

# Une guerre à couteaux tirés. Heidegger et le rationalisme

Christophe Perrin

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2013/3 n° 106, PAGES 397 À 422  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130618133

DOI 10.3917/leph.133.0397

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-397?lang=fr>



**CAIRN** . INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## UNE GUERRE À COUTEAUX TIRÉS. HEIDEGGER\* ET LE RATIONALISME

Je sais aujourd'hui qu'une philosophie de la vie vivante a le *droit* d'exister – que j'ai le *droit* de déclarer au rationalisme une guerre à couteaux tirés (*Kampf bis aufs Messer*) – sans subir l'anathème de la non-scientificité – j'en ai le *droit* – je le *dois* [...] Nous ne devons pas donner à nos jeunes héros qui reviennent affamés du champ de bataille des pierres au lieu de pain, nous ne pouvons leur proposer des catégories irréelles et mortes, des formes qui ne sont que des ombres, des fonds de tiroir exsangues où conserver bien soigneusement et y laisser moisir une vie usée par le rationalisme<sup>1</sup>.

Tel est ce que confie Heidegger, le 16 mars 1916, dans une lettre adressée à celle qui deviendra sa femme un an plus tard. Ivresse de la jeunesse ? Assurément pas, puisque ce combat du jeune Martin, entrepris au nom d'une phénoménologie de la vie qui deviendra bientôt une « herméneutique de la facticité » (1923) relayée par une ontologie fondamentale (1927), restera, après la *Kehre* des années 1930, celui du *später* Heidegger, penseur de « l'être et de sa vérité dans son rapport à l'homme » et non plus de « l'homme dans son rapport à l'être »<sup>2</sup>. Tout aussi belliqueuse, une autre déclaration en témoigne, celle bien connue du texte de 1943 intitulé *Nietzsches Wort : « Gott ist tot »* : « La pensée (*Denken*) ne commence que lorsque nous faisons l'expérience que la raison (*Vernunft*), glorifiée depuis des siècles, est l'adversaire le plus obstiné

\* Les références des textes de Heidegger sont données suivant les tomes de la *Gesamtausgabe* qui, depuis 1975, paraissent aux éditions Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main – abrégés *GA*, tome et page –, sauf *Sein und Zeit* – abrégé *SZ* –, cité – paragraphe et page – suivant sa 10<sup>e</sup> édition, Max Niemeyer, Tübingen, 1963. À la troisième édition des *Zollikoner Seminare* – Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2006 –, dont la publication dans la *Gesamtausgabe* est prévue, sera renvoyé comme suit : *GA* 89/*ZS* et page. Enfin, seront utilisées, dans la mesure du possible et quitte à les modifier, les traductions françaises existantes – pour *Sein und Zeit*, celle que l'on doit à Emmanuel Martineau.

1. « *Mein liebes Seelchen!* », Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, lettre du 5 mars 1916, p. 36.

2. *Brief an William J. Richardson* (avril 1962), in William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, La Haye, 1963, p. XX.

*Les Études philosophiques*, n° 3/2013, pp. 397-422

de la pensée<sup>3</sup>. » Catégorique, cette position ne serait pas si problématique si Heidegger reconnaissait clairement le camp qui est le sien.

Mais, s'étonnera-t-on, n'est-il pas manifestement celui de la pensée, au détriment d'une raison au nom de laquelle, précisément, les détracteurs de sa pensée ont toujours cru avoir raison de s'élever ? Sans doute. N'en reste pas moins que la condamnation de la réflexion heideggérienne pour irrationalisme – condamnation commode qui, eu égard à son dogmatisme et à sa violence alors supposés, dispense de l'interroger – ne tient pas. La raison en est simple : ainsi que l'affirme *Sein und Zeit*, « l'irrationalisme, simple contre-jeu du rationalisme, ne fait que parler en borgne de ce à quoi celui-ci est aveugle<sup>4</sup> ». Qu'est-ce à dire sinon que le natif de Messkirch entend se tenir par-delà chacun de ces deux partis, puisque ceux-ci, au fond, n'en font qu'un, en tant qu'endroit et envers de la même médaille qu'il faut justement renvoyer dos-à-dos ? Le cours du semestre d'été 1935, *Einführung in die Metaphysik*, n'y insiste que trop :

L'irrationalisme n'est que la faiblesse du rationalisme devenue enfin manifeste, et l'achèvement de son abdication ; par là, il est lui-même un rationalisme. L'irrationalisme est une issue hors du rationalisme, mais qui, loin de conduire sur une route libre, ne fait que nous empêtrer encore davantage dans le rationalisme, parce qu'ainsi prend naissance l'idée que celui-ci peut être surmonté par une simple négation, tandis qu'il n'en est encore que plus dangereux, parce que masqué, et pouvant agir d'autant plus à l'aise<sup>5</sup>.

Opposant du rationalisme et opposé à l'irrationalisme, Heidegger choisit en réalité d'interroger la raison quant à sa provenance et à son sens, donc quant à son essence (*Wesen*), si l'on comprend le mot au sens où notre auteur le prend, celui qui le fait désigner non pas tant la stabilité eidétique de la quiddité (*Washeit*) d'une chose que la mutabilité historique de la modalité (*Wieheit*) d'un phénomène. Comme l'indique en effet le texte de la conférence que lit pour lui Jean Beaufret lors du colloque « Kierkegaard vivant » le 21 avril 1964 à l'Unesco, « tant que la *ratio* et le rationnel resteront encore inquestionnés dans ce qu'ils ont de propre, parler d'irrationalisme sera aussi dépourvu de sol »<sup>6</sup>. Dans la mesure où Goya nous rappelle que le sommeil de la raison engendre des monstres – monstres dont la tradition philosophique n'a d'ailleurs pas manqué d'accoucher en se laissant bercer par l'idée, voire l'illusion que la raison est cette balance et ce cordeau auxquels, toujours et partout, se mesure la valeur de nos opinions<sup>7</sup> –, Heidegger s'emploie à examiner un tel instrument autant que sa production. Car par raison, c'est

3. *Nietzsches Wort: «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, GA 5, 267.

4. SZ, § 29, 136.

5. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 187.

6. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 88.

7. Cf. Épictète, *Entretiens*, II, XI.

surtout la rationalité du « rationalisme moderne<sup>8</sup> » qu'il faut entendre, ce courant que l'on oppose volontiers à l'empirisme<sup>9</sup> et « dans lequel le *cogito-sum* domine<sup>10</sup> », rationalisme qui donc, s'il peut être celui de l'école wolffienne<sup>11</sup>, de Kant<sup>12</sup> ou de Hegel<sup>13</sup>, est d'abord celui de Descartes<sup>14</sup> ou, plus exactement, celui de « la pure et simple "scolastique" cartésienne<sup>15</sup> », autrement dit celui de « la notion courante que l'on a de [s]a philosophie<sup>16</sup> ».

Or, si rationalisme rime ainsi avec cartésianisme, le mot le fait aussi bien avec son contraire :

La confiance dans la raison, la puissante souveraineté de la *ratio* qu'elle implique, nous ne devons pas les concevoir unilatéralement en tant que rationalisme ; car l'irrationalisme aussi appartient à cette sphère [...]. Les plus grands rationalistes sont les premiers à tomber dans l'irrationalisme, et inversement : là même où l'irrationalisme détermine l'image du monde, le rationalisme fête son triomphe. La souveraineté de la technique et la réceptivité à toute superstition vont de pair<sup>17</sup>.

