sup>35</sup>.

La discussion heideggerienne du lien éthique semble donc déboucher inévitablement sur un dirigisme éthique dont les législateurs, les penseurs-poètes à l'écoute de l'injonction de l'Être, seraient exempts de toute responsabilité. Toutefois, dans cette éthique, les caractéristiques de l'injonction, des législateurs et du lien éthique demeurent incertaines. Comme il apparaît que la pensée essentielle et l'anthropo-ontologie entraînent une éthique dénuée de la notion de responsabilité, la pensée heideggerienne en tant que critique de la rationalité, de la subjectivité et de l'action pourrait certes entraîner des conséquences politiques risquées.

Mais revenons à notre objet principal : la pensée essentielle que défend Heidegger court-circuite-t-elle donc l'éthique ? Il semblerait que la réponse varie selon que l'on se place à l'intérieur ou à l'extérieur du cadre interprétatif heideggerien. Si l'on se place à l'intérieur du cadre heideggerien, l'on voit que l'éthique est toujours présente car la pensée essentielle est l'éthique originelle en ceci qu'elle cherche à penser le lieu (ἦθος) où réside l'essence de l'être humain et que de cet ἦθος elle veut éventuellement faire découler des règles pouvant garantir le lien éthique nécessaire entre les êtres humains. En ce sens, l'éthique comme pensée essentielle est à l'écoute de l'Être qui est son centre de référence. Par contre, si l'on se place à l'extérieur de ce cadre, l'on remarque que l'éthique est dévaluée car comme la praxis, elle se situe à un niveau inférieur à celui de la pensée essentielle. En rapport à cette question, il faudrait donc distinguer entre « l'éthique originelle » et « l'éthique commune » : la première est présente dans la pensée essentielle puisqu'elle se confond étymologiquement — et donc, selon Heidegger, essentiellement —

---

35. C'est dans le même sens que Heidegger estime que la volonté de puissance n'est pas une hypothèse philosophique inventée par Nietzsche, mais plutôt une dénomination de la loi de l'époque alors en cours de l'histoire de l'Être. À ce sujet, cf. O. Pöggeler, « Heidegger's Political Self-Understanding », p. 206.

avec elle, alors que la seconde relève de préoccupations purement humaines<sup>36</sup> qui sont évacuées de la sphère de la pensée essentielle. Ainsi que le remarque Habermas, « la *Lettre sur l'humanisme* expose les raisons pour lesquelles tout jugement moral reste en dessous du niveau de la pensée essentielle » (JH 54). À l'ère technique, les valeurs morales sont « des distinctions qui n'existent plus » (DM § 26, 110) et qui ne signifient rien par rapport au mouvement de fond de l'époque de l'Être alors en cours.

De l'anthropo-ontologie heideggerienne et de la réflexion qu'elle génère sur l'action nous pouvons donc tirer sans doute deux conclusions : que la pensée heideggerienne « devenue méditation pieuse » (JH 55) d'une part court-circuite toute notion de responsabilité et d'autre part, ouvre la porte à une interprétation socio-politique dirigiste des plus imprécises, vu la multitude des questions soulevées qui demeurent sans réponse. Nul doute que Heidegger ait dû faire face à de nombreuses questions, pour ne pas dire accusations, en rapport aux répercussions politiques de sa « pensée autre ». L'interprétation heideggerienne de la modernité présente en effet un diagnostic qui ne peut manquer de soulever des réactions diverses.

D'une part, elle propose une appréciation négative de l'époque contemporaine en termes de déchéance, de perte, d'oubli et de déracinement. Ce sont là des thèmes communs à Heidegger et aux penseurs de la révolution conservatrice allemande (entre autres les frères Jünger et O. Spengler, ainsi que nous l'avons noté au premier chapitre de cette étude) qui associent Heidegger à la lecture idéologique de la modernité avancée en Allemagne lors de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Tout comme certains conservateurs allemands, Heidegger se penche sur le phénomène de la technique qui est caractéristique de l'époque contemporaine et suivant le diagnostic de déchéance qu'il donne de cette époque, il affirme l'urgence, pour la grandeur et la dignité de l'être humain, de revenir à ce qui précédait ce

---

36. Cf. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 31.

déclin<sup>37</sup>. Cela implique de revenir à un état de prémodernité, du fait que « l'homme s'est égaré dans son ascension vers la subjectivité » (LH 139).

D'autre part, l'interprétation heideggerienne de la modernité s'appuie sur une anthropo-ontologie qui affirme que l'être humain n'est le centre d'aucune efficience et que quoi qu'il fasse, il ne peut remédier à la situation actuelle ni entraîner un changement dans le cours des choses. Cette anthropo-ontologie affirme que tout est redevable à l'Être. Suivant cette pensée, l'être humain ne peut que demeurer fidèle à son essence méditative et penser l'Être en préservant le lien intime qui l'unit à sa propre essence.

En résumé, l'interprétation heideggerienne de la modernité semble nous laisser, d'une part, avec un portrait négatif et alarmiste de la situation actuelle de l'Occident aux prises avec la technique devenue autonome et, d'autre part, avec une recommandation de penser l'Être. Et encore, tout porte à croire que cette recommandation ne s'adressant qu'à « certains mortels », la cœur de la pensée heideggerienne ne s'adresserait aussi qu'à un groupe restreint d'individus.

Il n'est donc pas surprenant que de nombreuses interrogations sur les répercussions politiques de cette anthropo-ontologie soient adressées à cette pensée qui substitue au trop commun « que faire ? » le « comment penser ? » (cf. T 146) et qui suscite diverses réactions. Mais en 1966, par rapport à la raison pratique, Heidegger présente au *Spiegel* un aveu d'ignorance quant à la question du régime pouvant correspondre à l'âge technique. En effet, l'âge technique est celui du nihilisme qui engendre l'uniformité généralisée et donc l'uniformité politique. Comment un régime politique pourrait-il échapper à cette uniformité, d'autant plus qu'en tant que caractéristique essentielle de l'époque en cours, l'uniformité serait le résultat ou le signe d'une injonction de l'Être ? Suivant la logique d'une telle injonction, Heidegger estime que tous les régimes politiques du XX<sup>e</sup> siècle répondent de cette uniformité : communisme, démocratie, totalitarisme national-socialiste. Mais puisque

---

37. Pour faire écho à Habermas, notons que cette interprétation est symbolique d'un horizon d'expérience chrétien.

toute volonté et toute action humaine demeurent dans l'« hors-garde », il semble que seul un régime politique dont la forme et les règles découleraient d'une injonction de l'Être pourrait éventuellement correspondre à l'époque actuelle de l'histoire de l'Être qu'est l'ère de la technique. Tout régime institué par une volonté humaine ne saurait jamais correspondre à ce qui est réellement. Au vu de la minimisation de l'efficace humaine et de la déresponsabilisation des penseurs et des chefs, l'on peut même se demander si l'être humain peut prétendre instaurer de lui-même un régime politique. Mais un régime institué d'après l'injonction de l'Être et non d'après un plan ou une volonté humaine, une telle chose est-elle possible ? Par ailleurs cette question ne nous ramène-t-elle pas aux interrogations soulevées plus haut et que la pensée heideggerienne laisse sans réponse ? Suite à de telles interrogations tortueuses, il serait certes plus simple, pour le penseur, d'affirmer ne pas savoir quelle forme politique pourrait convenir à l'ère technique, plutôt que de s'aventurer sur le terrain incertain formé par les hypothèses que l'anthropologie rend plausibles.

L'interprétation de l'aveu d'ignorance de la part de Heidegger qu'a donnée Reiner Schürmann va en ce sens. Schürmann avance que l'aveu d'ignorance de Heidegger est nécessaire vu la particularité du moment présent de l'histoire de l'Être. Nous avons vu que dans ses notes de 1936-1946, Heidegger estime que l'époque en cours est un long intervalle entre l'époque de l'achèvement de la métaphysique (ayant pris fin avec Nietzsche) et la nouvelle époque de l'Être qui est à venir. Schürmann affirme que selon Heidegger, aux moments de *transition époquale* (telle que l'est l'époque actuelle), il ne peut qu'y avoir ignorance quant au principe de l'agir (cf. RS 358). La transition époquale signe la déconstruction et la fin des anciens principes alors qu'un nouveau principe, qu'un nouvel ordre, n'est pas encore né. C'est en ce sens qu'à l'époque de transition, l'agir est « anarchique » (RS 357), d'où la conclusion que tire Schürmann : « L'époque de transition amènerait donc à la présence les mots, les choses et les actions de telle manière que leur interaction publique soit irréductible à toute systématité » (RS 359).

Quant à ce diagnostic de transition époquale, Heidegger et E. Jünger se rejoignent. En 1981, Jünger s'est exprimé en ces termes : « Nous vivons aujourd'hui une étape de transition, entre deux immenses moments de l'Histoire, comme c'était le cas au temps d'Héraclite. Celui-ci se trouvait entre deux dimensions : d'un côté il y avait le mythe, de l'autre l'Histoire. Et nous, nous nous trouvons entre l'Histoire et l'apparition de quelque chose de tout différent<sup>38</sup> ». Jünger présente alors un aveu fort révélateur : « quant à moi, je me garderai bien de me risquer à formuler une éthique qui correspondrait à la figure du Travailleur. Mieux vaut se taire à ce sujet...<sup>39</sup> ». L'interprétation de Schürmann sur la nécessaire ignorance quant à l'agir qui caractérise les moments de transition époquale, fait ainsi réellement écho aux propos de Jünger.

