

***Seyn* et sciences.**

Les sciences modernes et l'être

Ullrich Haase

Notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement (Maurice Merleau-Ponty)¹.

Nous sommes mal préparés et maladroits et petits par rapport à la pensée du possible, une pensée qui est toujours une pensée créatrice, parce que nous sommes beaucoup trop habitués à penser à partir de la réalité, c'est-à-dire, à interpréter d'après la réalité (présence, ousia) (Martin Heidegger)².

Introduction : Heidegger et la question de la technique

Pour quelle raison faut-il qu'on réfléchisse sur la pensée de Martin Heidegger concernant la science ? Pour faire du travail philologique sur l'œuvre de quelque philosophe ? Pour porter secours aux sciences ? Pour garantir un progrès plus sûr des sciences en en faisant une critique ? Ou, après les développements vertigineux de la physique moderne durant le vingtième siècle, la tâche de notre réflexion consisterait-elle à constater comment le monde même s'est transformé sous l'emprise des sciences mathématisées et technicisées ?

Il est possible que toute méditation véritable sur les sciences soit hors de notre portée dans la mesure où nous faisons partie de ce que Dominique Janicaud a appelé « la Recherche »³, qui, même sous le nom de philosophie, comme l'ajoute Heidegger, ne pense plus. Au lieu de la pensée il existe des échanges d'information, des congrès organisés dans le cadre d'institutions nationales et internationales vouées à la croissance du savoir technique, un savoir qui est

¹. Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 58.

². Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, rééd. 1989, vol. I, p. 393: « Weil wir [...] allzusehr gewöhnt sind, nur aus dem Wirklichen zu denken, d.h. aus dem Wirklichen her (Anwesenheit, *ousia*) auszulegen, sind wir noch unvorbereitet und täppisch und klein in bezug auf das Denken der Möglichkeit, welches Denken immer ein schaffendes Denken ist ».

³. Dominique Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 201sq.

devenu l'enjeu principal de la rivalité économique mondiale. En revanche, il se pourrait aussi qu'une telle réflexion sur l'essence de la science prenne la forme, pour reprendre encore une fois les mots de Dominique Janicaud, d'une lutte « au sein même de l'institution scientifique et de l'Université » et d'un refus de « l'impérialisme du Système technicien »¹. Une telle lutte et un tel refus se trouveraient bien dans une tradition qui inclut l'abandon de l'Université de la part de Nietzsche et, de façon plus surprenante encore, le discours de rectorat d'Heidegger, au moyen duquel il prit officiellement place à la tête de l'Université de Fribourg le 27 mai 1933². Et, en effet, Heidegger se rapporte toujours de manière positive à ce discours, y ajoutant, dans les séminaires de Zollikon, l'explication de la tâche philosophique comme formant de « noyaux de résistance contre les sciences modernes »³.

Alors que, face au nombre croissant de scientifiques et de philosophes des dernières décennies à s'être demandé comment la philosophie pourrait s'appropriier les résultats et les méthodes de la science moderne, Merleau-Ponty souhaite que la science puisse devenir, de nouveau, philosophie, Heidegger se demandait quant à lui à quelles conditions « une éducation dans la pensée au milieu des sciences » pourrait appartenir « à la pensée préparatoire et à son exécution »⁴. Tout le problème de notre pensée pourrait alors être caractérisé par ce qu'Heidegger a appelé notre habitude à penser à partir de la réalité, habitude qui est pour nous devenue destin. Comme il le dit clairement, cette habitude est conforme à « toute l'histoire de l'homme jusqu'à maintenant » et à « son interprétation essentielle de l'étant »⁵. En d'autres termes, le fait que nous fassions partie de la « Recherche » est résultat de notre destin métaphysique.

Pourquoi, dès lors, réfléchir sur l'œuvre d'Heidegger et sur la science ? Pour faire l'expérience de l'essence de notre âge technique. Pour apprendre quelque chose de nous-mêmes et du danger qui assombrit notre existence. Pour que l'on puisse parvenir à une situation décisive, au site de décision où aurait lieu la *krisis* entre une perte de l'histoire et l'insertion de l'homme dans son être-là historial ; une *krisis* au sein de laquelle nous aurions tellement pris congé de la subjectivité

¹ *Ibid.*, p. 374.

² Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 107-117.

³ *Lettre à Medard Boss*, 29 Décembre 1967, dans : « *Zolliker Seminare* », Frankfurt a. M., Klostermann, 1987, p. 352.

⁴ *Nietzsches Wort « Gott ist tot »* (1943), in *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, rééd. 1980, p. 207 : wie « eine Erziehung im Denken inmitten der Wissenschaften [...] zum vorbereitenden Denken und zu seinem Vollzug gehört ».

⁵ *Nietzsche I*, p. 393.

que nous ne pourrions qu'attendre le moment où nous serions aperçus (*eräugt*) par l'être même. C'est à un tel *Ereignis* que la pensée d'Heidegger vise à nous préparer, en nous demandant au préalable de nous confronter au nihilisme en tant que trait fondamental de la métaphysique¹.

On reconnaît aisément la pensée d'Heidegger dans de tels propos. Ceux-ci, toutefois, ne paraissent ni particulièrement compréhensibles, ni conformes à notre situation contemporaine. Ils laissent bien plutôt transparaître un climat franchement pathétique que, aujourd'hui de surcroît, soit cinquante-sept ans après la deuxième guerre mondiale, nul pour ainsi dire n'est plus enclin à prendre au sérieux. Tandis qu'un tel discours fut plutôt favorablement reçu après la destruction de l'Europe, il semble aujourd'hui sonner faux. C'est en grande partie à cause d'une méfiance envers le « pessimisme » présumé de cette pensée – une pensée qui se plaindrait, semble-t-il, de tous les aspects de la vie moderne, et qui, en outre, et après Nietzsche, évoquerait la détresse de défaut de détresse (*die Not der Notlosigkeit*) – que la critique heideggérienne de la technologie pose problème au philosophes d'aujourd'hui. Il est vrai que l'impénétrabilité des textes principaux en la matière, comme, par exemple, les conférences de Bremen de 1949, qui affirment que « l'être est en soi-même, de soi-même pour soi-même le danger comme tel »², ne facilite pas les choses. En conséquence, les tentatives pour échapper à l'« atmosphère » de la pensée heideggérienne se multiplient.