L'exemple, bien sûr, n'épuise pas le sens de ces lignes mais, outre les illustrer, il sert aussi à clarifier celui de ces suppositions qui, cinquante ans après la déclaration de guerre par laquelle nous avons commencée, indiquent la profonde continuité du chemin de pensée heideggérien, malgré les méandres qui sont les siens :

Peut-être est-il une pensée plus sobre que le déferlement irrépressible de la rationalisation et l'emportement qu'est la cybernétique. C'est plutôt cet emportement qui pourrait bien être le comble de l'irrationnel.

Peut-être est-il une pensée étrangère à la distinction du rationnel et de l'irrationnel<sup>18</sup>.

On l'aura compris : résolu à nous sauver de la rationalité technique qui fonctionne à plein dans le monde contemporain, sans verser dans l'irrationalité qu'elle implique aussi bien, Heidegger ne voit point d'autre salut pour l'humanité que la pensée – une pensée autre que cet autre de la pensée qu'est devenue la raison, jadis contemplation de l'être et désormais calcul de l'étant

8. *Was heißt Denken ?*, GA 8, 12 ; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 36.

9. Cf. GA 1, 46 ; GA 6.2, 428 ; GA 59, 30 ; GA 88, 137.

10. GA 26, 36.

11. Cf. GA 19, 587.

12. Cf. GA 27, 294, 320 ; GA 41, 249.

13. Cf. GA 32, 42 ; GA 36/37, 147.

14. Cf. GA 40, 204 ; GA 76, 203.

15. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *Holzwege*, GA 5, 99.

16. *Nietzsche II*, GA 6.2, 138/*Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, 196.

17. *Nietzsche I*, GA 6.1, 477/*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, GA 47, 96-97 (trad. mod.). Notons que cette formule « fête son triomphe (*feiert seine Triumph*) » est employée par deux fois par Heidegger pour évoquer Descartes, en 1938 – « Dans l'avènement des anthropologies, Descartes fête son suprême triomphe (*feiert seinen höchsten Triumph*) », GA 5, 99 – et en 1940 – « Ce n'est que dans la doctrine du Surhomme [...] que Descartes connaît son suprême triomphe (*feiert seinen höchsten Triumph*) », GA 6.2, 54/GA 48, 53.

18. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in GA 14, 89.

par un sujet qui le prend en vue comme cet objet qu'il soumet à l'impérialisme de sa volonté. Et comment mieux le montrer qu'en cherchant à penser non seulement la signification, mais plus encore les conditions de possibilité d'un seul mot du penseur allemand : « La science ne pense pas (*Die Wissenschaft denkt nicht*)<sup>19</sup> » ?

*Dit, dire et redites*

« La science ne pense pas. » Telle est l'une des formules les plus connues de Heidegger<sup>20</sup> qui, pour beaucoup, consacre assurément son irrationalisme prétendu. Prononcée à l'*Albert-Ludwigs-Universität* de Fribourg-en-Brisgau, durant le cours du semestre d'hiver 1951/1952 intitulé *Was heißt Denken ?*, cela lors de la nouvelle première heure d'un ancien professeur qui, interdit d'enseigner durant cinq années après-guerre, vient d'être élevé à l'éméritat et retrouve au moment même ses étudiants, elle s'intègre à une remarque faite après l'énoncé d'une thèse philosophique elle-même audacieuse, celle selon laquelle « *ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est le fait que nous ne pensons pas encore*<sup>21</sup> » :

ce qui a été dit jusqu'ici, ainsi que toute la discussion qui suit, n'a rien à voir avec de la science, précisément s'il faut que cette discussion puisse constituer une pensée. La raison de cet état de chose tient à ce que la science de son côté ne pense pas, et ne peut pas penser ; et même c'est là sa chance, je veux dire ce qui assure sa démarche propre et bien définie. La science ne pense pas. Voilà une phrase choquante. Laissons à cette phrase son caractère choquant, même si nous la complétons aussitôt par cette autre : que la science, cependant, a toujours quelque chose à voir – à sa manière particulière – avec la pensée<sup>22</sup>.

Dans le tome VIII de la *Gesamtausgabe*, une discrète note<sup>23</sup> accompagne d'ailleurs l'énoncé, qui précise :

« La science ne pense pas »

[...]

il n'y a là aucun jugement négatif, ni aucun établissement d'un fait ; mais bien au contraire une définition de nature (le « ne pas » ne désigne aucune *omission* mais un « refus ») ; cela signifie que la science n'a pas pour thème – son thème – la manière d'être du domaine qui est le sien comme tel, qu'elle ne peut absolument pas l'avoir<sup>24</sup>.

19. *GA* 8, 9.

20. Les plus connues et les plus commentées. Songeons seulement aux articles de Jean-Michel Salanskis, « *Die Wissenschaft denkt nicht* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, vol. XCVI, n° 2, pp. 207-231, ou d'Alain Boutot, « Est-il vrai que la science ne pense pas ? », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, vol. CXIX, n°2, pp. 145-166.

21. *GA* 8, 7.

22. *Ibid.*, 9.

23. Note non traduite dans la version française que l'on doit à Aloys Becker et Gérard Granel, parue aux Puf sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?* en 1959.

24. *GA* 8, 9.

Le mot est repris et explicité dans le cours suivant, celui du semestre d'été 1952 qui, du reste, s'intitule de la même façon : *Was heißt Denken ?*, cela dans la transition entre la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> heure :

« La science ne pense pas », dit une phrase d'un cours précédent. La science ne pense pas, au sens de la pensée des penseurs. Mais il ne suit aucunement que la pensée n'ait pas besoin de se tourner vers la science. La phrase « La science ne pense pas » n'implique aucune licence pour la pensée de prendre ses aises en se lançant dans la fabulation<sup>25</sup>.

Il réapparaît dans la conférence que donne Heidegger à la radio bavaoise en mai 1952, elle-même désignée sous l'appellation : « *Was heißt Denken ?* » :

[...] la science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser – nous voulons dire penser à la manière des penseurs. Que la science ne puisse pas penser, il ne faut voir là aucun défaut, mais bien un avantage. Seul cet avantage assure à la science un accès possible à des domaines d'objets répondant à ses modes de recherche ; seul il lui permet de s'y établir. La science ne pense pas : cette proposition choque notre conception habituelle de la science. Laissons-lui son caractère choquant, alors même qu'une autre la suit, à savoir que, comme toute action ou abstention de l'homme, la science ne peut rien sans la pensée<sup>26</sup>.

La formule revient encore en note d'une autre conférence prononcée devant un petit cercle d'auditeurs à Munich le 4 août 1953, « *Wissenschaft und Besinnung* », pour commenter le fait que

la nature, l'homme, l'histoire, le langage demeurent pour les sciences indiquées l'incontournable qui déjà s'impose à l'intérieur de leur objectivité et dont elles dépendent à tout moment, mais que pourtant, par leur mode de représentation, elles ne peuvent jamais cerner dans la plénitude de son être<sup>27</sup>.

Enfin, l'énoncé est glosé une dernière fois par Heidegger lors d'un entretien le 17 septembre 1969, à la demande du professeur Richard Wisser de la *Johannes Gutenberg-Universität* de Mayence, qui l'interroge à son sujet :

Cette phrase : la science ne pense pas, qui a fait tant de bruit lorsque je l'ai prononcée, signifie : la science ne se meut pas dans la *dimension de la philosophie*. Mais, sans le savoir, elle se rattache à cette dimension. Par exemple : la physique se meut dans l'espace et le temps et le mouvement. La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace, le temps. La science ne *pense* donc

25. *Ibid.*, 138.