Aurait-il été plus sage pour Heidegger de présenter une affirmation semblable à celle de Jünger ? Plutôt que de subtilement distinguer entre ce que nous avons appelé l'éthique originelle et l'éthique commune, il aurait été plus prudent pour Heidegger de ne pas se risquer à *suggérer* une éthique correspondant au cours de l'histoire de l'Être pour n'en rester qu'au stade incomplet, et donc philosophiquement et politiquement risqué, de la simple suggestion. Car c'est bien là ce qu'a fait Heidegger lorsqu'il a suggéré, bien que de façon elliptique et floue, une éthique humaine fondée sur la révélation, ou la manifestation, de l'Être. Nul doute, toutefois, que les propos de Jünger, comme ceux de Heidegger, soulèvent des interrogations. Il reste qu'en suivant les dimensions de la pensée heideggerienne que nous avons étudiées (l'anthropo-ontologie, l'interprétation de l'agir comme pensée, la critique de l'action, la pensée essentielle comme pensée de l'Être, l'éthique originelle comme pensée de l'Être, l'Être comme source de toute efficence) et

---

38. E. Jünger, « Le Travailleur planétaire », p. 149. Selon Safranski, Heidegger estimait que cette transition époquale entre deux moments de l'histoire caractérisait l'époque de Hölderlin : « Pour Heidegger, la grandeur de Hölderlin tient précisément à ce qu'il a vécu à la charnière entre deux époques, en un temps où les dieux anciens avaient disparu mais où les dieux nouveaux n'étaient pas encore apparus » (p. 408). Safranski note que « Heidegger a l'impression d'avoir vécu la même chose que Hölderlin » (p. 409).

39. « Le Travailleur planétaire », p. 148.

qu'en se plaçant à l'extérieur du cadre d'interprétation heideggerien<sup>40</sup>, nous pouvons certainement affirmer à la suite de Habermas que « la pensée philosophique de Heidegger, devenue méditation pieuse, court-circuite l'«éthique» » (JH 55).

Nous avons montré dans ces quelques pages qu'il y a, sur la base de l'anthropo-ontologie heideggerienne, une éclipse de la réflexion sur l'éthique dans la pensée essentielle. De façon à compléter notre thèse sur l'évacuation du politique dans le cadre de la réflexion heideggerienne sur la technique, nous devons maintenant examiner quelques questions quant au lien entre la réflexion sur la technique, à la pensée essentielle et aux propos de Heidegger sur la modernité politique.

### **III. Technique et politique : bilan**

Dans ce chapitre, nous avons présenté l'anthropo-ontologie qui sous-tend l'interprétation heideggerienne de la technique et de la modernité et nous avons relevé la répercussion éthique de cette anthropo-ontologie. Pour conclure, nous voulons maintenant examiner la question de l'évacuation du politique comme telle, au moyen d'un bilan des rapports entre technique et politique dans la pensée du second Heidegger. Pour ce faire, nous nous pencherons sur deux questions dont les réponses, en plus de résumer le chemin parcouru dans les trois chapitres de notre étude, devraient montrer le lien entre technique et politique, que nous avons voulu éclairer par la présente étude.

(i) Étant donné que la pensée essentielle, la pensée de l'Être, ne doit pas se préoccuper de questions d'ordre éthique (au sens commun), moral et politique, pourquoi la pensée essentielle telle que Heidegger la pratique mène-t-elle une réflexion sur l'éthique au

---

40. Et en n'entendant pas, bien sûr, l'éthique au sens heideggerien de « pensée essentielle » comme éthique

sens commun, sur les préoccupations morales ainsi que sur des questions de pensée politique telle que celle de l'essence des régimes politiques ? Au regard des caractéristiques de la pensée essentielle, pourquoi la réflexion de Heidegger passe-t-elle par une appréciation de la modernité politique et de la technique ?

Pour la pensée essentielle qui se tourne vers la vérité et l'essence de l'Être, il est nécessaire de réfléchir aux diverses époques de l'histoire de l'Être en tant qu'elles sont diverses manifestations de la vérité de l'Être. L'essence de l'Être peut être comprise à la lumière des diverses époques de sa manifestation ou de son retrait. Aussi un « savoir large et essentiel » ne peut-il « procéder que de la pensée tournée vers l'histoire de l'être » (DM § 11, 94-95).

Or, d'une part, suivant la conception heideggerienne de l'histoire de l'Être, la modernité et la technique correspondent à une époque particulière de cette histoire : tout comme la métaphysique occidentale, elles appartiennent à cette histoire. La pensée essentielle doit donc questionner l'essence de la tradition (soit de la métaphysique occidentale, de Platon à Nietzsche) et de l'époque en cours (soit l'ère de la technique), qui s'inscrivent dans l'histoire de l'Être, d'où l'interprétation heideggerienne de l'histoire de la métaphysique occidentale, de la modernité et de la technique.

D'autre part, vu le lien essentiel entre l'Être et l'être humain, l'histoire de l'Être est marquée par la relation de l'être humain à l'Être, soit par la manière dont l'Être a été ou non porté au langage par la pensée humaine à travers l'histoire. En ce sens, l'histoire de la pensée, qui pour un temps — de Platon à Nietzsche — fut celle de la philosophie, s'est tissée en parallèle de l'histoire de l'Être. L'histoire de la pensée témoigne donc du fait que l'Être s'est manifesté en son retrait ou en sa présence de diverses manières, des présocratiques à Nietzsche, en passant par les étapes majeures qu'ont marquées les pensées de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Hegel. L'étude de la tradition — donc de l'histoire

---

originelle, comme  $\tau\theta\omicron\varsigma$ , ou lieu, de l'Être.

de la pensée — en rapport à l'histoire de l'Être, mène elle aussi à un savoir essentiel quant à la vérité de l'Être.

La pensée essentielle doit donc passer par l'étape d'une réflexion sur l'essence de la modernité en tant que cette dernière est un moment de l'histoire de l'Être. En fait, la pensée essentielle *révèle* l'essence de la modernité que celle-ci ignorait du fait qu'elle ne pensait pas ses propres origines et son propre fondement à la lumière de la question de l'Être. Mais selon la logique de l'anthropo-ontologie, cette ignorance de sa propre essence n'est pas le fait de la pensée moderne : cet oubli, cette ignorance, est redevable à l'Être. C'est l'Être qui, à l'époque moderne, s'est retiré et est demeuré voilé. Lors de l'intervalle qu'est l'époque contemporaine et qui marque la fin de la philosophie et le début d'une pensée autre, il est donc nécessaire pour la pensée de questionner l'essence de la modernité et de l'époque en cours. C'est là questionner l'essence d'une manifestation particulière de l'Être et montrer que la détermination métaphysique de l'être humain comme subjectivité, qui va de soi à l'époque contemporaine, est en fait bien loin de l'essence profonde de l'être humain comme appartenance à l'Être.

C'est pour ces raisons que la pensée essentielle telle que la pratique Heidegger passe par une appréciation de l'époque contemporaine. L'interprétation heideggerienne de la technique moderne repose sur une critique de la modernité instituée par la métaphysique de la subjectivité. Par suite, la critique des fondements de la modernité entraîne nécessairement une critique de la modernité politique instituée sur ces mêmes fondements.

(ii) La pensée essentielle doit donc passer par une appréciation de la modernité politique et de l'époque contemporaine en tant qu'ère technique. Mais pourquoi la réflexion politique dans la pensée heideggerienne est-elle négative et marginale ? Cette question en contient deux. D'abord, pourquoi la pensée du politique est-elle *marginale*, c'est-à-dire pourquoi le politique ne fait-il pas plus l'objet de la pensée essentielle ? Cette question va nous permettre de préciser le sens que prend l'évacuation du politique du domaine de la

pensée. Ensuite, pourquoi la pensée du politique n'apparaît-elle chez le second Heidegger que négativement sous forme d'une *critique* de la modernité politique ?

Examinons d'abord la première question. Nous estimons que la réflexion politique chez Heidegger est marginale car il y a chez lui une évacuation du politique du domaine de la pensée. Nous entendons par cela ce double fait que, d'une part, la question politique ne prend pas place dans le champ de réflexion qui se présente à la pensée essentielle et que d'autre part, l'anthropo-ontologie heideggerienne court-circuite la possibilité de penser le politique.

Trois raisons expliquent que la question politique ne se présente pas à la pensée essentielle comme digne d'être pensée. (i) D'abord, elle n'est pas la question qui préoccupe la pensée : ainsi que nous l'avons vu plus haut, la question primordiale pour la pensée est la question de l'Être et la réflexion sur le lien entre l'essence de l'Être et l'essence de l'être humain. Par rapport à cela, la question politique qui s'intéresse à la forme et à l'organisation des liens éthiques apparaît comme une question qui ne touche que des considérations humaines purement pratiques<sup>41</sup> et de ce fait superficielles. (ii) C'est ce qui nous amène à la seconde raison : la question politique, se préoccupant de l'éthique (au sens commun) et de la distinction entre la théorie et la praxis, se situe à un niveau inférieur à celui de la pensée essentielle qui, ainsi que nous l'avons vu, précède toute distinction entre disciplines et surtout toute mise en forme rationnelle et conceptuelle. Vu son niveau de réflexion, le politique ne présente pas de ressources nous permettant de poser les questions essentielles qui se situent au-delà de la distinction entre le théorique et le pratique. (iii) Enfin, comme la réflexion politique demeure à ce niveau de réflexion, elle peut éloigner le penseur des questions essentielles, voire le détourner du vrai problème. Celui qui s'intéresse aux questions de pratique et d'éthique au sens commun risque de voir sa

---

41. Cf. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 31. Rappelons que Heidegger souligne ici qu'il ne faut pas se dérober à l'exigence de l'Être, « qui s'exprime dans le caractère propre de la technique

réflexion essentielle minée par les concepts et les catégorisations de la réflexion politique. Cela semble être l'appréciation que Heidegger a donnée de sa période du rectorat. Pendant un certain temps, il se serait éloigné des questions essentielles pour réfléchir aux dimensions politiques des questions qui l'intéressaient — entre autres : l'essence du savoir, la particularité de ce qui est allemand, la particularité essentielle de l'Occident, le nihilisme. Ainsi qu'il l'affirme lui-même, il aurait ainsi « renoncé au métier proprement dit de penser, en faveur d'une action en tant qu'administrateur » (R 86), s'égarant de ce fait dans la sphère de considérations qui ne sont pas le propre du penseur.