La « méthode » et la position ambiguë de la pensée de Heidegger ne font qu'accroître ces difficultés : si cette méditation veut voir et faire voir l'essence dangereuse de la technique, elle ne veut toutefois pas simplement y résister en niant sa vérité historique. En fait, la manière dont cette méditation aborde la technique ne va pas du tout de soi. Il semble que nous ayons affaire ici à une pensée qui nie sa force propre, une pensée qui ne veuille plus, ou ne puisse plus être rationnelle, dans la mesure où elle se dirige vers ce royaume du possible dépourvu de tout *posse*, c'est-à-dire de toute potentialisation³. Non pas que cette méditation désespère de la capacité de la pensée en tant que telle, jusqu'au point de l'abandonner et donc de se renier elle-même ; elle vise bien plutôt à penser la vérité de ce qui est en renonçant à la perspective d'une pensée correcte et, par conséquent, à une pensée qui pourrait corriger la pensée métaphysique. C'est en

¹. Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989, p. 119, désormais BP, suivi du numéro de page.

². Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, p. 54: « Das Seyn ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin ».

³. Cet aspect de la pensée de Heidegger est clarifié dès *Sein und Zeit* au moins : la « Möglichkeit » dont il est question n'est en rien une « possibilité », précisément dans la mesure où elle n'implique pas un quelconque « *posse* » de la pensée humaine.

cela que consiste l'importance infinie de cette méditation pour l'avenir, à savoir dans le retrait de la forme apparemment objective mais essentiellement technique de la pensée à titre d'*adequatio intellectus et rei* ; un retrait, d'ailleurs, à la recherche duquel Nietzsche se trouvait déjà au moment de la première version de *L'Éternel Retour du Même*. Ici la pensée s'assure un avenir en renonçant précisément à la rationalité.

Une telle pensée veut, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, nous réveiller de notre fascination pour « l'idée classique de l'adéquation intellectuelle »¹. Cette fascination, Heidegger l'appelle un « ensorcellement et un enchantement par la technique »². Mais il faut être ici plus clair : il ne s'agit pas que de notre comportement théorique dans le domaine des sciences naturelles et de notre implication dans le complexe industrio-technique ; il s'agit aussi, c'est-à-dire principalement, de l'essence présente de notre comportement, de notre perception et même de nos émotions de tous les jours.

Or où, au juste, la critique heideggérienne de la science veut-elle en venir ? Il s'agit d'une critique, c'est-à-dire d'une compréhension de la science, afin que s'ouvre – je l'ai déjà dit – l'espace de décision dans lequel se joue le choix entre la perte de l'histoire et son éclosion³. Dès lors, il ne saurait être question de trouver de bons arguments contre le nihilisme technique. Il ne s'agit pas non plus de prendre la fuite devant la technique, parce qu'on ne peut même pas se détourner d'elle sans se détourner en même temps de l'histoire elle-même. Et cela est d'autant plus vrai que la technique – en tant que réalisation de la métaphysique – est elle-même le plus haut oubli de l'être, c'est-à-dire une fuite devant l'*historial*. En tous cas, nous pouvons provisoirement décliner la problématique de la méditation heideggérienne sur la technique de la façon suivante :

- 1) Il s'agit d'une compréhension de nous-mêmes sur le fond d'une expérience de la technique.
- 2) Pourtant, cette expérience de la technique ne va pas de soi, puisqu'elle façonne notre monde de sorte qu'elle s'efface, qu'elle se rend invisible. Par conséquent, cette expérience se lie à une pensée qui, pour autant que nous nous trouvions à la fin de l'âge de la métaphysique, doit d'abord transformer la nature même de la pensée. Cela dit, il n'est pas nécessaire d'être heideggérien pour voir cette auto-

¹. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 91.

². Heidegger, *Beiträge*, p. 124 : « Behexung und Verzauberung durch die Technik ».

³. Cf. *Beiträge*, p. 98, où Heidegger s'explique au sujet de la décision en question, et comprend l'histoire comme le déroulement du différend entre la terre et le monde (*die Bestreitung des Streitens von Erde und Welt*).

dissimulation de la technique. On peut bien se référer à Ernst Cassirer, ce bon kantien, qui caractérise la puissance de la technique ainsi : « Même les forces les plus fortement antagonistes de la technique [...] ne paraissent être capable d'accomplir la performance qui leur est propre qu'en se liant à elle et c'est justement dans cette liaison qu'elles s'y soumettent à leur insu »¹.

3) Il faut, à partir de là, apprendre à voir le danger de la technique, qui consiste en la réalisation de la métaphysique de la présence, c'est-à-dire en l'enfermement de l'homme contemporain dans un savoir des choses présentes et dans une esthétique de l'expérience vécue. Ainsi la science devient « installation technique d'une éducation pour la sécurité de l'expérience face à la *Machenschaft* »². En d'autres termes, le danger qu'Heidegger voit dans l'essence de la technique, il le pense sous le titre de l'expérience vécue (*Erlebnis*), et c'est dans cette expérience vécue que la vie elle-même finit par courir à sa perte.

4) En somme, il est question pour Heidegger de préparer une autre pensée et de fonder une autre histoire de l'être. Cette réflexion ne nous apporte pas simplement un savoir correct sur un objet intéressant, mais vise à nous amener à ce lieu décisif que je viens de mentionner.

Je vais désormais tâcher de développer ces points et de saisir le sens de la méditation d'Heidegger sur le siècle de la technique en me concentrant sur ses trois textes écrits à la fin des années trente : *Contributions à la philosophie* (1936-38), *Méditation* (1938-39), et *L'histoire de l'être* (1938-40). Le premier problème que posent ces textes est la position particulière qu'ils occupent dans le cheminement de la pensée d'Heidegger : ils ne peuvent pas être compris en tant que constituant une phase particulière de cette pensée et ils se présentent plutôt – dans leur inachèvement même – comme la pensée qu'Heidegger aurait aimé être capable de prononcer. C'est donc la pensée heideggérienne dans sa totalité qui tourne autour de ces travaux. Et si une telle remarque ne suffit pas à indiquer la difficulté de ces textes, Heidegger a maintenu plusieurs fois que la pensée qu'ils développent est tellement difficile « que peu de gens seulement peuvent être éduqués à ce niveau », soit à celui où l'on parvient à « voir en pensée »³.

Les difficultés qui surviennent dans un débat avec ces œuvres d'Heidegger deviendront plus distinctes après que nous aurons éclairci l'interprétation heideggérienne de l'appartenance des sciences à l'essence de la technique, une

¹. Ernst Cassirer, *Form und Technik*, in *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg, Meinung, 1985, p. 39.