26. « *Was heißt Denken ?* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 133.

27. « *Wissenschaft und Besinnung* », in *ibid.*, 60(n).

pas, elle ne *peut* même pas penser dans *ce* sens avec ses méthodes. Je ne peux pas dire, par exemple, avec les méthodes de la physique, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique, je ne peux que le penser à la manière d'une interrogation philosophique. La phrase : la science ne pense pas, n'est *pas un reproche*, mais c'est une simple *constatation* de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense, mais que, d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige là d'être pensé<sup>28</sup>.

On le voit : ce n'est pas moins de cinq éclaircissements que notre auteur offre à sa formule initiale dont ressaisir le dire, par-delà son dit et ses redites, suppose de retenir au moins quatre éléments : 1. plutôt que corrosif – il n'est pas un « jugement négatif », ne désigne pas un « défaut », n'adresse pas un « reproche » –, le mot est admiratif – il signale une « chance » –, du moins *mélioratif* – il nomme « un avantage » – ; 2. plutôt que démonstratif – il n'est pas « l'établissement d'un fait » –, il est indicatif – il se veut « une simple constatation » –, sinon *descriptif* – il consiste en « la définition d'une nature » – ; 3. plutôt qu'injustifié, il est *fondé* – la science ne pense pas car ne le peut, et ne le peut car, au vu de « sa démarche », de « ses moyens », de « ses méthodes », son thème ne peut être « la manière d'être du domaine qui est le sien » – ; 4. plutôt que tranché, il est *nuancé* – admettre qu'elle ne pense pas « au sens de la pensée des penseurs », c'est reconnaître que la science pense bien en un autre, elle qui dépend entièrement de la pensée. Voilà pour la forme d'un propos dont le fond n'est pas moins équilibré.

Si la science ne pense pas en effet, c'est que, tout occupées à traiter de l'étant qui leur est propre en présupposant des concepts qu'elles ne savent pas déterminer par elles-mêmes, les sciences ne pensent pas l'être, à commencer par l'être qui est le leur, dont elles n'ont pas la moindre notion. Heidegger l'explicite dès son cours du semestre d'hiver 1927/1928 en prenant l'exemple de la physique, dont il explique à ses étudiants que, « tandis que les interrogations et les recherches concernant son objet – l'étant physique – gardent leur détermination et leur sûreté propres », celui qui la pratique, « dans ses réflexions sur l'espace, le temps et le mouvement, rencontre l'incertitude, ses méthodes, sur ce point, ne lui [étant] plus d'aucun secours »<sup>29</sup>, si bien qu'il demeure incapable de se faire une idée claire de la nature même de son propre domaine de recherche. Ainsi, le savant n'a aucun savoir du savoir dont il assure l'accroissement. Prix Nobel de physique en 1965, Richard Feynman l'a d'ailleurs parfaitement admis, lui qui, surnommé « *the great explainer* » eu égard au point d'honneur qu'il mettait à rendre sa discipline la plus accessible possible, usait d'un apologue chinois devant un plein parterre de professeurs américains pour avouer, en

28. Martin Heidegger *im Gespräch*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, 705-706.

29. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 34.

conférence, à la fois son impuissance à définir la science et son assurance qu'il lui serait nuisible de chercher à y parvenir :

Le mille-pattes était heureux, très heureux,  
Jusqu'au jour où un crapaud facétieux  
Lui demanda : « Dis-moi, je t'en prie, dans quel ordre meus-tu tes pattes ? »  
Cela le préoccupa tant et tant  
Qu'il ne savait plus comment faire  
Et qu'il resta immobilisé dans son trou<sup>30</sup>.

Moralité de la fable : la science fonctionne de la même façon que marchent les diplopodes, soit à ne penser ni à ce qu'elle fait, ni à comment elle le peut. Conséquence : « Nul n'est plus désarmé que le scientifique pour penser la science » et, conséquence de la conséquence : « La question "Qu'est-ce que la science ?" est la seule qui n'ait encore aucune réponse scientifique »<sup>31</sup>. Telle est, en vérité, la condition d'existence de la science, dont l'essence consiste en l'ignorance de celle qui est la sienne.

Illustrent cette fois le point l'exemple de la biologie dans le cours du semestre d'hiver 1935/1936, *Die Frage nach dem Ding* :

on ne peut pas traiter biologiquement de la biologie. [...] La biologie elle-même, nous ne pouvons pas la placer sous le microscope comme les objets de la biologie.

Dès le moment où nous parlons « sur » une science et réfléchissons sur elle, tous les moyens et méthodes de cette science deviennent caducs<sup>32</sup> ;

puis celui de l'histoire, élargi à tout autre champ du savoir et de l'art dans le cours du semestre d'hiver 1951/1952 :

la science historique étudie par exemple une époque de long en large, sous tous les aspects possibles, et ne recherche jamais ce qu'est l'histoire. C'est là ce qu'elle ne peut aucunement rechercher scientifiquement. Un homme ne trouvera jamais sur le chemin de l'histoire ce que c'est que l'histoire, pas plus qu'un mathématicien sur le chemin mathématique, c'est-à-dire par sa science, c'est-à-dire enfin dans les formules mathématiques, ne pourra jamais montrer ce que la mathématique est. *L'essence* de leur domaine – l'histoire, l'art, la poésie, la langue, la nature, l'homme, Dieu – demeure inaccessible aux sciences. [...] L'essence des domaines en question est l'affaire de la pensée. En tant que les sciences comme sciences n'y ont pas d'accès, il faut qu'il soit dit qu'elles ne pensent pas<sup>33</sup>.

30. Alan W. Watts rapporte l'anecdote dans *The Way of Zen*, New York, Pantheon, 1957, p. 27, et Hubert Reeves de la citer encore cinquante ans plus tard dans *Malicorne. Réflexions d'un observateur de la nature*, Paris, Seuil, coll. « Points. Sciences », 2007, p. 17.

31. Edgar Morin, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, coll. « Points Science », 1990, p. 20.

32. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, 180.

33. GA 8, 35.



Et c'est par un retour à la physique que, en 1953, Heidegger clôt ses successives mises en lumière :

La physique en tant que physique ne peut rien dire au sujet de la physique. Tout ce que dit la physique parle le langage de la physique. La physique elle-même n'est pas l'objet d'une expérience physique. Il en est de même de la philologie. En tant que théorie de la langue et de la littérature, elle n'est jamais l'objet possible d'une considération philologique. On peut en dire autant de chaque science<sup>34</sup>.