L'évacuation du politique revêt donc un triple sens (le politique n'est pas *la* question; le politique est inférieur aux questions essentielles et de ce fait impuissant à les poser; le politique peut détourner de l'essentiel) en vertu duquel la réflexion politique est évacuée du domaine de la pensée essentielle. La réflexion politique demeure certainement l'affaire de la philosophie, mais celle-ci est terminée : ses possibilités sont épuisées et elle ne peut que ressasser sans cesse les mêmes concepts et poser ainsi les mêmes questions inessentiels. C'est dire que le politique ne peut que revêtir des formes déjà rencontrées dans l'histoire. N'étant pas l'affaire de la pensée, le politique est laissé aux intellectuels et aux philosophes qui poursuivent dans la voie d'une discipline achevée et caduque au regard de ce qui se joue à l'ère technique en tant qu'époque en cours de l'histoire de l'Être.

Outre ce fait qu'il ne prend pas place dans le champ de réflexion qui se présente à la pensée essentielle, le politique est évacué du domaine de la pensée parce que l'anthropologie heideggerienne court-circuite la possibilité de penser le politique. En effet, suivant l'anthropologie passive que nous avons décrite plus haut et qui est déterminée par l'ontologie, et au vu du destin inscrit dans l'histoire de l'Être, comment, dans ce cadre philosophique, penser sérieusement et de façon responsable le politique et l'éthique ? Ainsi que nous l'avons souligné, l'anthropologie de Heidegger sous-tend sa critique de la subjectivité et de la volonté, tout comme sa distinction entre l'agir et l'action qui aboutit en

---

moderne », « en nous retranchant dans d'impuissantes déterminations de fins qui se limitent à la seule

une minimisation et en une dévalorisation de l'efficace de l'action. Le refus de penser la distinction entre le théorique et le pratique, ou plutôt, le fait de tout ramener à une éthique originelle qui se situe au-delà de cette distinction et au-delà du logos, empêche Heidegger de penser le politique. Comment penser le politique s'il est admis, d'une part, que la volonté et l'action ne participent pas de l'essence de l'être humain et, d'autre part, que la distinction entre théorie et praxis ne rend pas compte de la grandeur et de la dignité propres à l'être humain ? Cette interrogation relance la question soulevée par Ferry et Renaut en rapport à la dévalorisation de la démocratie qui découle de la critique heideggerienne de la modernité : « comment penser la démocratie sans imputer à l'homme ce minimum de volonté et de maîtrise que Heidegger lui refuse parce que volonté et maîtrise, en quelque sens qu'on les prenne, contiendraient déjà en germe l'univers de la technique conçu comme "volonté de volonté" ? » (FR 42). Comment penser la démocratie dans le cadre de l'anthropo-ontologie heideggerienne ? Comment penser le politique en rapport à l'Être ? En fait, et cela pourrait servir de réponse à cette question de Ferry et Renaut, il semblerait, ainsi que nous l'avons discuté précédemment, que la critique heideggerienne des fondements de la modernité appuyée sur son anthropo-ontologie ne puisse trouver un aboutissement politique que dans une forme de direction totalitaire dont les caractéristiques, outre qu'elles découleraient d'une injonction de l'Être, demeurent vagues et incertaines. Mais chez Heidegger, comme nous l'avons déjà vu, la question de l'essence du devoir-être et du lien éthique, ainsi que des formes que ceux-ci devraient prendre, n'est qu'esquissée : elle est loin de faire l'objet d'un examen sérieux et profond. La question éthique reste donc en plan, vraisemblablement du fait que le politique est évacué du domaine de la pensée comme ne faisant pas partie du domaine de réflexion primordiale et du fait que l'anthropo-ontologie court-circuite la possibilité de l'éthique et le politique.

---

sauvegarde de l'humain ».

Passons maintenant à la seconde question : la pensée du politique n'apparaît chez le second Heidegger que négativement sous forme d'une *critique* de la modernité politique, car Heidegger examine les formes modernes du politique au regard d'une critique de la modernité instituée sur la métaphysique de la subjectivité. La critique heideggerienne de la métaphysique de la subjectivité entraîne la critique de la volonté. Heidegger soutient que l'ordre de la volonté — l'ordre de l'action, c'est-à-dire de la prétention humaine à la maîtrise et au contrôle de l'étant — rend aveugle à l'ordre du destin qui, en tant qu'il est en rapport direct à l'histoire de l'Être, prime sur toute volonté humaine<sup>42</sup>. Or, tout régime politique contemporain est institué sur l'ordre de la volonté humaine : les formes modernes du politique reposent sur la subjectivité, d'où la possibilité de leur critique en fonction de la remise en cause heideggerienne du subjectivisme. Par ailleurs, en tant qu'ils sont institués sur l'ordre de la volonté, les divers régimes politiques modernes ont la même essence : ils sont tous une forme du nihilisme (soit du vide loin de l'Être, ainsi que nous l'avons discuté au premier chapitre de cette étude) qui engendre l'uniformité généralisée et donc l'uniformité politique. Une seule et même direction du vouloir caractérise les régimes politiques à l'ère technique : ils sont tous engagés dans une lutte pour la domination planétaire des ressources, à l'Est comme à l'Ouest. Ainsi, tout régime politique n'est qu'une forme parmi d'autres d'une même volonté de maîtrise de l'étant, d'où l'uniformité métaphysique des systèmes politiques. Comme seul l'Être crée des distinctions essentielles, dans le vide loin de l'Être — soit dans le nihilisme qui caractérise l'ère technique, tout n'est qu'uniformité, laquelle « est aussi éloignée de la simplicité des origines que l'inessence l'est de l'essence » (DM § 22, 103).

---

42. Cette distinction que marque Heidegger entre l'ordre de la volonté et l'ordre du destin était déjà présente dans le Discours de rectorat. Le Discours affirme que le peuple allemand, pour rejoindre son destin, doit se vouloir en tant que peuple spirituel ainsi qu'il doit vouloir l'essence de la connaissance (de la « science ») afin que dans le présent advienne une irruption du commencement de la pensée, marqué d'une grandeur et d'une dignité que le présent a perdues (cf. DR 91, 94, 96, 97). Il va sans dire que la critique du volontarisme qui survient vers la seconde moitié des années 1930 s'éloigne du ton du Discours. Nous voyons là le signe d'un revirement dans la pensée heideggerienne dû à une déception politique, ainsi qu'il en a été question au chapitre précédent. Sur le lien entre volonté et destin, cf. aussi « Dépassement de la métaphysique », § 10.

Ainsi, sur le fondement de l'anthropo-ontologie heideggerienne, la critique de la subjectivité, et par suite la critique de la volonté, entraînent la critique de la modernité instituée sur la métaphysique de la subjectivité, et donc aussi la critique de la modernité politique dans laquelle aboutit cette métaphysique. Par ailleurs, vu l'évacuation du politique du domaine de la pensée, cette critique de la modernité politique est peu développée par la pensée essentielle.

Toutefois, il ne semble pas aller de soi que la pensée essentielle et l'interprétation de l'histoire en tant que succession d'époques de l'Être doivent entraîner une interprétation négative de l'époque contemporaine. C'est ce que Habermas a souligné en montrant que dans la pensée de Heidegger « se serait instaurée, à partir de 1929 environ, une *idéologisation* de la théorie<sup>43</sup> » (JH 25). Habermas veut montrer qu'il y a à l'œuvre dans la pensée de Heidegger un pathos idéologique dont les thèses ne sont jamais soumises à un examen objectif. Ce pathos reprendrait les impulsions idéologiques qui étaient courantes dans le climat intellectuel allemand de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Habermas note que « [l]e pathos du nihilisme héroïque rapproche Heidegger de ces "révolutionnaires conservateurs" que sont Spengler, les frères Jünger, Carl Schmitt et les membres du groupe *Tatkreis* » (JH 23). Comme cette appréciation négative de l'époque contemporaine n'est pas soumise à l'argumentation et à la vérification scientifique, Habermas estime que la pensée heideggerienne consiste en un amalgame d'éléments objectifs et idéologiques qui marque « la rupture du lien existant entre la pensée philosophique et le travail égalitaire de la science » (JH 71). La pensée du second Heidegger ne serait plus philosophie (ce que Heidegger lui-même reconnaît d'ailleurs), mais bien piété, méditation, poésie, le tout formé d'impulsions idéologiques mêlées à un « recours mythologisant à l'archaïque » (JH 27) et basé sur un « horizon d'expérience proprement chrétien » (JH 20). D'autre part, Habermas estime que pour l'appréciation heideggerienne de l'époque contemporaine, la

présence d'éléments idéologiques dont l'acuité n'est nulle part questionnée aurait été décisive au regard du fait que Heidegger s'est toujours plus intéressé aux dimensions abstraites de l'historicité (du *Dasein* ou de l'histoire de l'Être) qu'aux structures concrètes de l'histoire réelle :

le fait de négliger les structures de la vie sociale ne pouvait manquer d'affecter l'utilisation que Heidegger allait faire par la suite des interprétations de l'histoire contemporaine alors en vogue, en omettant de les passer au crible des sciences sociales. Plus l'histoire réelle s'effaçait derrière « l'historicité », plus il était facile pour Heidegger de faire un usage à la fois naïf et prétentieux de certains diagnostics du présent qu'il reprenait *ad hoc* (JH 13).