². Martin Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a.M., Klostermann, 1997, p. 34 f. : « eine "technische" Einrichtung der Schulung für die Erlebnissicherheit gegenüber dem Machenschaftlichen ».

³. Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch (1963), in *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, p. 589.

interprétation qui n'est, comme nous le verrons, rien d'autre qu'une identification de la métaphysique avec le nihilisme. Et, comme Heidegger l'a constaté à la fin de la guerre, dans un texte nommé *La Détermination du nihilisme en termes de l'histoire de l'être* : « on ne sait pas au juste ce qui l'emporte dans l'identification de la métaphysique au nihilisme, l'arbitraire de cette identification ou le degré de condamnation de notre histoire entière jusqu'ici, qu'elle implique »¹. C'est exactement ce sentiment d'une condamnation qui apparaît souvent dans ces travaux des années trente et quarante, sentiment qui a mené bon nombre de commentateurs à traiter Heidegger de paysan technophobe.

Notre étude se déroulera en deux parties : 1) un exposé de la pensée heideggérienne des années trente sur la science, suivi d'une confirmation de l'argumentation centrale d'Heidegger concernant la science moderne en tant que partie intégrante du développement historique de la technique ; 2) une interrogation brève de l'énigme qui se trouve à la base du développement historique des sciences naturelles modernes, et de son identité avec cette autre énigme, soit celle de l'art ; toutes ces discussions sont liées à l'interprétation de la décision historique qui se fonde dans l'idée même de salut.

La Technique – la Science

D'un côté, on parle d'une science à venir, qui sera redevenue un savoir ; de l'autre côté, on vise une science présente – qui évidemment le demeurera encore longtemps – une science qui a dissout le savoir en science. Mais pour la science moderne aussi vaut la proposition : « toute la science est philosophie qu'elle en soit consciente ou non, qu'elle le veuille ou non » (Martin Heidegger)².

Nous avons demandé où veut en venir la réflexion heideggérienne sur la science, mais la réponse paraissait contradictoire. D'une part, il est bien inutile de prendre position contre la science ; d'autre part nous y trouvons un savoir qui situe l'homme face au plus grand danger et qu'il faut surmonter en faveur de la fondation d'un nouvel âge de l'être. En effet, la philosophie est appelée à la fois à créer des noyaux de résistance contre la technique et à ne pas prendre la fuite devant la technique. Mais pourquoi n'y a-t-il pas de fuite ? Parce que la technique est la raison la plus profonde du nihilisme européen. Sous le nom de technique,

¹. *Nietzsche* II, p. 343.

². *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, p. 349.

Heidegger pense ce que Nietzsche appelle l'histoire du nihilisme. Et c'est exactement l'incapacité de Nietzsche à reconnaître la technique comme l'événement le plus fondamental de la métaphysique occidentale, qui le retient, selon Heidegger, dans le cadre de la métaphysique, et qui le rend incapable de penser plus à fond la nature du nihilisme.

Pour le dire autrement : Heidegger ne considère pas les sciences naturelles et modernes comme constituant un discours parmi d'autres. Elles ne constituent pas un monde systémique (*Systemwelt*) qui s'opposerait au monde de la vie (*Lebenswelt*). La technique définit plutôt le caractère essentiel de notre monde dans son ensemble. Il faudrait ici des analyses considérables pour montrer jusqu'à quel point nos sociétés européennes et modernes ne peuvent être comprises selon la distinction habermassienne de l'interaction symbolique et de l'action rationnelle¹. En tous les cas, ce que Heidegger nomme la technique concerne la totalité de notre vie moderne et, par conséquent, le destin de l'occident. Or c'est ainsi que s'avèrent les limites d'une comparaison entre le *Gestell* et *La Recherche*, puisque celui-là concerne le monde de l'homme contemporain dans son intégralité, l'essence de son savoir et la délivrance de son *aisthesis* à l'expérience vécue (*Erlebnis*), et non pas « seulement » son implication dans le complexe technico-économique.

Ce qui se présente ici en apparence comme une simple thèse est en réalité beaucoup plus difficile à saisir, et constitue la raison même des réactions violentes qu'elle a pu produire auprès de certains commentateurs. Premièrement, cette « thèse » est problématique dans la mesure où elle remet en question la cohérence interne de la pensée d'Heidegger sur la science. En 1927, il ne s'agissait encore pour Heidegger que de démontrer dans quelle mesure « la phénoménologie est le titre pour la méthode de la philosophie scientifique en générale »². Deux ans plus tard seulement, pourtant, il constate qu'une « comparaison de la philosophie avec la science est une réduction illégitime de son essence »³. Il serait peut-être assez simple de dissoudre cette contradiction, vu qu'en 1927 Heidegger ne veut pas établir la philosophie sur la base des succès des sciences naturelles. On n'aurait pas tort de dire qu'il était alors à la recherche d'une idée fondamentale de la science, qui ne serait empruntée ni aux sciences naturelle ni aux sciences humaines, et qui fonderait une science proprement

¹. Jürgen Habermas, « Technik und Wissenschaft als "Ideologie" », in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969, p. 48-103.

². Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975, p. 3.

³. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 4.

philosophique au moyen de laquelle on pourrait surmonter la crise des sciences modernes en général.

Mais un tel projet se trouve encore au niveau même de l'interprétation nietzschéenne du nihilisme que Heidegger critiquera ultérieurement en tant qu'insuffisant pour en faire une expérience essentielle. Dès qu'il devient clair que la technique est l'élément essentiel de la science, il s'avère aussi qu'il n'y a pas de hasard dans le règne de plus en plus absolu de la cybernétique sur notre vie et sur les sciences naturelles. À vrai dire, ce règne est inscrit dans l'origine historique du savoir moderne dans la mesure où il est une modification de la *technè* grecque¹. Si l'on suit Heidegger sur ce point, il s'ensuit naturellement que lorsqu'on parle de la science, on parle toujours des sciences naturelles modernes et mathématisées dans le sens d'un aménagement machinal (*machenschaftlich*) du savoir. Ainsi on peut voir aussi le développement de la pensée heideggérienne sur les sciences dans ce qu'il dit dans les *Contributions à la philosophie* – contre ses propres écrits des années vingt ; contre son professeur Husserl ; et généralement contre un discours habituel de l'époque –, à savoir que le débat portant sur la soi-disante crise des sciences naturelles n'était que bavardage (BP 149). Par là, il faut entendre qu'il n'y eut jamais eu de véritable crise des sciences naturelles, précisément au sens où celle-ci se situe au niveau historial, qui est celui de la relation de l'homme à l'être.