Si donc « la science ne pense pas », c'est qu'elle ne *se* pense pas, ou plutôt qu'elle ne se pense pas *en tant que science*. L'ἐπιστήμη n'étant pas l'épistémologie, sans doute est-ce à la philosophie qu'il revient de s'interroger sur la science, c'est-à-dire d'étudier son histoire, ses principes, ses méthodes, comme les résultats qu'elle ne peut pas manquer d'avoir eu égard au fait que celle-ci procède par construction – la science observe, mesure, conjecture, expérimente... – quand celle-là procède par déconstruction, sinon par forage – la philosophie questionne, désarçonne, sonde, fonde... Mais il n'est ni impensable, ni impossible que la science en vienne d'elle-même à, non pas réfléchir, mais se réfléchir et, ce faisant, à se faire philosophie des sciences et, partant, à faire ce travail et tenir le discours qui l'accompagne. Le ferait-elle cela dit – ce qu'elle fait d'ailleurs aujourd'hui – qu'elle ne penserait pas encore, au sens où elle ne ferait pas davantage attention à son impensé essentiel : son être. Or le disent à leur manière deux non-dits dans le dit heideggérien, à savoir que par « la science », il faut entendre la science moderne, et que par « ne pense pas », l'on doit comprendre que cette dernière le fait sans le faire. Charge alors à nous d'explicitier ces points, puisque charge à la philosophie de porter au langage ce que la science ne saurait dire elle-même.

Ce que cela veut dire, Heidegger le précise :

Dans la mesure où, sur notre chemin, les sciences doivent venir en question, nous ne parlerons pas contre les sciences, mais pour elles, à savoir pour élucider leur essence. Il y a là déjà la conviction que les sciences sont quelque chose de positivement essentiel. Mais leur essence est d'autre sorte qu'on ne veut le croire aujourd'hui encore dans nos Universités. Tout se passe comme si l'on reculait encore devant l'idée de prendre au sérieux cet état de chose inquiétant qui veut que les sciences, de nos jours, appartiennent au domaine de *l'essence* de la technique moderne, et n'appartiennent qu'à lui<sup>35</sup>.

Parler pour la science, c'est en réalité la *faire* parler, non pas comme on le fait d'un suspect que l'on cherche à faire avouer – de fait, la science ne sait rien de la science –, mais plutôt comme on le fait d'un perroquet – comme de tout ce qui, en droit, est privé de parole. Parler pour la science, c'est prêter sa voix à elle qui n'en a pas quand il s'agit de parler de soi, parler à sa place de sa place,

34. « *Wissenschaft und Besinnung* », in *GA* 7, 59.

35. *GA* 8, 16.

sans pour autant parler en son nom puisque, par définition, elle n'a quant à elle rien à dire. Parler pour la science, c'est, du coup, ne rien dire contre elle, non qu'il faille s'interdire de dire ce qui pourrait la ternir, mais parce qu'il ne s'agit pas de la juger, seulement d'exprimer ce qu'il y a d'elle à comprendre en comprenant ce qu'elle ne peut exprimer. Parler pour la science en somme, c'est parler de sa scientificité, dire ce qui fait d'elle ce qu'elle est, la rendant semblable à elle-même et à nulle autre pareille. Mais l'affirmer n'est pas rien, puisque c'est là déjà énoncer deux de ses caractéristiques essentielles : *primo*, parce qu'elle ne parvient pas à véritablement penser, la science, assurément, donne à penser ; *secundo*, parce qu'elle méconnaît nécessairement ce qu'elle est, son essence n'a ni n'est radicalement rien de scientifique.

*Hic jacet lupus* : incapable de développer une pensée de l'essence, la science, dont les moyens d'analyse sont inopérants pour ce qui la concerne, ne se conçoit et ne se déploie qu'à partir de ce qu'elle n'est pas, soit à partir d'un élément dont s'enquiert justement la pensée et qui, lui étant sous-jacent, demeure latent. Heidegger ne fait pas mystère de ce dont il s'agit : c'est de la technique selon lui que procède la science ou, pour être tout à fait rigoureux, c'est « de l'essence de la technique, non pas simplement [de] la technique<sup>36</sup> » que procède la science en son essence. Aussi importe-t-il, pour arrêter celle-ci – la science en son essence – de déterminer celle-là – l'essence de la technique –, quoique ne rien dire d'autre que ceci permet déjà d'explicitier nos deux non-dits. La technique étant en effet l'élément constitutif des Temps modernes, elle qui aujourd'hui « règne sur la terre entière<sup>37</sup> » en ne cessant d'anticiper, de planifier, d'escompter, cette science évoquée par Heidegger à la reprise de ses enseignements en 1951 est sans nul doute celle de l'époque qui est nôtre et qui, plutôt qu'à une absence totale de pensée et à défaut d'une « pensée qui médite (*besinnliches Denken*) », donne lieu à une « pensée qui calcule (*rechnendes Denken*) »<sup>38</sup>. Hobbes n'en disconviendrait pas<sup>39</sup>.

36. *Ibid.*

37. « *Gelassenheit* », in *GA* 16, 523.

38. La distinction est établie par Heidegger dans la conférence qu'il prononce à Messkirch le 30 novembre 1955, « *Gelassenheit* » – *ibid.*, 520 et 525. Elle est aussitôt reprise dans le cours du semestre d'hiver qu'il donne cette année-là, *Der Satz vom Grund* – *GA* 10, 178. Mais le syntagme « *rechnendes Denken* » – cf. *GA* 6.2, 270 ; *GA* 9, 309 ; *GA* 10, 31, 178, 189 ; *GA* 12, 201, 251 ; *GA* 13, 146, 152, 211 ; *GA* 14, 73 ; *GA* 16, 519, 520, 523, 525, 528, 544 ; *GA* 50, 48 ; *GA* 52, 90, 97 ; *GA* 55, 357 ; *GA* 67, 138 ; *GA* 68, 36 ; *GA* 71, 43, 324 ; *GA* 79, 133, 134, 156, 158 ; *GA* 89/ZS, 159 – est antérieur et bien plus fréquent que son pendant, « *besinnliches Denken* » – *GA* 10, 22, 178, 182 ; *GA* 16, 520, 525, 526, 742, 744 ; *GA* 89/ZS, 340.

39. La théorie computationnelle de la pensée hobbesienne est célèbre, elle qui énonce, au chapitre 5 du *Leviathan*, que « quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de l'addition des parties ; ou concevoir un reste, à partir de la soustraction par laquelle une somme est retranchée d'une autre », de sorte que « la raison n'est que le calcul » – in *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, John Bohn, 1839, t. III, pp. 29-30. En déclarant que « calculer c'est raisonner et raisonner c'est calculer » – *Langue des calculs* (1798), in *Oeuvres complètes de Condillac*, Paris, Lecointe et Durey, 1822, t. 16, p. 172 –, Condillac propagera l'idée, sans relayer le cadre politique qui est originellement le sien.

### *L'essence de la technique*

C'est naturellement vers le texte de la conférence qu'il prononce à l'École technique supérieure de Munich le 18 novembre 1953, « *Die Frage nach der Technik* » – texte qui consiste en une version retravaillée des notes de deux autres communications données le 1<sup>er</sup> décembre 1949 à Brême, « *Das Ge-Stell* » et « *Die Gefahr* », lors du cycle intitulé *Einblick in das was ist* –, qu'il faut se tourner lorsqu'il est question, non seulement de technique chez Heidegger, mais encore de « l'essence de la technique<sup>40</sup> ». Puisque l'intention de notre auteur est de la questionner et que « questionner, c'est travailler à un chemin, le construire » (7), c'est du sens commun dans « sa conception instrumentale et anthropologique de la technique » (8) qu'il lui semble indiqué de partir pour découvrir la voie qui sera la sienne. La technique n'est-elle pas dès lors cette « activité de l'homme » qui s'avère « le moyen de certaines fins », en sorte de passer pour « un dispositif (*Einrichtung*), en latin un *instrumentum* » (*id.*) ou en grec un ὄργανον, parfaitement neutre d'un point de vue axiologique au sens où il ne prend sa valeur que de l'usage qui en est fait par celui qui l'emploie ? On le pense d'ordinaire et croit le faire à bon droit. À n'en pas douter, Descartes n'y est pas étranger<sup>41</sup>, lui auquel songe manifestement Heidegger en faisant valoir que l'« on veut [...] “prendre en main” la technique et l'orienter vers des fins “spirituelles” », que l'« on veut s'en rendre maître » (8). « Bien qu'exacte (*richtig*) » toutefois, pareille vue n'est pas encore vraie, pour cette raison que l'« on considère » alors « la technique de manière technique » et non « dans l'optique de son déploiement d'essence et de la provenance de celui-ci »<sup>42</sup>. S'ensuit la nécessité de « chercher le vrai à travers l'exact » (9), en mettant à jour les présupposés d'une telle perspective.