Si Heidegger estime que l'époque contemporaine consiste en une déchéance ou en une perte, c'est toujours en rapport à l'Être et au lien entre son essence et celle de l'être humain. Un texte tardif de Heidegger qui ne fait que quatre pages, « *Der Fehl heiliger Name* » (1974), résume bien ce diagnostic. Heidegger estime qu'à l'époque actuelle, qu'il définit encore comme étant l'époque technique (« *the technological age*<sup>44</sup> »), le sacré nous fait défaut alors que nous en avons besoin, d'où le titre du texte. Ce défaut ou ce manque de sacré est associé à l'oubli de l'Être<sup>45</sup> et il caractérise en propre l'époque actuelle de la pensée qui persévère plus que jamais dans cet oubli. Pire, de par sa tendance à n'être que représentationnelle et méthodique, l'époque actuelle de la pensée persévère dans l'inconscience du défaut de sacré : elle ne voit pas que le défaut de sacré la détermine. De ce fait, l'ère technique persévère dans la voie de l'oubli de l'Être. À l'être humain de cette ère est donc refusée la possibilité d'entrer dans la voie de ce qui sauve du danger de la technique moderne :

Were the technological age capable of experiencing the power of the Exposition (*das Gestellnis*) which determines it in such a form that it became apparent how—namely, in

---

43. Habermas suit en cela la thèse d'Otto Pöggeler. Cf. principalement O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, publié en français sous le titre *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'Être* (trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967).

44. Heidegger, « The Want of Holy Names », p. 264.

45. Le lien entre le sacré, le divin et l'Être était déjà présent dans la *Lettre sur l'humanisme* : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité » (LH 135).

a distorted way—this “want” [*Fehl*] rules it, then the being-open (*das Dasein*) of man would be allotted participation in the open Region (*die Gegend*) of the saving<sup>46</sup>.

L’oubli de l’Être et le défaut de sacré ont donc un double sens : ils sont oubli et manque au sens où le sacré et la pensée de l’Être manquent à la pensée actuelle lors de l’époque de la technique; mais aussi, ils sont oubli et manque au sens où cet oubli et ce manque sont le destin de l’ère technique, c’est-à-dire qu’ils sont le destin du lieu (de la clairière) de l’Être à l’époque actuelle<sup>47</sup>. Le destin de l’Être étant entendu comme dévoilement de l’Être et la clairière de l’Être comme ἀλήθεια — comme vérité en tant que dévoilement et cèlement —, le défaut de sacré est donc le dévoilement de l’Être, à l’époque actuelle de la vérité de l’Être (soit à l’ère technique), lequel se montre tout en se refusant.

« The Want of Holy Names » synthétise la pensée que Heidegger a développée plus longuement dans de nombreux textes auxquels nous avons fait référence au cours de la présente étude. Dans cette pensée, si l’époque contemporaine est appréciée en termes négatifs, c’est en rapport à la perte qui la caractérise : l’ère technique est l’époque de l’oubli de l’oubli de l’Être, de l’oubli du défaut de sacré, soit, par extension, de l’oubli de l’essence de l’être humain. Heidegger estime que l’oubli du retrait de l’Être est la détresse suprême. L’ère technique est l’époque qui persévère le plus dans la voie de l’oubli de l’Être : c’est l’époque à laquelle il risque d’être refusé à tout jamais à l’être humain d’entrer dans la voie du salut.

En rapport à la double interrogation formulée plus haut, d’une part, la pensée heideggerienne répond donc elle-même à la question de savoir pourquoi la pensée essentielle doit passer par une appréciation de l’histoire de la pensée ainsi que de l’essence de la modernité et de l’époque contemporaine. De là la réflexion heideggerienne sur ces deux caractéristiques essentielles de la modernité que sont la technique et les formes

---

46. Heidegger, « The Want of Holy Names », p. 264.

47. Cf. *ibid.*, p. 265 : « “the oblivion of Being” [...] is in truth the name for the destiny of the Clearing (*Lichtung*) of Being ».

modernes du politique ou du lien éthique. La pensée essentielle veut mettre à jour et questionner les fondements sur lesquels repose la pensée moderne, d'où les analyses heideggeriennes du cartésianisme, du *subjectum* comme nouvelle forme de l'ὄποκείμενον, de la métaphysique de la volonté, de l'idée platonicienne, etc. Mais d'autre part, il ne semble pas nécessaire que cette pensée essentielle doive aboutir à une appréciation négative de l'époque contemporaine et de la modernité qui l'a instituée, ainsi qu'à un rejet en bloc des fondements de cette modernité en vue d'un retour aux origines, à l'âge d'or qui précéderait la modernité. Il s'agirait donc là d'un choix interprétatif fait en fonction de l'interprétation « *seinsgeschichtlich* », choix interprétatif qui, ainsi que le souligne Habermas, n'est lui-même pas discuté et questionné par Heidegger. Par ailleurs, ce choix interprétatif d'une appréciation négative de l'époque contemporaine s'inscrit tout à fait dans le courant idéologique de la pensée allemande antimoderniste de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, la nécessité pour la pensée essentielle de passer par une appréciation de la modernité, et donc de la technique et de la modernité politique, est démontrée par l'argumentation de la pensée essentielle, alors que la nécessité pour cette pensée de déboucher sur une appréciation négative de la technique et de la modernité politique ne l'est pas. Il s'agit là bien sûr d'un jugement de valeur, d'un choix interprétatif, mais d'un jugement et d'un choix que la pensée qui questionne, la pensée essentielle, ne semble pas avoir remis en question. L'a-t-elle même reconnu comme tel ?

Outre le fondement idéologique de l'appréciation négative de la modernité<sup>48</sup>, un autre facteur décisif n'est pas remis en question par la pensée heideggerienne et par la pensée essentielle : l'anthropo-ontologie. Dans cette « pensée autre » que présente la réflexion heideggerienne sur la technique moderne, où celle-ci est la détermination essentielle de l'époque en cours de l'histoire de l'Être, l'anthropo-ontologie est le *factum*

---

48. La question du pathos idéologique qui traverserait la pensée de Heidegger n'est pas proprement l'objet de notre travail et mériterait en soi un examen approfondi, que nous ne pouvons malheureusement pas mener dans les limites de la présente étude. Cette question a été examinée entre autres par Habermas, mais aussi par J.-M. Palmier, R. Safranski et O. Pöggeler.

premier, indépassable, qui entraîne l'évacuation du politique du domaine de la pensée. L'anthropo-ontologie est le sol profond dans lequel la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique prennent racine.

Suivant ce bilan des liens entre technique et politique, nous pouvons tirer une double conclusion. La réflexion heideggerienne sur la technique, en tant qu'elle trouve son fondement conceptuel dans l'anthropo-ontologie, évacue le politique du domaine de la pensée et court-circuite la possibilité de penser l'éthique au sens commun. C'est là la critique implicite de la modernité politique. Mais en même temps, elle avance les éléments d'une pratique politique incertaine dénuée de notion de responsabilité et axée sur une organisation autoritaire des liens humains par ceux étant à même d'entendre et de répondre à l'injonction de l'Être. En fait, il semble que ce ne soit pas seulement la pratique politique qui soit floue : le diagnostic de l'époque en cours tel que formulé par Heidegger — ainsi que nous l'avons décrit au premier chapitre de notre étude — n'est-il pas lui-même ambigu ? Nous avons noté qu'il semble y avoir deux possibilités d'interprétation de ce diagnostic. En effet, lorsqu'il affirme que le dépassement de la métaphysique — et donc la nouvelle époque de l'Être — se situe par-delà l'ère de la technique moderne, Heidegger suggère-t-il qu'il faille pousser à bout la technique — indiquant de ce fait un possible socio-politique apparenté aux descriptions de Jünger dans *Le Travailleur* —, ou bien ne présente-t-il par là qu'une constatation d'un mouvement historial inscrit dans le destin de l'Être et qui, de ce fait, se produira nécessairement ? Au regard de l'anthropo-ontologie que nous avons décrite, nous croyons que si Heidegger estime qu'il faille aller au bout de la technique pour dépasser la métaphysique et aller ainsi vers la nouvelle époque de l'histoire de l'Être, cela n'est qu'une constatation de fait et non l'expression d'un possible socio-politique<sup>49</sup>. Selon Heidegger, en effet, l'être humain ne peut amener de changement dans

---

49. D'ailleurs, O. Pöggeler estime que pour Heidegger, la mobilisation totale est une perversion de la tâche de l'être humain à l'ère de la technique : « The mobilization of all energies toward the struggle for world domination had always been for [Heidegger] a disastrous perversion of the task at hand » (« Heidegger's

l'ordre des choses. Ainsi qu'il l'a écrit en 1949 : « La technique, dont l'essence est l'être lui-même, ne se laisse jamais surmonter par l'homme. Car cela voudrait dire alors que l'homme serait le maître de l'être » (T 144). Du reste, le fait que chez Heidegger les déterminations de la pratique politique suggérée, ainsi que du diagnostic de l'époque en cours avancé, soient incertaines, pourrait être redevable à ce qu'a bien remarqué Habermas, soit la présence, dans la pensée heideggerienne, d'éléments idéologiques non questionnés par le penseur.