Nous sommes désormais en mesure d'aborder l'interprétation radicale de la science qui se trouve dans le § 76 des *Contributions à la philosophie* intitulé *Propositions sur « la science »*. Auparavant, je souhaiterais cependant signaler une question qu'il nous faudra poser à Heidegger : pourquoi Heidegger ne reconnaît-il pas de crise de la science – c'est-à-dire de décision essentielle à son sujet – parce dès lors que, comme Nietzsche, il envisage deux genres de méditation sur la science, l'une ne comprenant pas la science « en tant qu'institution actuelle, mais en tant que possibilité déterminée »², l'autre, au contraire, la comprenant telle qu'elle est aujourd'hui. Et qu'est la science aujourd'hui ? Pour Heidegger, elle est dépourvue de vérité (BP 143) et son but caché « est l'état de l'ennui absolu » (BP 157). Nous verrons comment Heidegger parvient à ces conclusions.

¹. Cf. M. Heidegger et E. Fink, « Heraklit », Frankfurt a.M., Klostermann, 1970, particulièrement chapitres 1 et 8.

². *Beiträge*, p. 144.

24 propositions sur « la science » : le § 76 de *Contributions à la philosophie*

En général le débat contemporain se trouve coincé entre une interprétation poétique de la pensée de Heidegger et une fascination pour la science et la technologie qui s'oppose à la critique heideggérienne des sciences. La question au fond de ce débat est la suivante : *la science peut-elle penser* ? Posée au philosophe, cette question pourrait paraître demander une justification de la valeur de la science. Mais elle pourrait aussi nous permettre de dégager un peu d'espace dans un monde progressivement resserré, s'il est vrai que la science ne pense pas, comme Heidegger le dit, et qu'elle ne sonde que ce qui lui est donné en avance par la pensée métaphysique. Mais voilà justement l'argument de base de la critique heideggérienne de la technique, à savoir qu'elle ne nous laisse plus d'espace.

Approximativement, le fait que la délimitation normative d'espace et de temps sera trouvé pour toute la métaphysique dans une « physique » [...] entraîne en conséquence que l'espace et le temps ne sont pas conçus selon leur relation avec l'histoire et avec des être humains historiques. Ils sont plutôt pensés en rapport avec les processus simples de mouvement en général. Comme tel, les endroits et les séquences d'événements dans l'histoire humaine sont aussi placés dans des « dimensions », c'est-à-dire, dans ces domaines au sein desquels l'espace et le temps peuvent être mesurés numériquement. En bref, les représentations dominantes de l'espace et du temps depuis presque deux millénaires et demi sont du genre métaphysique¹.

C'est sur la base d'une telle argumentation qu'Heidegger est en mesure de prétendre que les sciences elles-mêmes ne pensent pas et ne possèdent pas leur propre essence. En d'autres termes :

(2) La science est une *institution* dérivée d'un savoir, c'est-à-dire la constitution machinale d'un périmètre d'exactitudes au sein d'une région de vérité qui est autrement cachée et qui n'est pas digne de question pour la science elle-même (de la « nature », de l'« histoire », du « droit » par exemple)².

Mais qu'est-ce que l'essence de la science ? On parle généralement des sciences naturelles modernes soit comme essentiellement mathématiques soit comme expérimentales. Cela peut paraître contradictoire : une science mathématisée ne

¹. Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, GA 53, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984, p. 65 sq.

². *Beiträge*, § 76, p. 145; « Satz 2. ... Die Wissenschaft ist eine abgeleitete *Einrichtung* eines Wissens, d.h. die machenschaftliche Aufmachung eines Umkreises von Richtigkeiten innerhalb eines sonst verborgenen und für die Wissenschaft gar nicht fragenswürdigen Bezirkes einer Wahrheit (über die "Natur", die "Geschichte", das "Recht" z.B.) ».

consiste-elle pas à appliquer les lois de la pensée à la nature, et l'idée d'expérimentation à représenter une interrogation empirique de la nature ? La contradiction, originairement cachée, se manifeste déjà en ce que nous venons ainsi de qualifier l'expérimentation de « théorique » — en ce qu'il implique un simple prendre-en-tant-que-vrai (*Wahrnehmen*) — et l'idée des sciences mathématisées de « pratique » — en tant qu'elle applique la forme de la pensée humaine aux choses de la nature.

C'est sur cette base qu'on a souvent émis des interprétations divergentes de la crise des sciences, en postulant soit qu'une science au départ vouée à la vérité soit progressivement tombée sous l'entreprise de la mobilisation techno-industrielle, soit que les sciences fussent d'ores et déjà d'essence pratique, et auraient toujours procédé d'une manière expérimentale. Mais ces arguments n'abordent pas le problème à un niveau juste ou suffisant. À vrai dire, tous deux me semblent également naïfs. L'idée d'une science purement théorique n'est autre que « le cliché d'une "théorie" sans application », démasqué sans équivoque par l'analyse des potentialisations dans *La Puissance du rationnel* de Dominique Janicaud¹. Et il serait, en effet, assez difficile de construire l'idée d'une réalité déterminée et déterminable par une science théorique et mathématique sans revenir pour cela au panthéisme d'un Spinoza.

L'idée de la science en tant que théorique

Afin de progresser dans cette question, il convient de revenir sur le lien entre ces mots fondamentaux de la science : *technè, theôria, praxis*. À quoi pense-t-on quand on se croit devoir corriger Heidegger en affirmant contre lui que la science, malgré son enchevêtrement avec la politique et l'économie, d'un part, et son appartenance à l'intégralité de la vie, d'autre part, « peut au fond proposer et élaborer une vision "purement théorique" de la réalité »² ? Je ne veux pas perdre de temps ici en démontrant la naïveté fondamentale d'une telle critique de Heidegger. Je voudrais seulement signaler que tous ces arguments, qui sont développés dans le cadre d'une critique essentiellement morale — comme Pöggeler le dit, on « *ne doit pas* [...] désigner la science en tant que "technique" selon son "essence" »³ —, visent à réduire la dimension historique de la pensée heideggérienne, et, par conséquent, à « naturaliser » la technique moderne. Ainsi

¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, p. 185.

² Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, rééd. 1990, p. 402.