Heidegger y travaille en faisant d'emblée remarquer que là « où l'instrumentalité est souveraine, là domine la causalité » (*id.*). Logique. Puisqu'il y a technique partout où un procédé est mobilisé en vue d'un résultat espéré, le résultat est l'effet du procédé qui, lui-même, est l'effet de l'espoir de ce résultat. Traduit dans le langage qui n'est pas celui du conséquent mais de

40. « *Die Frage nach der Technik* », in *GA* 7, 7, 13, 18, 25, 26, 29, 30-34, 36. Pour plus de simplicité, les références à ce texte se feront dorénavant directement dans le corps de notre propos, entre parenthèses.

41. C'est là tout le sens du « comme » souvent oublié lorsque est cité le fameux mot de la sixième partie du *Discours de la Méthode* : « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique [...] et ainsi nous rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature » – *AT* VI, 62, nous soulignons. L'adverbe dit bien combien, ne l'étant pas, puisque seul Dieu l'est réellement pour le chrétien qu'est Descartes, l'autorité et la puissance sur la nature auxquelles nous accédons par la technique, parce qu'elles sont analogues à celles qu'a le Créateur sur sa création, nous obligent, autrement dit nous lient à la plus grande responsabilité, puisqu'elles se peuvent exercer pour le meilleur et pour le pire. D'où la fin ultime qu'assignait le penseur français à la science nouvelle : non plus savoir pour savoir, non pas savoir pour pouvoir afin de pourvoir, mais pourvoir pour pouvoir se consacrer au savoir, sinon à la sagesse.

42. « *Die Gefahr* », in *Bremen Vorträge*, *GA* 79, 58. Cf. *ibid.*, 61 : « La technique ne se présente au représenter humain, de prime abord et le plus souvent, que de façon technique. »

l'antécédent : « ce par le moyen de quoi une autre chose est opérée n'est pas seul à être une cause », étant donné que « la fin, selon laquelle la nature des moyens est déterminée, est aussi regardée comme cause » (*id.*). Or, la tradition philosophique, celle de la scolastique interprétant la *Physique* (II, 3-9) et la *Métaphysique* (A, 3) d'Aristote, n'est pas, sur le sujet, sans insister sur le fait que l'existence de chaque chose est due à la convergence de quatre causes, nécessaires et solidaires : la matière dont elle se compose, la forme qui lui est donnée, la fin en vue de laquelle s'organise la métamorphose et l'agent qui la réalise. Suivant en cela Bacon et suivi par Spinoza, Descartes, encore lui, a bien sûr banni la recherche des causes finales en physique<sup>43</sup>, notamment parce qu'elle fait à la réalité se substituer l'hypothèse, lors même qu'il est aisé de constater la cause efficiente d'un phénomène. C'est pourquoi Heidegger peut souligner à bon droit que « tout ce que les époques ultérieures cherchent chez les Grecs sous la représentation et l'appellation de causalité n'a [...] rien de commun avec l'opérer (*Wirken*) et l'effectuer (*Bewirken*) » (10) par lesquels se définit aujourd'hui la notion de cause (*Ursache*). Exit donc l'αἴτιον grecque, ramenée par le penseur fribourgeois à « ce qui répond d'une autre chose (*was ein anderes verschuldet*) » (*id.*) et dont témoigne dans son propos l'exemple de la coupe, une coupe en argent – *causa materialis* – à l'aspect bien distinct – *causa formalis* –, cultuelle car sacrificielle – *causa finalis* – et habilement réalisée par l'orfèvre – *causa materialis*, même si « la doctrine d'Aristote ne connaît pas la cause que ce nom désigne, pas plus qu'elle n'emploie un terme grec correspondant » (11), cependant qu'elle use des mots d'ὄλη, d'εἶδος et de τέλος. C'est pourtant par l'examen poussé de l'interprétation médiévale de la causalité antique que va se révéler, par contraste, ce qu'a de spécifique son acception moderne.

Pour l'École, la causalité péripatéticienne se décline ainsi en quatre modes qui, de concert, « conduisent quelque chose vers son "apparaître" », qui « le laissent advenir », « le laissent s'avancer » (12). Si l'on veut expliquer les idées d'Aristote par le vocable de Platon, l'on dira dans ce cas que ce « faire-venir (*Ver-an-lassen*) » (*id.*) se comprend comme ποίησις, au sens que Diotime donne au mot dans le *Banquet* pour désigner « ce qui, pour quoi que ce soit, est cause de son passage de la non-existence à l'existence »<sup>44</sup>. Ποίησις y est synonyme de « pro-duction (*Hervor-bringen*) », *stricto sensu* ce qui conduit devant, ce qui présente une réalité qui, par là, surgit « dans le non-caché (*Unverborgenheit*) » (13). Heidegger ajoute que « cette arrivée repose et trouve son élan » dans ce phénomène qu'il nomme « le dévoilement (*Entbergen*) », avant de préciser que « les Grecs ont pour ce dernier le nom d'ἀλήθεια, que les Romains ont traduit par *veritas* » (*id.*). Or, à ses yeux, tout est là, puisque l'essence de la technique a plus à voir avec une forme de

43. Descartes est formel : « *non causas finales rerum creatarum, sed efficientes esse examinandas* », règle qui s'appuie sur une conception de Dieu comme « *causam efficientem rerum omnium* » – *Principia Philosophiae*, I, 28, AT VIII-1, 15 – et sur la thèse de la création des vérités éternelles. Nous n'insistons pas.

44. Platon, *Le Banquet*, 205 b/« *Die Frage nach der Technik* », in GA 7, 12.

manifestation qu'avec un processus de fabrication. Mais encore faut-il bien comprendre « ce que dit le nom *technique* » (14). Reconduisant τεχνικόν à τέχνη et τέχνη à ἐπιστήμη, Heidegger, qui s'appuie ce faisant lui-même sur le Stagirite – il renvoie aux chapitres 3 et 4 de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>45</sup> –, fait de la technique et de la science des figures de « la connaissance au sens le plus large », distinctes « sous le rapport de ce qu'elles dévoilent et de la façon dont elles le dévoilent » (*id.*). D'où la difficulté à penser la technique de notre temps qui, « fondée sur la science moderne, exacte, de la nature » (15), la fonde tout autant par les outils qu'elle met à sa disposition.