Bien que Heidegger décrive une tâche essentielle pour l'être humain à l'époque de la technique, il reste qu'il n'y a pas de tâche dédiée au commun des mortels quant à ce qui se joue à cette époque de crise diagnostiquée par Heidegger. En effet, la pensée essentielle ne conduit que « certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique » (DM § 28, 115). Ce ne sont que les penseurs qui ont aujourd'hui une tâche immense de réflexion, de méditation et de poésie. Par contre, ces mêmes penseurs n'ont qu'une responsabilité minime, pour ne pas dire inexistante, par rapport à leurs décisions (en ont-ils même à prendre ? Heidegger est loin de nous l'indiquer) et aux répercussions éthico-politiques de l'injonction de l'Être qu'ils portent au langage.

Il semble clair, dès lors, que selon Heidegger, la source du sens pour l'individu ne se trouve ni dans la vie sociale, ni dans le lien éthique qui demeure quasi-indéterminé. Plutôt, la source du sens pour l'individu se trouve dans la reconnaissance de l'essence propre de l'être humain en son lien à l'Être; et de cette relation entre l'être humain et l'Être, il semble difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer des règles claires pour l'agir humain et le vivre-ensemble des individus à l'ère de la technique moderne. Ainsi, vu l'évacuation intrinsèque du politique du domaine de la pensée par l'anthropo-ontologie heideggerienne, peut-être aurait-il été plus prudent pour Heidegger de se taire, ainsi que le fit Ernst Jünger<sup>50</sup>, plutôt que de s'aventurer sur le terrain risqué d'une discussion de la

---

Political Self-Understanding », p. 203). Il ne s'agirait donc pas, dans l'optique de Heidegger, de pousser à bout la technique dans le sens d'une participation quelconque à la mobilisation totale.

50. Cf. « Le Travailleur planétaire », p. 148.

configuration éthique d'une pensée qui se veut et se fait plutôt poésie méditative que réflexion philosophique — au sens classique (et, selon Heidegger, obsolète) du terme.

Enfin, au diagnostic heideggerien de l'époque contemporaine ne se joint aucun outil pour l'action des êtres humains en société, aucune injonction politique ou morale, sinon celle, pour le commun des mortels, de tenter de s'ouvrir à l'Être et celle, pour le penseur, de porter au langage poétique l'injonction de l'Être. Sur les éventuelles formes éthique et politique de cette injonction de l'Être, nous ne pouvons — ainsi que nous l'avons fait — que poser des questions auxquelles la pensée heideggerienne n'apporte pas de réponse.

## Conclusion

L'examen de textes de Heidegger écrits entre 1933 et 1974 aura montré trois faits : (i) que Heidegger a développé une conception élaborée de l'essence de la technique moderne; (ii) que malgré son retrait de la scène politique en 1934, Heidegger a disséminé des affirmations politiques dans divers textes, avançant ainsi une pensée du politique; (iii) qu'il y a un lien entre la réflexion sur la technique et cette pensée du politique. Ces trois faits ont en outre été précisés par ce triple constat : (i) que la réflexion heideggerienne sur la technique moderne s'est faite en deux temps, dont le premier recouvre la période allant de la seconde moitié des années 1930 à la fin des années 1940 et dont le second débute en 1949; (ii) qu'entre 1933 et 1966 se remarque un revirement du jugement politique de Heidegger expliqué par une déception philosophique vécue dès la seconde moitié des années 1930; (iii) que suite au revirement du jugement politique, la raison pratique et le politique sont évacués du domaine de ce qui est à penser *et à faire* à l'ère de la technique moderne. C'est à la lumière de ce triple constat que nous avons posé la question guidant la présente étude : comment est-il possible de comprendre le lien entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique telle que celle-ci fut exprimée explicitement par Heidegger dans l'entrevue à l'hebdomadaire *Der Spiegel* en 1966 ? En posant cette question du lien entre technique et politique, nous avons voulu saisir l'implication politique de la conception heideggerienne de la technique moderne, afin de pouvoir apprécier les ressources que le diagnostic heideggerien de l'époque en cours apporte à la pratique politique et les possibles que cette pensée reconnaît comme étant ouverts pour l'être humain à l'ère de la technique moderne. En réponse à cette question, nous avons suggéré que par sa réflexion sur la technique moderne, Heidegger présente un diagnostic de l'époque en cours. Or, la réflexion sur la technique est appuyée sur une anthropo-ontologie qui évacue

le politique du domaine de la pensée essentielle et qui rend caduques les prétentions de la raison pratique en refusant de penser l'action et l'éthique autrement qu'au « sens essentiel » d'une action comme pensée de l'Être et d'une éthique comme lieu du lien entre l'être humain et l'Être (et donc comme lieu de la pensée de l'Être). Le lien entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique serait donc à comprendre comme suit : la technique définit le diagnostic heideggerien de l'époque en cours et ce diagnostic s'appuie sur des bases philosophiques qui refusent le politique et qui court-circuitent l'éthique.

Pour répondre à notre question directrice, nous avons adopté une méthode tripartite : (i) synthèse des deux temps de la conception heideggerienne de la technique; (ii) analyse comparative des positions politiques affirmées en 1933 et en 1966, de façon à saisir l'espoir de 1933, la déception philosophico-politique de la seconde moitié des années 1930 et le revirement vers un refus du politique tel qu'il fut explicitement formulé en 1966; (iii) analyse conceptuelle des fondements de l'interprétation heideggerienne de la technique, soit l'interprétation de l'essence de l'être humain en son lien à l'essence de l'Être et la conception de l'action et de la pensée que cette interprétation entraîne.

C'est ainsi que nous avons noté au premier chapitre de notre étude que chez Heidegger, l'interprétation de la technique est inséparable de celle de la métaphysique moderne de la subjectivité, laquelle trouve son achèvement dans la métaphysique nietzschéenne de la volonté de volonté. Si la pensée jungérienne de la mobilisation totale continue dans la voie tracée par cette métaphysique, Heidegger entend toutefois se situer sur un autre terrain de pensée. Heidegger estime que dans *Le Travailleur* et *La mobilisation totale*, Ernst Jünger a bien saisi la particularité de l'époque en cours. Toutefois, il veut se distancer de cette réponse qu'a donnée Jünger à son diagnostic : la poursuite des impératifs de la mobilisation totale dans l'optique d'une correspondance jugée nécessaire entre l'être humain et la loi profonde de l'époque — la « mobilisation d'ordre

supérieur<sup>1</sup> » — qui le détermine malgré lui. En un dialogue avec les divers penseurs allemands qui à la même époque que lui se penchaient sur le phénomène de la technique, Heidegger présente une conception de la technique qui se distingue des interprétations de ces mêmes penseurs. En un premier temps, alors qu'il pense la technique comme la forme que prend la métaphysique moderne de la subjectivité dans sa phase d'achèvement, Heidegger se distance de la poursuite des impératifs de la technique (E. Jünger), de la simple description du phénomène de la technique (F. G. Jünger), de l'appréciation de la technique en termes de catastrophes (Spengler) et de l'interprétation anthropologico-instrumentale de la technique (Gehlen), pour se diriger plutôt vers un point de vue *extérieur* à la métaphysique et présenter ainsi une appréciation de la technique moderne au regard de l'histoire de cette métaphysique — soit au regard de l'histoire de l'oubli de l'Être. La technique témoigne ainsi du fait que l'oubli de l'Être est entré dans sa phase d'achèvement ou de complétude : à l'ère de la technique, l'oubli de l'Être est complet. En un second temps, Heidegger poursuit cette pensée de la technique en rapport à l'histoire de l'Être en examinant plus particulièrement l'essence de la technique comme étant la forme que prend la manifestation de l'Être à l'époque de l'achèvement de la métaphysique. La technique est ainsi *Gestell* ou arraisonnement, lequel est le mode de manifestation propre à l'Être qui se donne — se manifeste — toujours en se retirant ou en se voilant. La technique, comme *Gestell*, est donc un destin ou un envoi de l'Être et n'a de ce fait rien à voir avec l'être humain. C'est pourquoi l'être humain ne peut en aucun cas prétendre ou espérer la maîtriser.

Dans le second chapitre de notre étude, nous avons souligné que le thème de la technique apparaît dans les écrits de Heidegger dès la seconde moitié des années 1930 : son entrée en scène est concomitante avec la déception philosophico-politique dont Heidegger lui-même témoigne dans « Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions », ainsi qu'avec l'évacuation du politique. Dans ce chapitre, nous nous sommes donc intéressés à la