³ *Ibid.* : man « *darf* ... aber nicht ... die Wissenschaft ihrem "Wesen" nach "technisch" nennen ». L'auteur ne semble même pas devoir donner de raison à cette injonction : l'impératif semble devoir suffire.

il devient possible de nier toute liaison entre l'hégémonie historique de l'Europe et la globalisation de la technique, en affirmant que le développement de la technique est un processus tout à fait naturel comme – c'est l'exemple de Pöggeler – celui du battement du cœur. Il en va de même pour les arguments qui affirment que la technique moderne n'est rien d'autre qu'une dérivation de la manipulation d'outils de la part des primates les plus développés. Naturaliser la technique de cette façon ne nous permet pas seulement de nous réconcilier avec le monde moderne à peu de frais, en apparaissant ainsi « progressiste », mais aussi de croire que l'eupéanisation ou ce que Jacques Derrida a appelé « la mondialatinisation » de l'homme n'est rien d'autre qu'une vérité universelle et naturelle. En tous les cas, il est clair que de tels arguments, plutôt que de constituer une petite « correction » de l'œuvre de Heidegger optent, dans les termes de la décision essentielle conçue par Heidegger lui-même, pour une perte d'historialité (*Geschichtslosigkeit*).

Mais l'impossibilité d'une vision « purement théorique de la réalité » n'est pas fondée sur le pragmatisme présumé d'*Être et temps* que tant de commentateurs ont cru bon de relever. Bien entendu, la différence que l'on établit d'ordinaire entre la science et la technique est fondée sur celle entre la théorie et la pratique. La science est ainsi comprise en tant que détermination pure et indépendante de la vérité, tandis que la technique vise le réalisable et le désirable dans sa réalisabilité même. Autrement dit : au lieu de la puissance du vœu, la technique établit la puissance de la volonté¹.

L'idée d'une théorie pure est celle d'une objectivité, indépendante des recherches scientifiques, qui n'est attachée ni à l'homme ni à son histoire. Or, pour Heidegger, il n'est pas question d'établir une priorité du pratique à l'égard de la théorie, mais plutôt de comprendre originalement la théorie. Ce faisant, il ne se réfère pas à l'étymologie possible mais douteux de *theôria* de *thea*, la vue, et *ora*, c'est-à-dire *cura*, *die Sorge* ou le souci – étymologie qui nous fait penser à *Être et temps* – mais constate que pour les Grecs la *theôria* est possible seulement en tant que passion d'être près de l'étant. C'est l'une des pierres angulaires du *Discours de Rectorat* ; et, de fait, la meilleure indication de cette nature passionnée du savoir théorique se trouve dans le *Symposium* de Platon.

La théorie n'est pas un savoir indépendant qu'on pourrait opposer à la pratique comme son pendant logique. C'est pour cette raison que dans le *Discours de Rectorat* Heidegger accomplit sa méditation sur la science en revenant sur la tentative grecque de comprendre la théorie même comme la

¹. Cf. Cassirer, *Form und Technik*, p. 59.

réalisation la plus haute de la véritable pratique¹. Cela ne veut pas dire que la théorie est simplement une modalité déterminée de la pratique – ainsi elle n'aurait jamais suffi à la détermination essentielle du savoir dans la métaphysique – mais plutôt qu'elle apparaît d'abord en tant que surenchère (*Übersteigerung*) de la pratique.

La théorie semble particulièrement apte à découvrir le monde dans sa vérité. Cependant cette apparence provient d'une interprétation déterminée de l'être selon laquelle la passion d'être près de l'étant ne trouve sa satisfaction que quand on se détourne de lui. Ensuite, Heidegger conçoit le savoir théorique dans son essence comme un « se-conformer au suprasensible au moyen d'une représentation »², de sorte que l'idée de théorie reste liée essentiellement à l'idéalisme. Par suite, d'après Heidegger, la liberté scientifique, sujet du *Discours de rectorat*, ne se maintient pas dans une théorie pure et détournée du monde, mais dans la réflexion sur elle-même en tant que responsabilité dans son service de savoir. Ce qui, dans le contexte du *Discours de rectorat*, paraît problématique était compris dans *Être et temps* comme souci de l'étant, pour autant que, déjà dans ce livre, l'idée de théorie comme celle de praxis étaient posées dans le cadre enveloppant du souci³.

La théorie comme vue désintéressée se distingue alors, après la destruction nietzschéenne de l'idéalisme, d'un savoir véritable du monde. Elle est ou l'oubli de l'être comme attaque sur l'étant, ou bien cruauté, comme dans la guérison de Zarathoustra, qui se plaint de l'ignorance de ses animaux qui en sont réduits à *regarder*, cruauté qui appartient essentiellement à l'*animal rationnelle*. Mais, à vrai dire, la théorie n'est jamais un regard simplement désintéressé, pas même dans la quête de Heisenberg pour une formule du monde par lequel l'univers serait découvert dans sa beauté. Dans la détermination technique de l'étant la nature se transforme, et c'est dans cette transformation que naît sa beauté⁴. Il suffit de lire Kant sur la laideur de l'océan déchaîné pour s'en rendre compte. C'est ce lien de la beauté de la nature avec la technique dans le gigantesque qui fait l'objet de la critique heideggérienne.

Au prime abord, cette critique pourrait sembler aller trop loin. Fidèle à l'interprétation aristotélicienne – « *empeiria technen epoiesen be d'apeiria tuchen* » (de l'expérience croît *technè*, et de l'inexpérience le hasard)⁵ – la *technè*

¹ Heidegger, *Die Selbstbehauptung* ..., p. 109s.

² *Nietzsche* I, p. 177: « vorstellendes Sichanmessen an das Übersinnliche ».

³ Cf. *Sein und Zeit*, p. 300.

⁴ Cf. *Besinnung*, p. 30.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981 a.

est entendue ici en tant qu'ordre et donc organisation de l'être. L'idée de l'organisme dans la biologie, pour donner un exemple, est ainsi prise comme dérivation de la *technè*. Et enfin cette organisation de l'être, dans la mutation historique de la *technè* en technologie, transforme le *logos* en logistique. C'est ainsi que l'on voit en quel sens l'interprétation du savoir chez Nietzsche s'accorde très bien avec la tradition métaphysique¹.

Avec cet ensemble de l'expérience et de la technique, nous sommes arrivés au contrepoint de l'affirmation selon laquelle la science pourrait offrir un regard purement théorique sur la réalité, c'est-à-dire à l'idée que les sciences entendues comme empiriques et expérimentales seraient libres de tout fondement philosophique.