Cette « relation réciproque (*Wechselverhältnis*) » de la technique et de la science, sensible jusque dans notre langage qui, sous l'impulsion de Gilbert Hottois, a vu se répandre depuis les années 1970 l'usage de la notion de technoscience, transforme structurellement la τέχνη dont le dévoilement est devenu « une pro-vocation (*Heraus-fordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse *comme telle* être extraite et accumulée » (15). Ce changement de signification dans le glissement de la pro-duction à la pro-vocation est rendu sensible par Heidegger dans une double opposition : celle du vieux moulin et de la centrale électrique, le premier implorant pour ainsi dire le vent de souffler quand la seconde « somme (*stellt*) » le fleuve « de livrer sa pression hydraulique » (16), comme celle du champ cultivé et de la terre minée, celui-là entouré des bons soins du paysan de naguère et celle-ci abandonnée sitôt que le charbon qu'elle contient lui a été arraché. Or qu'elle soit électrique ou fossile, l'énergie produite par la technique moderne l'est pour être stockée ; stockée, elle l'est par exemple pour que la chaleur qu'elle recèle soit « commise (*bestellt*) », ainsi « à la livraison de la vapeur, dont la pression actionne un mécanisme et par là maintient une fabrique en activité » (*id.*). Voilà qui explique la pro-vocation, à savoir que « l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué » (17). Voilà qui explique aussi que la présence même des choses prenne un nouveau sens : *sub specie artis* de nos jours, tout devient « fonds (*Bestand*) » (*id.*).

Qu'est-ce à dire ? Deux choses en vérité. La première est que l'étant, qui pour nous autres modernes apparaît comme objet que les sujets que nous croyons être peuvent se représenter, se fait dorénavant bien disponible, donc susceptible à tout moment d'être employé et consommé. La seconde est que cette primauté de la disponibilité sur l'objectivité entraîne parallèlement sa primauté sur la subjectivité, en sorte que c'est jusqu'à la manière dont l'homme s'apparaît à lui-même qui est bouleversée. Si la nature est pro-voqué par lui en effet, ce n'est que parce qu'il est « déjà pro-voqué » (18) à la pro-voquer. Aussi fait-il lui aussi, sinon lui d'abord, partie du fonds.

45. Rappelons que, lors de son cours du semestre d'hiver 1924-1925, *Platon: Sophistes*, Heidegger avait livré une analyse détaillée de la τέχνη chez Aristote à partir du 6<sup>e</sup> chapitre du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* ; cf. *GA* 19, 40-47.

Heidegger en veut pour preuve « la façon dont on parle couramment de matériel humain » (*id.*), de ressources humaines. Mais quel peut bien être le pro-vocateur initial ? Comment appeler ce qui appelle l'homme à penser et même à employer « le réel » comme « ce qui se dévoile comme fonds » (20) ?

La réponse heideggérienne tient en un mot pris en « un sens qui jusqu'ici était parfaitement insolite » : « *Ge-stell* » (*id.*). Insolite, car comme le suggère le trait d'union en son milieu, *Ge-stell* ne signifie pas *échafaudage* ou *étagère*, comme lorsqu'il n'en possède pas, cela pas plus qu'il ne désigne le cadre ou la structure d'une chose au sens de son squelette, de sa charpente, de son châssis. En faisant signe vers son préfixe – *ge-* a une fonction rassemblante – et vers son radical – *-stell* se retrouve notamment dans *stellen*, c'est-à-dire mettre, poser, arrêter, comme dans tous ses dérivés, au premier rang desquels *bestellen*, à savoir commander, convoquer, cultiver –, il nomme « le mode de dévoilement qui régit la technique moderne et n'est lui-même rien de technique » (21), mode souvent traduit en français depuis la proposition d'André Préau par *arrondissement*. Parce que c'est là trop faire la part belle à la raison qui, certes, soumet la nature à son principe en l'obligeant à « *rationem reddere*<sup>46</sup> », mais dont le *Ge-stell* n'est pas le simple effet, François Fédier opte, lui, pour *dispositif*<sup>47</sup>. Néanmoins, le *ge-* du *Ge-stell* rassemble là où le *dis-* du *dispositif* sépare. Soit, « au regard de ce que Platon exige de la langue et de la pensée, l'usage [...] du mot *Gestell* pour désigner l'essence de la technique moderne est presque inoffensif » (*id.*). Reste qu'il demeure peut-être trop idiomatique pour recevoir un strict équivalent hors l'allemand. Aussi est-ce moins la traduction du terme qui fait question que l'explicitation qu'en offre Heidegger.

Comment comprendre en effet que le *Gestell* dise le mode de dévoilement de la technique moderne en étant radicalement hétérogène à celle-ci ? Heidegger le déclare dès 1951 : « L'essence de la technique n'est, avant tout, rien de technique (*nichts Technisches*)<sup>48</sup>. » Derechef, ce n'est pas la technique qui intéresse ici le penseur – la technique, c'est-à-dire le phénomène historique des techniques qui, naturellement, englobe cette manifestation contemporaine qu'est l'ère de la technologie. Seule importe son essence. Or, comme le conditionné le fait de sa condition, le phénomène se différencie de son essence qui, en tant que ce qui le destine à avoir lieu, y aboutit sans jamais s'y réduire. Que dire alors ? Réponse : que, ancienne ou moderne, pro-ductive ou pro-vocatrice, la τέχνη ressortit strictement de l'ἀλήθεια. C'est là ce qui fait que chacun voit l'étant ainsi qu'il le voit au moment où il le fait. Dès

46. *GA* 10, 34.

47. Ou plus exactement *dispositif unitaire de la consommation*. Cf. François Fédier, « Causerie chez les architectes », in *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres, 1995. Dominique Janicaud a, dans *La puissance du rationnel* – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1985, pp. 270-271 –, des lignes éclairantes sur l'éventuelle traduction de *Gestell* dans notre langue.

48. *GA* 8, 25. Cf. *ibid.*, 140 et « *Die Frage nach der Technik* », in *GA* 7, 7, 21, 24, 36.



lors, qu'est-ce qui explique que « l'homme de l'âge technique » considère la nature comme simple « fonds d'énergie » (22), quand longtemps ses aînés ont envisagé la τέχνη comme un principe de vie qu'ils sacralisaient ? C'est l'émergence de la science moderne qui rend possible, sinon nécessaire cette conversion du regard, entendons l'émergence de la physique nouvelle dont l'objet d'étude est perçu comme « un complexe calculable de forces » (*id.*). N'en déduisons pas pour autant, parce que « la science mathématique de la nature a vu le jour près de deux siècles avant la technique moderne » (*id.*), que celle-ci n'est que l'application de celle-là, à l'instar de la mise en pratique d'une théorie. Bien sûr, d'un point de vue historique (*historisch*), la chose est « exacte » (23, trad. mod.) ici encore, mais d'un point de vue historial (*geschichtlich*), elle n'est pas encore vraie. Comme la fleur se trouve en germe dans la graine qui est la sienne, la technique comme *Gestell* réside déjà dans la percée scientifique moderne. La physique du XVII<sup>e</sup> siècle en est ainsi « le précurseur », si bien que le *Gestell* peut lui être dit « antérieur » (*id.*)<sup>49</sup>.