---

1. Jünger, *La mobilisation totale*, § 6, 128.

présence du politique dans la pensée de Heidegger. Nous avons noté que malgré sa déception philosophico-politique, Heidegger a présenté des affirmations politiques dans de nombreux textes discutant la métaphysique, la technique ou le discours poétique. Par ces affirmations, et malgré son retrait de la scène politique et son discrédit de l'engagement politique, Heidegger a affirmé une prise de position politique en plus de présenter une pensée du politique. De façon à saisir la configuration de la position politique tenue par Heidegger suite à sa déception des années 1930, nous avons mené une analyse comparative de la position politique explicitement défendue en 1933 et de celle tout aussi explicitement soutenue dans l'entrevue de 1966. Cette analyse a montré le terrain commun de ces deux positions : l'affirmation d'un âge d'or passé, par rapport auquel l'époque présente marque une perte, voire une décadence; l'affirmation d'une époque à venir qui marquerait un retour à cet âge d'or; la description d'une tâche à accomplir afin de parfaire la correspondance entre l'être humain d'aujourd'hui et l'époque à venir; la définition d'un groupe particulier d'êtres humains pour l'accomplissement de cette tâche; la supériorité de la langue et de l'esprit allemands par rapport à l'âge d'or et à la tâche à accomplir. Mais cette analyse a aussi montré la limite de ce terrain commun. En effet, la tâche affirmée en 1966 ne trouve plus de concrétisation politique ou sociale : elle ne s'adresse qu'aux penseurs-poètes étant prêts à demeurer ouverts à la parole de l'Être. La position politique affirmée suite au revirement des années 1930 consiste en une évacuation du politique du domaine de la pensée, en une critique des formes modernes du politique et en une remise en cause de l'action comme facteur de changement des diverses configurations époquales. L'entrevue de 1966 ainsi que les textes desquels, entre 1935 et 1966, se dégagent les affirmations politiques de Heidegger, montrent que cette position politique est liée à la réflexion sur la technique. En effet, c'est au regard de la particularité de l'époque en cours comme époque de la technique que les régimes politiques modernes — ainsi qu'au sens plus large, les formes de regroupement social que sont le communautarisme et l'individualisme — sont critiqués et refusés par Heidegger. C'est aussi au regard de ce que

nécessite l'époque de la technique comme époque particulière de l'histoire de l'Être, que Heidegger affirme qu'aucun régime politique et qu'aucune action ne sont à même de changer le cours actuel du monde. La pensée du politique que présente Heidegger se résume ainsi à l'affirmation de l'essence métaphysique et de la détermination technique des formes modernes du politique en tant que formes de l'organisation, de la maîtrise, de la planification et éventuellement de l'exploitation de l'étant humain en contexte socio-politique.

Outre que la position politique de Heidegger marque une critique du politique en tant qu'expression de la raison instrumentale, elle avance aussi les éléments d'une pratique politique floue centrée sur une incertaine éthique de l'Être. C'est ce que nous avons relevé dans le troisième chapitre de notre étude, au moyen d'une analyse conceptuelle de l'anthropo-ontologie — soit de l'interprétation de l'essence de l'être humain en son lien intime à l'essence de l'Être — qui sous-tend la conception heideggerienne de la technique. Nous avons montré que cette anthropo-ontologie définit le véritable agir comme étant la pensée et la pensée la plus haute comme étant la pensée de l'Être. L'anthropo-ontologie affirme de plus que le véritable ἦθος est le lieu où réside l'essence de l'être humain. De même, c'est au regard de son anthropo-ontologie que Heidegger estime que le νόμος au sens essentiel n'est pas une loi édictée par l'être humain mais bien « l'assignation cachée dans le décret de l'Être » (LH 163). En pensant ainsi l'ἦθος en rapport à l'Être et en minimisant l'efficace de l'action, l'anthropo-ontologie heideggerienne court-circuite la possibilité de penser l'éthique au sens commun. Par ailleurs, elle évacue le politique du domaine de la pensée en définissant celle-ci au seul sens essentiel d'une pensée méditative et poétique de l'Être. En cette époque où la philosophie a fait le tour de ses possibilités, il n'y a que la pensée essentielle qui puisse mettre en langage du nouveau, du « non encore exprimé », alors que la philosophie ne peut que ressasser les mêmes problèmes et les mêmes concepts usés et désuets au regard de l'essence de l'être de la technique comme manifestation particulière de l'Être. Le politique est ainsi laissé à la philosophie, mais rien

de nouveau ainsi que rien de véritablement adapté à la technique moderne ne peuvent sortir de la philosophie. Heidegger estime qu'aujourd'hui, la philosophie, l'action et le politique ne peuvent nous être d'aucune aide quant à la situation de l'être humain au sein de la technique planétaire. Face au danger de technicisation et de réification qui menace l'essence de l'être humain, la tâche définie par l'anthropo-ontologie est une tâche méditative : il faut s'ouvrir à l'Être et penser l'Être, duquel seul peut venir un tournant dans l'ordre des choses. Mais même la pensée essentielle ne peut connaître le moment et la teneur de ce tournant : les profondeurs de l'Être sont insondables.

Ces trois étapes — (i) la définition heideggerienne de la technique; (ii) l'examen de la position politique affirmée par Heidegger; (iii) l'analyse de la base conceptuelle de l'interprétation heideggerienne de la technique et de la position politique soulevée en (ii) — nous ont permis de répondre à notre question directrice sur le lien entre la réflexion sur la technique et l'évacuation du politique affirmée en 1966 comme suit : la technique définit le diagnostic heideggerien de l'époque en cours comme époque particulière de l'histoire de l'Être, et ce diagnostic s'appuie sur des bases philosophiques qui évacuent le politique du domaine de la pensée essentielle et qui court-circuitent la possibilité de penser l'éthique au sens commun. En outre, nous avons noté que l'anthropo-ontologie heideggerienne laisse en plan de nombreuses questions dont, par exemple, celle qui touche à la configuration et à l'application de « l'éthique de l'Être » : que conclure de cette nécessaire gestion des liens éthiques par une certaine injonction de l'Être ?

Au regard de l'analyse que nous avons menée dans ces pages, nous pouvons considérer « technique » et « politique » comme deux mots représentant deux ordres irréconciliables dans l'optique de Heidegger. En effet, la technique nomme la manifestation de l'Être : elle est de l'ordre du destin, alors que le politique nomme l'élaboration et l'application à l'échelle sociale de règles pour la gestion des liens humains : il est de l'ordre de l'action ou, comme dirait Hannah Arendt, de la création. Selon Heidegger, le politique est l'ordre de la détermination de fins « qui se limitent à la seule sauvegarde de

**l'humain<sup>2</sup>. » Dans l'optique de Heidegger, il est clair que c'est l'ordre du destin, l'ordre de l'Être, qui prime : l'être humain, en tant qu'il ek-siste, « ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être » (LH 57), car c'est « l'Être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là [*des Da-seins*] comme à son essence » (LH 95-97).**

**Afin de clore notre étude, nous désirons présenter six remarques qui s'appuient sur l'analyse que nous avons menée dans ces pages.**

**(i) Lorsqu'il souligne la nécessité de penser « ce qui aujourd'hui, dans le monde techniquement déterminé *est*<sup>3</sup> », Heidegger ne semble pas faire cas du fait que la pensée essentielle qu'il présente et qu'il pratique définit « ce qui *est* » de façon restrictive et non englobante. Pour Heidegger, ce qui aujourd'hui *est*, c'est principalement l'Être dans une forme de manifestation-retrait particulière et l'oubli de l'oubli de l'Être qui atteint un niveau inégalé. La définition heideggerienne de ce qui aujourd'hui *est*, à l'ère de la planétarisation de la technique moderne, n'inclut pas cette immense part de la vie humaine, individuelle et sociale, qu'est la réalité socio-politique, en son essence tout comme en ses nombreuses formes particulières, de l'Orient à l'Occident, de l'hémisphère Nord à l'hémisphère Sud. Au regard de la planétarisation de la technique — une situation qui touche toute la terre et tous les peuples dans leur diversité —, la pensée essentielle récuse la pertinence d'une pensée qui s'intéresse à cette dimension proprement humaine qu'est le réel socio-politique. Pourtant, malgré les descriptions que l'anthropo-ontologie donne de l'essence et de la particularité de l'être humain, le réel socio-politique constitue et demeure une réalité existante et qui plus est, la réalité immédiate et inévitable de l'être humain. L'interprétation heideggerienne de l'essence de l'être humain n'épuise donc pas toutes les dimensions de la vie humaine : avant que d'être attentif à l'Être, l'être humain**

---

**2. *Langue de tradition et langue technique*, p. 31.**

**3. *Idem*.**

n'est-il pas tourné vers son prochain et vers le groupe au sein duquel il vit et aux règles duquel il doit se plier ?

(ii) Lorsqu'il affirme qu'« il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le [l'homme] lie, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'existence à l'Être, doit vivre conformément à son destin » (LH 141), Heidegger ne semble pas remarquer qu'il foule ainsi le terrain du politique et de la réflexion sur le lien social. Heidegger ne note ni ne reconnaît nulle part que l'évacuation et la critique du politique forment elles-mêmes une position politique. Qui plus est, sa pensée s'arrête à l'affirmation de la nécessité du lien éthique à l'établissement duquel les penseurs doivent donner tous leurs soins (LH 141). Ainsi le politique chez Heidegger n'est-il peut-être pas critiqué en soi : Heidegger n'a-t-il pas lui-même tenu une position politique et affirmé la nécessité d'une réflexion sur les règles éthiques ? Plutôt, ce sont proprement les formes modernes du politiques, engendrées par la pensée métaphysique occidentale, qui sont critiquées et refusées. Dans l'optique de Heidegger, la possibilité d'une politique autre, d'une politique comme d'une éthique de l'Être, demeure ouverte bien qu'elle ne soit qu'esquissée et que Heidegger semble vouloir éviter, avec grande difficulté, de fouler le terrain d'une réflexion sur les caractéristiques et la configuration d'une politique ou d'une éthique de l'Être.