L'idée de la science en tant qu'expérimentale

En ce qui concerne la fiction d'une science expérimentale qui serait libre de tout trait métaphysique, il faut constater que les sciences modernes sont métaphysiques, non seulement en tant que mathématiques mais aussi en tant que sciences restrictives, c'est-à-dire en tant que systèmes scientifiques qui présupposent que seulement les choses *clara et distincta* puissent être vraies. Derrière les sciences modernes se trouve une réduction de l'expérience humaine à l'expérience vécue, c'est-à-dire à la réalité comprise positivement et à l'idée de la chose comme *ens creatum* en relation à la puissance de la volonté.

Nietzsche avait déjà décrit les sciences modernes en tant qu'ombre de la mort de Dieu ; si l'idée d'une science purement descriptive est vraie d'une certaine manière des Présocratiques, elle est en revanche tout à fait étrangère à l'essence des sciences modernes. Dans les sciences mathématiques, la réalité n'apparaît même pas comme problème, nous dit-il. Heidegger reprend ce problème en affirmant que c'est « précisément parce que la science moderne est mathématique et pas empirique, qu'elle est nécessairement expérimentale dans l'esprit de l'expérimentation mesurante » (BP 163). L'argument est en effet relativement banal : en tant que mathématique, la science comporte « le trait d'un accroissement de la primauté de la procédure et de la méthode vis-à-vis des choses interrogées »² ; ce n'est qu'ainsi que peuvent s'établir des sciences positives et singulières, sciences auxquelles un domaine de choses est pour autant toujours déjà donné. Il s'ensuit, pour citer la quinzième proposition, que

¹. Cf. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 558.

². *Beiträge...*, p. 148. Sur la suprématie de la mathématique, la primauté de la certitude sur la vérité, et la prééminence de la méthode sur la chose, on se reportera à *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 41.

(15) en tant que positive et singulière, chaque science dépend quant à son exactitude (Strengte) de la prise de connaissance de son domaine de choses, de la reconnaissance de celui-ci, de l'empeiria et de l'experimentum au sens le plus vaste¹.

Mais cette dépendance n'existe pas en raison d'une nature empirique des sciences naturelles. Ces sciences sont exactes dans la mesure où leur domaine de choses est d'ores et déjà donné en tant que quantifiable et calculable. Dans la mesure donc où la science est exacte, elle est aussi expérimentale. Par conséquent, nulle décision essentielle concernant l'être du monde n'a lieu dans les sciences expérimentales. L'étant leur est donné comme s'il n'existait que pour paraître dans le laboratoire². La dépendance de la science à l'égard de ce donné préalable à toute donnée scientifique lui reste imperceptible et c'est pour cela qu'aucun résultat des sciences ne pourra jamais constituer une base pour la pensée philosophique.

Dès lors, on comprend aisément pourquoi les développements révolutionnaires de la physique au XX^e siècle³ n'ont pas bouleversé la philosophie. On affirme souvent, par exemple, que la mécanique quantique et la méthode statistique qui s'est imposée avec elle ont remis l'idée de causalité naturelle radicalement en question. Aux yeux de Heidegger, cependant, elles ne font qu'éclaircir ce qu'est la causalité même qui, selon son essence mathématique, n'a jamais véritablement visé à constater une liaison « réelle » entre des choses (BP 147). Elles ne signalent aucun développement véritablement nouveau, mais plutôt une phase supplémentaire du déploiement de son essence métaphysique.

Puisque les sciences sont aussi une réponse au réel, leur développement ne peut être compris d'après leur seul caractère expérimental. Et c'est un fait que toutes les théories fondamentales de la mécanique quantique précède de quelques décennies leur prétendue « confirmation » au niveau expérimental. C'est dire que l'expérimentation prélève sa direction et ses procédés au *quod erat demonstrandum* de la théorie en tant que constitution essentielle de la *technè*.

C'est ainsi dans l'impossibilité de distinguer ces deux traits ambigus de la science que nous pouvons voir l'indifférence de la science quand à la vérité de son domaine d'objets (*dem Wahrheitsgehalt ihres Objektbereiches gegenüber*).

¹. *Beiträge*, 163.

². Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 11.

³. Après qu'on a déconseillé à Einstein d'étudier la physique en prétendant qu'elle était achevée, que tout aurait été déjà découvert et élaboré.

*

L'idée d'une philosophie scientifique s'avère ainsi impossible. C'est ce que visent à établir les propositions 1, 3 & 4 du § 76, en postulant qu'on ne peut plus aujourd'hui parler de la science qu'en tant que science naturelle moderne et mathématisée. Il n'y a pas, autrement dit, une science philosophique en conflit avec les sciences humaines, d'une part, et des sciences mathématisées, d'autre part. Mais il n'y a pas non plus de science universelle. En ce que les sciences sont positives, limitées à l'étant présent, et en ce que l'essence de la science n'est pas une question scientifique, « la science » pour Heidegger n'existe que comme titre formel et les sciences particulières ne sont en conséquence pas des phénomènes originaux du savoir¹.

Mais ne venons-nous pas de dire que pour Heidegger la science n'est pas une relation particulière de l'homme moderne à l'étant, mais plutôt une structure ou une texture propre à l'être et au monde ? Et pourquoi, à partir de cela, ne pourrait-on pas conclure que les sciences constituent un dévoilement originaire du monde ? Nous savons bien la réponse de Heidegger à cette question : les sciences font partie d'un développement plus essentiel. C'est-à-dire qu'elles appartiennent à la technique, et la *technè* est un mode du savoir. Dès lors, l'essence même de la technique n'est pas quelque chose de technique. Il est vrai qu'au siècle de la « vision du monde » (*Weltbild*) les sciences déterminent la vie de l'homme. Il ne s'agit toutefois pas pour Heidegger d'une critique de la science qui la distinguerait d'autres et peut-être meilleures modalités de la culture. Le fait qu'aucun résultat de la science ne puisse entrer dans la philosophie signifie que le siècle de la technique est l'expression la plus achevée du nihilisme.