Si elle n'est rien de technique, « l'essence de la technique n'est rien d'humain (*nichts Menschliches*)<sup>50</sup> » non plus, affirme également Heidegger en 1951. Pourtant, n'est-ce pas Copernic qui inaugure la révolution copernicienne, Galilée la physique moderne et Descartes la philosophie de cette physique ? N'est-ce donc pas l'homme qui initie le *Gestell* ? Non. Nous sommes « ceux dont le faire et le non-faire sont partout, d'une manière ouverte ou cachée, pro-voqués par le *Gestell* » (25) qui, par là même, apparaît comme un « destin (*Geschick*) » (*id.*). Heidegger précise : « L'homme dans tout son être est toujours régi par le destin du dévoilement. Mais ce n'est jamais la fatalité d'une contrainte » (26). Si donc aucun *fatum* ne pèse sur l'être que nous sommes, celui-ci n'en est pas moins entièrement déterminé par son rapport historique à l'être comme tel, dont seul dépend le règne actuel de la disponibilité. Libre à nous de nous y rapporter en nous en faisant ou de « bons entendeurs (*Hörender*) », ou de « serviles défenseurs (*Höriger*) » (*id.*, trad. mod.). Mais tenons-nous le pour dit : « placé entre ces deux possibilités, l'homme est exposé à une menace partant du destin » qui, du coup, s'avère nécessairement « *danger* ». Car le péril est grand et consiste en la possibilité qui nous est laissée de nous rendre disponibles pour la disponibilité et, partant, indisponibles à tout ce qui ne l'est pas. Si tel est le cas – et tout indique que ce le soit –, ce n'est pas seulement l'étant qui se comprend comme fonds, mais l'étant même qui le comprend comme tel. C'est, en somme, l'homme lui-même qui, « sui[van]t son chemin à l'extrême bord du précipice » (28), finit par y tomber en se faisant un bien parmi d'autres, dans une immanence insensée. Les seuls débats qui entourent aujourd'hui la question du clonage

49. Le point est acquis en 1938 : « Il ne faut pourtant pas mésinterpréter celle-ci [la technique], en le comprenant que comme pure et simple application, dans la pratique, des sciences mathématisées de la nature. La technique est au contraire elle-même une transformation autonome de la pratique, de telle sorte que c'est plutôt cette dernière qui requiert précisément la mise en pratique des sciences mathématisées » – « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 75.

50. *GA* 8, 25.

humain, thérapeutique ou non, n'attestent-ils pas assez de la conquête technique de l'homme par lui-même à notre époque ? *Homo homini fundus*.

Technophobe, Heidegger toutefois ne l'est pas, puisque « la technique n'est pas ce qui est dangereux », puisqu'« il n'y a rien de démoniaque dans la technique » (29)<sup>51</sup>. D'où son plaidoyer pour un rapport serein<sup>52</sup> à elle, rapport qui passe nécessairement par la compréhension que c'est « le mystère de son essence » (*id.*) qui, comme tout ce qui fascine<sup>53</sup>, peut aussi effrayer lorsque se devine l'emprise qu'une telle attraction implique. Aussi gardons-nous de « nous jeter tête baissée dans la technique » comme de « nous révolter inutilement contre elle » ; la seule chose qu'il nous convienne de faire consiste à nous ouvrir proprement à son être afin que, « d'une façon inespérée », nous entendions « un appel libérateur » (26). Heureux adjectif pour le technicien que l'homme que nous sommes est devenu et qui passe son temps à provoquer les éléments, à réquisitionner les étants pour en disposer à son gré. Certes, en tant qu'il s'emploie à la chose, il ne semble pas lui-même une chose employée. Mais dans la mesure où être réellement maître et possesseur de la nature – ainsi que Descartes n'eût pas osé le rêver fautive, peut-être, d'avoir connu les centrales électriques<sup>54</sup> – constitue une pièce maîtresse du dispositif technique, l'homme n'est certainement jamais plus sujet à la domination du *Gestell* que lorsqu'il se pense « seigneur de la terre » (28)<sup>55</sup>. Étonnant renversement qui n'a rien à envier à celui de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave : au-delà de son contrôle apparent que le déchaînement de ses artificielles productions ou la fureur des catastrophes naturelles ne font pas mentir, l'homme ne préside aux destinées des étants qu'à n'être le jouet du destin de l'être – le pis étant qu'il en soit dupe.

51. Cf. ce que se voit confier Richard Wisser : « Je ne suis *pas* contre la technique. Je n'ai jamais parlé *contre* la technique, pas plus que contre ce qu'on appelle le caractère démoniaque de la technique » – *Martin Heidegger im Gespräch*, in *GA* 16, 706.

52. Cf. « *Gelassenheit* », in *GA* 16, 526-527 : « Il serait insensé de donner l'assaut, tête baissée, au monde technique ; et ce serait faire preuve de vue courte que de vouloir condamner ce monde comme étant l'œuvre du diable. Nous dépendons des objets que la technique nous fournit et qui, pour ainsi dire, nous mettent en demeure de les perfectionner sans cesse. Toutefois, notre attachement aux choses techniques est maintenant si fort que nous sommes, à notre insu, devenus leurs esclaves. Mais nous pouvons nous y prendre autrement. [...] Nous pouvons dire « oui » à l'emploi inévitable des objets techniques et nous pouvons en même temps lui dire « non » en ce sens que nous les empêchions de nous accaparer et ainsi de fausser, brouiller et finalement vider notre être. »

53. Jean Beaufret rapportant que l'interrupteur électrique « a été une des choses qui ont plongé Heidegger dans la stupeur la plus admirative » – *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, Puf, coll. « Épipiméthée », 1984, p. 77 –, notons bien que, contrairement à ce que pourrait laisser croire l'image volontiers bucolique que l'on aime donner du personnage, les innovations techniques ont toujours été pour lui objet d'intérêt, jamais de rejet. Mais notre auteur a toujours vu notre salut dans la capacité à « apercevoir ce qui dans la technique est essentiel, au lieu de nous laisser fasciner par les choses techniques » – « *Die Frage nach der Technik* », in *GA* 7, 33.

54. La force de l'image heideggérienne exprime parfaitement la puissance de la technique moderne : « la centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin [...]. C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale » – *ibid.*, 16.

55. Cf. *Martin Heidegger im Gespräch*, in *GA* 16, 669 : « La technique dans son être est quelque chose que l'homme ne maîtrise pas ».



On l'a dit : technophobe, Heidegger ne l'est pas. La preuve ultime en est que ce n'est pas hors la technique selon lui, mais bien en elle que notre salut se peut penser, d'autant qu'il ne reviendrait pas à autre chose qu'à la penser. C'est le sens des deux vers extraits de l'hymne hölderlinien *Patmos* : « Mais aux lieux du péril croît/Aussi ce qui sauve<sup>56</sup> » (29), auxquels fait écho la quasi prophétie qui l'interprète : « Contrairement à toute attente, l'être de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon » (33), si par *sauver* l'on entend aussi « revenir dans l'essence afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre » (29). En quoi la pensée méditante, puisque c'est bien à elle qu'il est convié, serait-elle la panacée ? Difficile à dire. Ou plutôt non, la pensée de l'essence de la technique a bien pour vertu de circonscrire le « péril suprême » (*id.*), puisque pour effet de le définir et d'ainsi prévenir toute erreur sur son origine – parce qu'il vient de l'être comme tel en tant qu'il se fait *Gestell*, et non de tout ce qui, dans notre environnement technique, témoigne de son règne<sup>57</sup>, ce danger porte sur l'être même de l'homme, donc sur le rapport possible de cet être à cet autre comme à tous ses possibles. Mais quoiqu'elle ait le mérite d'être, du moins d'être proposée par Heidegger pour incarner un mode de pensée indépendant de la technique elle-même, la pensée qui, plutôt que calculer, médite, médite ce qui ne se laisse que difficilement penser en raison de son ambiguïté. Le *Gestell* est en effet à la fois ce qui « bouche toute vue sur la production du dévoilement et met ainsi radicalement en péril notre rapport à l'essence de la vérité » et ce qui « déterminer l'homme à persister dans son rôle : être [...] celui dont il est besoin pour veiller sur l'essence de la vérité » (34).