(iii) Malgré sa critique de la métaphysique moderne de la subjectivité au regard de l'oubli de l'Être qui la caractérise, et parce que la pensée essentielle qu'il présente se montre inintéressée à — ou incapable de ? — penser la dynamique sociale (autant politique que communicationnelle) entre êtres humains, Heidegger ne poursuit-il pas dans l'une des voies les plus caractéristiques — et les plus critiquées — de la modernité, à savoir l'incapacité à (et parfois, carrément l'oubli de) penser l'intersubjectivité ? Le problème du solipsisme engendré par l'*ego cogito* cartésien et que de nombreux penseurs dont Fichte et Husserl ne réussiront à dépasser qu'à grands frais philosophiques, ce problème ne demeure-t-il pas entier, en quelque sorte, dans la description que donne l'anthropologie heideggerienne de l'essence de l'être humain comme étant en relation avec l'Être

plutôt qu'avec son prochain ou qu'avec la communauté humaine ? Nous disons « en quelque sorte » car l'être humain que présente l'anthropo-ontologie n'est pas seul : il est en dialogue avec l'Être qui est garant de son essence. De plus, Heidegger dirait que le problème du solipsisme est celui de l'être humain conçu comme sujet, conception moderne dont Heidegger prétend s'être débarrassé. Dans l'optique de Heidegger, l'être humain, en tant qu'il est essentiellement le berger de l'Être, n'est pas seul : il est toujours en rapport intime et essentiel avec l'Être, et ce, même s'il l'oublie. Toutefois, la réponse que donne Heidegger au problème de l'intersubjectivité, soit sa description de la relation essentielle entre l'Être et l'être humain, est loin d'être satisfaisante : les nombreux dilemmes engendrés par une nécessaire mais néanmoins complexe administration des liens humains demeurent irrésolus.

(iv) Mais comment une description telle que celle avancée par l'anthropo-ontologie pourrait-elle venir répondre aux multiples et complexes questions que pose le réel socio-politique proprement humain ? Nous avons noté, au dernier chapitre de cette étude, certaines des questions nombreuses qui, malgré les descriptions de l'anthropo-ontologie — et peut-être grâce à elles — demeurent ouvertes et sans réponse. Nous avons remarqué qu'au regard de l'anthropo-ontologie, Heidegger peut critiquer tous les régimes politiques existant car ils témoignent d'un oubli de l'Être, d'une prétention à la « seule sauvegarde de l'humain<sup>4</sup> » et d'une concrétisation pratique de la rationalité instrumentale. Pourtant, suite à ce travail de critique du politique, et au regard de cette même anthropo-ontologie, Heidegger est incapable de déterminer quelle organisation des liens humains — pour ne pas employer le terme résolument moderne et non heideggerien que nommerait une organisation de l'« intersubjectivité » humaine — ou quelle gestion du réel socio-politique seraient adéquates à la description de ce qui aujourd'hui *est*. C'est là tout le problème de la question de la « correspondance » : Heidegger souligne sans cesse la nécessité, pour l'essence de l'être humain, de correspondre à l'intimation de l'Être ainsi que celle, pour le politique,

d'éventuellement correspondre à ce qui se joue à l'époque de la technique. Sur la forme que devrait — ou tout simplement que pourrait — prendre cette correspondance, Heidegger présente cette réponse en 1966, claire et combien révélatrice : « C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question » (Sp. 42). Que cette réponse soit une feinte en raison de l'indétermination de la transition époquale en cours, comme le suggère R. Schürmann, ou bien qu'elle ne le soit pas, il reste qu'il s'agit là d'une réelle ignorance de la part de Heidegger, et d'une *nécessaire ignorance* au regard de son anthropo-ontologie. Celle-ci ne permet pas de préciser ce en quoi devrait ou pourrait consister le politique à l'époque particulière de l'histoire de l'Être qu'est l'ère de la technique.

(v) Pour qui pose cette question pratique : « que faire à l'ère de la technique moderne ? », il se présente donc un dilemme. L'on peut soit suivre les descriptions de l'anthropo-ontologie et la tâche de la pensée qu'elle décrit. L'on accepterait donc la réponse que donne l'anthropo-ontologie à la question pratique, qui est de penser l'Être, de demeurer ouvert à la manifestation de l'Être. Mais alors, l'on se verrait dans l'impossibilité de prendre un recul critique par rapport à ces descriptions et à ces tâches, car la pensée essentielle récuse les concepts et catégories héritées de la tradition, externes à la pensée essentielle, et qui permettent de nommer les insuffisances de cette pensée. Ainsi que l'affirme Heidegger : « La chose unique qu'un penseur puisse jamais dire ne peut être, ni prouvée, ni réfutée par voie logique ou par l'expérience. Elle n'est pas non plus l'objet d'une foi. On peut seulement, en questionnant et en pensant, l'amener à être vue<sup>5</sup>. » La voie de la pensée essentielle ne permettrait que la critique interne — et encore, au nom de quoi une telle critique interne serait-elle possible dans une pensée aussi totalisante qui ramène tout, toujours, à l'Être, en sa manifestation, son retrait, son oubli ou sa parole ?

---

4. *Idem.*

5. « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 138.

L'autre voie du dilemme serait de poser la question pratique en y cherchant réponse ailleurs que dans les descriptions offertes par Heidegger. Mais ce serait là adopter une position *extérieure* aux descriptions de l'anthropo-ontologie : cette entreprise serait donc nécessairement rejetée par la pensée essentielle qui estime que seule elle-même est ouverte à ce qui aujourd'hui *est*. De plus, la pensée essentielle affirme avoir répondu à la question du « que faire ? » : à l'ère de la technique, il faut penser l'Être. Pour ce qui est des questions politiques qui demeurent aujourd'hui sans réponse, la pensée essentielle estime que ce sont là des questions qui ne peuvent trouver de réponse aujourd'hui, et qui de ce fait n'ont pas à être posées par la pensée. *Chercher une autre réponse à la question pratique, c'est donc automatiquement à la fois se placer à l'extérieur du cadre d'interprétation heideggerien et voir son entreprise rejetée par la pensée essentielle qu'avance Heidegger.* De plus, une entreprise critique et externe se servirait nécessairement du langage conceptuel et philosophique de la tradition<sup>6</sup>, car Heidegger lui-même reconnaît que le nouveau langage adapté à ce qui est aujourd'hui à penser n'existe pas encore<sup>7</sup>. Mais du fait de son utilisation du langage logique et conceptuel hérité de catégories estimées désuètes et erronées par la pensée essentielle, l'entreprise de chercher une réponse autre à la question pratique serait nécessairement rejetée par l'interprétation heideggerienne qui critique et récuse tout discours critique formé de ce langage. Par rapport à la question pratique, le dilemme est donc simple : ou suivre les descriptions heideggeriennes et pratiquer la pensée essentielle dans un esprit non critique, ou chercher une autre réponse à la question pratique hors de la sphère d'interprétation heideggerienne et voir de ce fait son entreprise philosophique *récusée* par la pensée essentielle.

(vi) Malgré que la pensée essentielle ne puisse les résoudre, les questions politiques demeurent des questions d'actualité et d'importance pour le réel socio-politique, cette dimension de la réalité humaine à laquelle, à toute époque, on ne peut que difficilement

---

6. Le type même de travail que nous menons par la présente étude utilise ce langage et ce mode de pensée que Heidegger qualifie de métaphysique et de désuet au regard de ce que l'époque en cours requiert.

échapper. Du constat qui découle des observations précédentes, il ressort que qui veut sérieusement chercher des réponses aux questions politiques se situe nécessairement à l'extérieur du cadre interprétatif *seinsgeschichtlich* heideggerien. La pensée essentielle ne veut pas se préoccuper de politique, et lorsque confrontée aux questions politiques, ainsi que Heidegger le fut par les interlocuteurs du *Spiegel*, la pensée essentielle ne peut que présenter un aveu d'ignorance. Et pourtant, les questions relevant de l'organisation des liens humains et de la gestion du réel socio-politique à l'ère de la technique sont cruciales et de première importance, non seulement pour la « sauvegarde de l'humain », mais aussi pour la sauvegarde du non-humain — des écosystèmes, des multiples espèces animales, des formations géologiques, etc., auxquels Heidegger semblait pourtant attacher tant d'importance lorsqu'il décriait les utilisations techniques des environnements naturels tels qu'une rivière<sup>8</sup>. L'ensemble de ces étants non humains peut-il réellement être préservé dans toute sa richesse essentielle et sa liberté initiale grâce à la pensée de l'Être pratiquée par quelques penseurs-poètes initiés ?

La pensée du politique, par le langage qu'elle utilise et les questions millénaires qu'elle pose, demeure philosophie. En tant que telle, Heidegger la considère désuète. Pourtant, les questions qu'elle pose sont toujours d'actualité et cherchent sans cesse de nouvelles réponses que la pensée essentielle ne peut lui apporter, du moins pas sans une révélation éventuelle de l'Être dont on ne peut même savoir si elle adviendra et si oui, quand. Pour ces raisons, la philosophie politique doit s'élaborer en marge des descriptions de l'anthropo-ontologie heideggerienne. Que faire alors de l'interprétation heideggerienne de la technique moderne ? La philosophie politique doit-elle aussi s'élaborer en marge de celle-ci ? Le diagnostic heideggerien de l'époque en cours en tant qu'époque de la technique peut-il être d'une certaine utilité pour la philosophie politique aux prises avec les

---

7. À ce sujet, cf. entre autres *Langue de tradition et langue technique*.

dilemmes nouveaux que pose la technicisation générale des conditions de vie ? Nous croyons que l'interprétation heideggerienne présente de nombreuses intuitions et descriptions qui sont justes, entre autres quant aux dangers de la technique moderne : Heidegger souligne la possibilité de réification de l'être humain qui est la suite logique de la réification de l'ensemble des étants, conçus comme objets, par la pensée technique résolument moderne. De la description de ces dangers, la philosophie politique peut certes s'inspirer.