Derrière la question de la *technè* se cache donc la question de l'historial. C'est ainsi que pour Nietzsche l'âge de la science apporte la *krisis* en tant que décision sur l'avenir de l'homme, soit comme animal soit comme surhomme. Pour Heidegger, il s'agit en revanche d'une décision entre l'*animal technicisé* et l'insertion dans l'être-là historique. La citation suivante d'Heidegger exprime clairement les conclusions d'une telle critique de la science :

La « science » poursuit ainsi la mise en sécurité de la condition d'une absence complète de besoin dans le savoir et reste donc, dans le siècle d'un défaut absolu de questionner, toujours le plus « moderne ». Tous les buts et tous les usages sont établis, tous les moyens sont sous la main, chaque usage est exécutable, il ne s'agit encore que de surmonter des degrés de différences du

¹. Cf. *Beiträge*, p. 145 ; un savoir, pour Heidegger comme déjà pour Platon, ne peut être qu'un dévoilement original du monde, une ouverture sur une décision concernant l'essence de la vérité. Les sciences singulières, au contraire, opèrent toujours dans un monde pré-donné.

raffinement et de procurer aux résultats la plus grande extension de l'utilisation la plus légère. Le but caché, vers quoi tout cela se précipite, sans en pressentir et sans pouvoir en pressentir la moindre trace, est la condition de l'ennui total¹.

La *technè* en tant que savoir : le chapitre XII de *Besinnung*

Je vois dans la technologie, c'est-à-dire dans son essence, que l'homme se tient sous une puissance qui le sollicite et à l'égard de laquelle il n'est plus libre ; qu'en cela quelque chose s'annonce, à savoir un rapport de l'être à l'homme ; et qu'un jour, ce rapport qui se cache dans l'essence de la technologie, viendra peut-être, dévoilé, à la lumière (Martin Heidegger)

Répetons l'argumentation jusqu'ici développée : nous avons vu pourquoi la science, selon Heidegger, ne constitue pas un dévoilement originel du monde. Toute histoire essentielle surgit comme décision sur l'essence de la vérité², tandis que sa vérité est donnée toute faite à la science ; la science ne peut atteindre la vérité ne serait-ce qu'en raison du caractère essentiel des sciences en tant que singulières et positives. Mais d'où provient cette « fragmentation » (*Zerfällung*) de la science en sciences ? Pour Heidegger, de « l'idée de l'étant en tant qu'être représenté » (BP 146). A son tour, cette idée provient elle-même de la détermination de la pensée par la couplage de concepts : *technè-theôria*. Mais, est-ce vraiment une critique « négative » des sciences ? En vérité, il s'agit ici, selon les mots de Heidegger, d'une « reconnaissance d'une essence supérieure et cachée, sur laquelle repose la dignité des sciences »³. Contre ceux qui, tout au long du XX^e siècle, essayèrent de sauver les sciences ou de les promouvoir en tant que principe de la vie elle-même, et aussi contre ceux qui voulaient trouver un nouvel équilibre entre la philosophie et les sciences, Heidegger rétorque qu'il n'y eut jamais de crise des sciences.

Nous sommes à l'âge de la techno-science, et la techno-science est fondée sur la *technè*. Il se pourrait qu'ici nous nous heurtions à la question la plus éminente d'une réflexion portant sur la science, en ceci qu'elle nous porterait vers son énigme : si la *technè* trouve vraiment son essence dans la pensée grecque, dans quelle mesure détermine-t-elle notre anticipation à l'égard de l'étant, c'est-à-dire

¹. *Beiträge*, p. 157.

². Cf. *Geschichte des Seyns*, § 78, p. 96.

³. Nietzsche, I, p. 523.

notre perception du monde ? Et si la *technè* est vraiment, dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quelque chose de nouveau, alors elle devient centrale en ce qui concerne chaque réflexion sur l'essence de la métaphysique. Et, encore, si c'est le cas, la technique moderne ne proviendrait pas de l'idée universelle et assez vague de l'emploi d'outils de la part de l'*homo faber*. Nous pourrions par conséquent comprendre le sens du refus heideggérien d'une pensée de la technique qui repose sur l'usage de l'outil et des machines et de ses buts, un refus dans lequel apparaît ce qu'il appelle « le danger »¹. C'est-à-dire que ce danger est essentiellement lié à la dimension historique de la technique.

L'enjeu de cette pensée, c'est la possibilité d'une méditation sur le destin de l'eupéanisation de tous les mondes humains, et la nature véritable de la philosophie et de la métaphysique en tant que provenant de la pensée grecque. C'est pour la même raison que cette affirmation de Heidegger n'est pas contestable dans le cadre de la recherche historique, parce que celle-ci ne sera jamais en mesure de parvenir à l'historial. Ainsi il devient complètement insignifiant que les Incas aient été capables de compter la durée de l'année à deux virgules près, ou que les seiches soient capables de reconnaître des silhouettes géométriques, ou que l'on puisse enseigner aux primates les plus développés la manipulation d'outils.

Tous ces détails historiques sont développés à titre de comparaison, et en fait, ceux que je viens de décrire ne sont pas plus absurdes que d'autres. En fait, on base l'histoire sur l'idée de l'absence des origines, pour qu'elle puisse devenir capable en tant que science de commander les étants qui lui sont données. Heidegger en conclut que l'histoire, en tant que computation (*Berechnung*) du passé, est elle-même une technique, soit une technique de « ce qui n'est pas malléable machinalement »².

*

Les sciences appartiennent au cadre de la technique. La *technè* est un savoir en même temps productif et représentatif (*herstellend* et *vorstellend*), un savoir qui exclut la *tuchè*, ou plutôt, qui la détermine en tant que ce qui n'est pas déjà calculé mais qui néanmoins appartient au calcul. Le calcul en tant qu'essence de la technique pose l'étant dans son effectivité, c'est-à-dire, en tant que *Bestand* (durée, réserve). Mais il trouve sa possibilité historique dans la définition antérieure du savoir comme représentation, ce qui est, en plus, la raison pour laquelle la *technè* doit être comprise en tant que mode du savoir. La technologie

¹. Cf. *Besimmung*, § 63, p. 173.

². Cf. *Geschichte des Seyns*, § 85, p. 100.

est ainsi déterminée comme fuite devant l'historial, comme l'oubli de l'être et, ensuite, comme nihilisme.

Sur cette base il semblerait peut être que l'on ne puisse pas dépasser la critique nietzschéenne de la métaphysique : ici *l'animal rationale* est dépassé par *l'animal historicum*¹, l'être est dépouillé en tant qu'interprétation du devenir et la subjectivité du sujet est détruite au profit d'un perspectivisme dans lequel *la volonté de puissance* produit sa propre histoire. Mais, sans prétendre juger ici définitivement la pensée de Nietzsche, et à l'instar de la critique de Heidegger et de l'interprétation récente de Nietzsche par Peter Sloterdijk, cette pensée de Nietzsche semble bien libérer *l'animal rationale* pour qu'il puisse devenir *homo faber*. C'est pour cela qu'Heidegger n'adhère pas à l'alternative entre l'animal et le surhomme et qu'il interprète celui-ci plutôt en tant qu'animal techniquement déterminé. Ainsi la philosophie de Nietzsche expose l'unité d'histoire comme production du passé *et* de la technique comme production du futur. Tous les deux sont compris comme « aménagement de la présence en tant qu'objet et situation »². Cette unité, Nietzsche l'exprime également dans l'idée d'éducation et d'élevage (*Züchtung*), c'est-à-dire dans l'idée d'une production de l'homme par lui-même. Ici Nietzsche pense dans le sillage de Marx, étant donné que pour Marx « toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain »³.

Quelles conclusions en tirer ? Que Nietzsche avait tort ? Qu'il ne peut plus rien nous donner à penser ? L'interprétation d'Heidegger de la pensée nietzschéenne est consacrée à la question de la science :

[Les discussions sur la science avant la première guerre mondiale] recevaient leur impulsion propre de l'œuvre de Nietzsche, qui s'était vu contraint dès le début des années soixante-dix, alors qu'il était jeune professeur à Bale, de méditer sur la science⁴.

Dans la mesure où cette première méditation sur la science, à la fin du siècle positiviste, s'est tenue dans le cadre d'un renouvellement de l'historial⁵, le propos d'Heidegger lui-même est exclusivement dirigé vers la pensée de l'historial, tel qu'il se trouvait déjà formulé dans *Être et temps* sous la forme de la bataille des

1. Cf. *Besinnung*, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 183, als « Einrichten der Gegenwart als Gegenstand und Zustand ».

3. Propos de Marx cités par Janicaud in *La Puissance du rationnel*, p. 108.

4. Heidegger, *La menace ...*, p. 167.

5. Ici il faut se rappeler que Nietzsche répète cette critique *ad nauseam* : dans chaque travail du début des années soixante-dix jusqu'à la fin des années quatre-vingt Nietzsche se plaint de cet erreur héritée de toute philosophie, son Égyptianisme.

géants au sujet de l'être. Le fait que Nietzsche ne soit capable ni de penser le nihilisme de façon assez originelle, ni de nous contraindre à l'affronter, est donc dû à la dimension historique de sa pensée.

Nous avons déjà vu que la plupart des critiques de Heidegger – lorsqu'ils ne s'étendent pas tout de suite à savoir s'il fut oui ou non nazi – nient, implicitement ou explicitement, cette question de l'historial¹. Au bout du compte, notre étude visait seulement à montrer qu'à négliger les idées de destin et d'historialité la pensée d'Heidegger reste entièrement insignifiante et sans portée. On pourrait dire aussi : dans la mesure où l'être même est fini, un « Heidegger » sans l'idée d'historialité serait aussi superflu qu'un « Heidegger » sans celle d'être.

Nous avons pu, sur la base des interprétations précédentes, nous frayer un accès véritable au problème qui nous concerne. Notre question directrice fut celle du sens de la pensée parmi les sciences. De quoi s'agit-il donc ? La critique de la science, je viens de le dire, paraît absolue et « on ne sait pas au juste ce qui, de l'arbitraire ou du degré de condamnation de toute notre histoire jusqu'ici, l'emporte dans l'identification de la métaphysique au nihilisme »². Une condamnation de toute notre histoire ? Mais de quel point de vue ? Le fait que cette critique vise à comprendre « l'énigme de l'art [...] [l']énigme, qu'est l'art il-même »³ pourrait paraître étonnant. Mais qu'est-ce que cette énigme ? Pour le moins on peut dire qu'elle est étroitement liée à ceci, que « l'être entier de la science moderne [est énigmatique] »⁴. Mais comment devons-nous comprendre une telle énigme si nous ne sommes pas encore même capables de l'apercevoir ? On pourrait dire, en reprenant les mots de Jean-Luc Nancy, qu'

un examen attentif pourrait montrer qu'une formule du type « art et/ou technique » pourrait, à sa propre façon, condenser l'énigme de notre temps, d'un temps qui viendrait se reconnaître comme équipé, même à excès, avec

¹. Et la même injustice est arrivée à Nietzsche, quand on rappelle que la question de l'histoire n'apparaît presque jamais dans la littérature secondaire. On pontifie beaucoup sur la signification de *La volonté au pouvoir* ou de *L'éternel retour du même*, on se demande quelles théories de Nietzsche sont au pas avec l'actualité et quelles sont caduques à la lumière des résultats scientifiques nouveaux. Tout ceci n'a rien à voir avec la pensée de Nietzsche et ne se distingue pas substantiellement des réfutations logiques de l'argument ontologique de Dieu.

². Nietzsche, II, p. 343, *op. cit.*

³. *Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, p. 65: das Verstehen des « Rätsels der Kunst [...] [des] Rätsels, das die Kunst selbst ist ».

⁴. *Science et méditation*, p. 66, dt. 55 : Le fait que le lien entre ces deux énigmes est donné en ce que tous les deux mots, l'art et la science, traduisent, à leurs manières propres, la *technè*, est hors de question.

une pensée au sujet d'art sans invention d'art, et avec une profusion de technique sans aucune pensée de la technique.¹

Et, à vrai dire, sans égard au problème de l'historial, il n'y a ici ni énigme ni contradiction. Il semble bien, pour Heidegger, qu'il y ait un danger qui s'amplifie, un désert qui croît, d'autant plus que ce danger et ce désert restent bien imperceptibles à l'homme. Et même s'il les voyait, il ne les entendrait pas. Et même s'il les entendait, il ne lui resterait rien à faire. Et voilà l'énigme : ce qui apparaît en premier lieu en tant que condamnation de toute notre histoire a pour but le « salut comme garde justificatrice de la loi et de la mission de l'occident »². Mais en quoi cette loi et cette mission consistent-elles ? Et, comme Heidegger le dit à la fin de *l'Origine de l'œuvre d'art*, si nous ne pouvons pas résoudre l'énigme, est-ce que nous pouvons au moins l'apercevoir ?

¹ Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994, p. 5.

² Heidegger, *Beträge* ..., p. 100; die « Rettung als rechtfertigende Bewahrung des Gesetzes und Auftrags des Abendlandes ».