Le constat décrit tend à affirmer que la philosophie politique peut certes s'inspirer de la *description* que donne Heidegger du phénomène de la technique, mais non pas de son interprétation de l'essence de la technique en tant que manifestation de l'Être, car c'est cette interprétation qui, appuyée sur l'anthropo-ontologie, évacue le politique du domaine de la pensée et court-circuite l'éthique. En définitive, l'implication politique de la conception heideggerienne de la technique, que nous avons voulu relever dans la présente étude, est triple : (i) l'interprétation heideggerienne de la technique implique une politique de l'Être — entendre : une gestion du lien éthique par une injonction éventuelle de l'Être qui serait mise en langage par les penseurs-poètes — dont les caractéristiques et déterminations demeurent floues et incertaines et dont même la pensée essentielle ne peut parler; (ii) du fait que le politique parle le langage et qu'il pose les questions de la tradition et qu'il s'occupe, aux yeux de Heidegger, de la seule sauvegarde de l'humain, il est évacué du domaine de ce qui, à l'ère de la technique moderne, est proprement l'affaire de la pensée; (iii) le politique doit nécessairement s'élaborer à l'extérieur du cadre interprétatif heideggerien, du fait que technique et politique représentent deux ordres irréconciliables : l'ordre du destin de l'Être et l'ordre de l'action humaine. Le politique demeure donc l'affaire de cette discipline traditionnelle qu'est la philosophie.

---

8. Cf. entre autres les descriptions de l'utilisation technique du Rhin que donne Heidegger dans « La question de la technique », p. 21-22.

Il demeure qu'au dilemme noté précédemment — la voie interne de la méditation de l'Être ou la voie de la critique externe — pourrait peut-être être ajoutée une tierce voie : celle du dialogue entre la tradition de pensée occidentale, tant critiquée et déconstruite par Heidegger, et des traditions de pensée non occidentales qui auraient sans nul doute des voies de pensée et des éléments nouveaux à apporter à la pensée, d'autant plus que les peuples non occidentaux vivent aujourd'hui de plus en plus dans des conditions modifiées et influencées par la pensée technique et la rationalité instrumentales occidentales et d'origine moderne. Ainsi est-ce peut-être non seulement par affinité mais aussi par *besoin* que la pensée essentielle pratiquée par Heidegger s'est d'elle-même tournée vers la pensée orientale, notamment japonaise<sup>9</sup>. À la planétarisation de la technique répondrait ainsi un dialogue entre diverses traditions de pensée : voilà au moins une voie ouverte par la pensée essentielle et qui mériterait d'être poursuivie. Mais si la philosophie politique doit se pencher sur les nouveaux défis et les nouvelles questions posées par la technique, le constat sur lequel débouche la présente étude indique qu'elle ne peut le faire qu'indépendamment de l'anthropo-ontologie heideggerienne et de la pensée essentielle que celle-ci soutient.

---

9. Cf. entre autres : Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande », in Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (publié en français sous le titre *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1976), qui est un texte-entretien écrit en 1953-1954 à l'occasion de la visite du professeur Tezuka de l'Université impériale de Tokyo; et Tomio Tezuka, « Une heure avec Heidegger » [1955] (trad. B. Stevens, *Philosophie*, n° 69, mars 2001).

# Bibliographie

## A. Œuvres de Martin Heidegger

- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1986 [1962].
- , « Deux lettres à Jean-Michel Palmier » [1969; 1972], trad. J.-M. Palmier, in Michel Haar (dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 116-118.
- , *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1996 [1958].
- , *Introduction à la métaphysique* [1935], trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980 [1967].
- , *Langue de tradition et langue technique* [1962], trad. M. Haar, Paris, Lebeer-Hossman, 1990.
- , *Lettre sur l'humanisme* [1946], trad. R. Munier, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1964.
- , « Le nihilisme européen » [1940], trad. P. Klossowski, in Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Paris, Gallimard, 1971, p. 31-203.
- , « "Only a God can Save us Now". An Interview with Martin Heidegger » [1966], trad. D. Schendler, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6, 1 (1977) : 5-27.
- , *Qu'appelle-t-on penser ?* [1951-1952], trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1967.
- , *Questions I et II*, trad. W. Biemel et al., Paris, Gallimard, 1990 [1968].
- , *Questions IV*, trad. J. Beaufret et al., Paris, Gallimard, 1976.
- , « Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions » [1945], trad. F. Fédier, *Le Débat* 27 (1983) : 73-89.
- , *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* [1966], trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977.
- , « L'Université allemande envers et contre tout elle-même » [1933], trad. F. Fédier, *Le Débat* 27 (1983) : 90-97.
- , « The Want of Holy Names » [1974], trad. B. Radloff, *Man and World* 18 (1985) : 261-267.

## B. Corpus classique

- DESCARTES, *Discours de la méthode*, éd. établie par G. Rodis-Lewis, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
- DUMONT, Jean-Paul (dir.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988-1991.
- GEHLEN, Arnold, « La technique dans l'optique anthropologique » et « L'homme et la technique » [1957], trad. J.-L. Bandet, in A. Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1990, p. 107-119 et 173-191.
- JÜNGER, Ernst, *La mobilisation totale* [1931], trad. H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Passage de la ligne* [1950], trad. H. Plard, Paris, Christian Bourgois, 1997.
- , *Le Travailleur. Domination et figure* [1932], trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.
- , « Le Travailleur planétaire. Entretien avec Ernst Jünger » [1981], propos recueillis par F. de Towarnicki, in M. Haar (dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 145-150.
- JÜNGER, Friedrich Georg, *The Failure of Technology: Perfection Without Purpose*, trad. F. D. Wieck, Hinsdale (IL), Regnery Co., 1949.
- SPENGLER, Oswald, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* [1918; 1923], 2 vol., trad. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1948.
- , *L'homme et la technique. Contribution à une philosophie de la vie* [1931], trad. A. Petrowsky, Paris, Gallimard, 1969.

### C. Commentateurs

- BEAUFRET, Jean, « "Le dialogue avec le marxisme" et "La question de la technique" », in Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II : *Philosophie moderne*, Paris, Les Éditions de minuit, 1973, p. 143-181.
- BÖHM, Rudolf, « Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne », *Revue internationale de philosophie* 52, 2 (1960) : 194-220.
- CASTELLAN, Georges, *L'Allemagne de Weimar, 1918-1933*, Paris, Armand Colin, 1972 [1969].
- DE BEISTEGUI, Miguel, « Qui craint Heidegger ? (En réponse à Nicolas Tertulian) », *Temps modernes* 45, 529-530 (1990) : 198-213.
- FERRY, Luc, « La déconstruction heideggerienne de la modernité politique », in A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. IV : *Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 399-439.
- FERRY, Luc, et Alain RENAUT, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.
- GRONDIN, Jean, « L'ἀλήθεια entre Platon et Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale* 87, 4 (1982) : 551-556.
- HABERMAS, Jürgen, « Heidegger », in Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, regroupe les articles suivants : « Penser avec Heidegger contre Heidegger ? » [1953], « Une influence majeure » [1958], « Un autre mythe du vingtième siècle » [1958], trad. F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1987 [1974], p. 89-119.
- , *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, trad. R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1988.
- « Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson » [1974], *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6, 1 (1977) : 28-40.
- HERVIER, Julien, « Avant-propos », in E. Jünger, *Le Travailleur. Domination et figure* [1932], trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989, p. 7-23.
- , « Préface », in E. Jünger, *Passage de la ligne*, trad. H. Plard, Paris, Christian Bourgois, 1997.
- IBÁÑEZ-NOÉ, Javier A., « Heidegger, Nietzsche, Jünger, and the Interpretation of the Contemporary Age », *The Southern Journal of Philosophy* 33 (1995) : 57-81.
- LÖWITZ, Karl, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », trad. J. Rovin, *Temps modernes* 2, 14 (1946), p. 343-360.
- MERLIO, Gilbert, « Ernst Jünger et Oswald Spengler », *Études germaniques* 51 (1996) : 657-676.
- PALMIER, Jean-Michel, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968.
- PHILIPSE, Hermann, « Heidegger's "Question of Being": A Critical Interpretation », in Barry Smith (dir.), *European Philosophy and the American Academy*, Lasalle (IL), Monist Library of Philosophy, 1994, p. 99-122.
- PIPPIN, Robert B., « Heideggerian Historicity and Metaphysical Politics », in R. Pippin, *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 395-414.
- PÖGGELER, Otto, « Does the Saving Power Also Grow ? Heidegger's Last Paths », trad. H. Pickford, in C. Macaan (dir.), *Critical Heidegger*, London/New York, Routledge, 1996, p. 206-226.
- , « Heidegger's Political Self-Understanding », trad. S. G. Crowell, in R. Wolin (dir.), *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Cambridge (MA)/London, The MIT Press, 1993, p. 198-244.

- RICHIR, Marc**, « D'un ton mégalomane adopté en philosophie », *Esprit* 138 (1988) : 74-90.
- ROMANO, Claude**, « Au-delà du sujet : remarques sur Nietzsche et la métaphysique », *Philosophie* 58 (1998) : 66-90.
- SAFRANSKI, Rüdiger**, *Heidegger et son temps* [1994], trad. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996.
- SCHÜRMAN, Reiner**, « Que faire à la fin de la métaphysique ? », in M. Haar (dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 354-368.
- TERTULIAN, Nicolas**, « Histoire de l'être et révolution politique. Réflexions sur un ouvrage posthume de Heidegger », *Temps modernes* 45, 523 (1990) : 109-136.
- , « La pensée de Heidegger sous le regard démystificateur d'un sociologue », in J. Bidet et J. Texier (dir.), *Actuel Marx*, n° 20 : *Autour de Pierre Bourdieu*, Paris, P.U.F., 1996, p. 39-45.
- , « Qui a peur du débat ? », *Temps modernes* 45, 529-530 (1990) : 214-240.
- WOLIN, Richard**, « "Over the Line": Reflections on Heidegger and National Socialism », in R. Wolin (dir.), *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Cambridge (MA)/London, The MIT Press, 1993, p. 1-22.
- , *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990, ch. 5.