La méditation heideggérienne sur la technique s'arrête là en 1953, et il serait inconvenant de lui demander davantage. Davantage, c'est-à-dire un remède en bonne et due forme à un problème qu'elle seule permet de poser en révélant une question : la question, précisément, qu'*est* la technique, autrement dit que constitue l'essence de la technique. Sachons donc apprécier ce peu qui n'est pas rien et que, de la manière la plus claire, Heidegger résume en 1966 en avouant n'y pouvoir faire plus :

L'essence de la technique, je la vois dans ce que j'appelle le *Ge-stell*, une expression souvent tournée en ridicule et peut-être maladroite ; lorsqu'elle est prise en

56. Nous citons la traduction de Gustave Roud, dans les *Œuvres* de Hölderlin, parue sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 867.

57. Ainsi, « la menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne du *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 » – « *Die Frage nach der Technik* », in *GA* 7, 29. On comprend que face à cette « agression contre la vie et contre l'être même de l'homme », ainsi que Heidegger l'affirme en 1955, « l'explosion d'une bombe à hydrogène ne signifie pas grand-chose » – « *Gelassenheit* », in *GA* 16, 525.

considération comme il faut, elle renvoie ce qu'elle entend dire au sein même de l'histoire de la métaphysique, laquelle détermine aujourd'hui encore notre existence. Le règne du Ge-stell signifie ceci : l'homme est sommé (gestellt), requis (beansprucht) et pro-voqué (herausgefordert) par une puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique. C'est justement dans l'expérience que fait l'être humain d'être ainsi sommé (Gestelltsein) par quelque chose qu'il n'est pas et qu'il ne domine pas lui-même, qu'il découvre la possibilité de comprendre que l'être use de l'homme et qu'il en a besoin. En cela, qui constitue le plus propre de la technique moderne, se trouve en retrait justement la possibilité de cette expérience, et de celle de se tenir prêt pour ces possibilités nouvelles. Nous amener à voir cela : la pensée ne prétend pas faire plus. La philosophie est à bout<sup>58</sup>.

### *La science en son essence*

L'essence de la technique mise au jour, c'est la science en son essence qui se peut mettre en lumière, science moderne elle aussi que distingue fondamentalement de la science antique et médiévale ce que Heidegger nomme, à partir de l'hiver 1926/1927, le « projet mathématique de la nature<sup>59</sup> ». Ce sont, neuf ans plus tard, *Die Grundfragen der Metaphysik* – publiées sous l'appellation *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* –, qui permettent le mieux de saisir la pleine signification de cette expression. L'intention du professeur dans ce cours est de combler l'une des « défaillances » et des « lacunes »<sup>60</sup> du *Kantbuch*, dont le dialogue avec Cassirer à Davos en mars 1929 a progressivement permis à l'auteur de prendre conscience – aussi l'intérêt du colloque n'aura-t-il finalement pas été que le ski<sup>61</sup>. « Ce qui manque à l'écrit<sup>62</sup> » paru la même année en effet, c'est une considération de, non pas *la* mathématique, ensemble des sciences mathématiques dans leur ensemble – algèbre, analyse, géométrie et probabilités –, mais *du* mathématique, c'est-à-dire du caractère mathématique du savoir moderne que, à l'époque de *Sein und Zeit* et même avant<sup>63</sup>, Heidegger a, certes, déjà évoqué, mais sans trop y

58. *Martin Heidegger im Gespräch*, in *GA* 16, 672.

59. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, *GA* 23, 10, 24 et, au même moment, *SZ*, § 69, 362 ; cf. ensuite *GA* 11, 155 ; *GA* 15, 354 ; *GA* 24, 457 ; *GA* 25, 31, 32 ; *GA* 65, 64 ; *GA* 77, 5, 11, 41. Dans la *Gesamtausgabe*, la locution « mathematischer Entwurf der Natur » se retrouve aussi décomposée : *mathematischer Entwurf* – *GA* 13, 61 ; *GA* 41, 89, 92-95, 97 ; *GA* 77, 15, 41, 141 – et *Entwurf der Natur* – *GA* 2, 481/*SZ*, 363 ; *GA* 5, 79, 82 ; *GA* 25, 31 ; *GA* 34, 61 ; *GA* 65, 163 ; *GA* 76, 123 ; *GA* 89/*ZS*, 33, 35, 177.

60. *Kant und das Problem der Metaphysik*, *GA* 3, XVII.

61. Comme le croyait Heidegger avant de se rendre en Suisse, ainsi qu'une confidence faite à Jaspers nous l'apprend – Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1990, lettre du 21 décembre 1928, p. 118.

62. *GA* 41, 127.

63. La physique mathématique retient l'attention heideggérienne dès 1915, puisque c'est à une analyse du concept de temps selon cette science, en vue d'établir la différence d'avec celui qu'en a l'histoire, que Heidegger procède dans la première conférence de sa carrière, donnée, le 27 juillet à Fribourg, sous le titre « *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* » – in *Frühe Schriften*, *GA* 1, 413-433. De son étude, qui propose notamment une interprétation de

insister. Et pour cause. Le jugeant secondaire, car dérivé, jusque-là le penseur fribourgeois l'avait sous-estimé. Relisons l'*opus magnum* dans la façon qu'il a de présenter « la formation de la physique mathématique » :

Ce qui est décisif dans sa formation ne réside ni dans le prix plus élevé attaché à l'observation des « faits », ni dans l'« application » de la mathématique dans la détermination des processus naturels – mais dans le *projet mathématique de la nature elle-même*. Ce projet découvre préalablement un étant constamment subsistant (matière) et ouvre l'horizon requis pour la considération directrice de ses moments constitutifs quantitativement déterminables (mouvement, force, lieu et temps). [...] dans le projet mathématique de la nature, ce qui est primairement décisif n'est point le mathématique comme tel, mais le fait que ce projet *ouvre un a priori*<sup>64</sup>.

Dans ces lignes, Heidegger corrige deux idées reçues, sinon trois – ainsi qu'il le précise dans l'approfondissement qu'il offre de cette analyse dans son cours du semestre d'hiver 1927/1928, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* –, non qu'elles soient complètement fausses, mais parce qu'elles ne sont pas entièrement vraies. La première veut que la physique scientifique se distingue de l'antique étude de la φύσις par son recours à l'« observation des faits (*Tatsachenbeobachtung*) », la seconde qu'elle s'y oppose par son usage de l'« expérimentation (*Experiment*) », la troisième qu'elle s'en différencie par son emploi du « calcul (*Rechnen*) »<sup>65</sup>. En somme, là où les Anciens procéderaient de manière déductive en s'appuyant sur de pures conjectures coupées de phénomènes auxquels elles ne seraient jamais rapportées, les Modernes le feraient de manière inductive en se fondant sur des données déterminées par des instruments de mesure en prise directe avec la réalité. Sans doute est-ce là faire bon marché de la vérité. Soit, la science antique, qui se développe de manière autonome, indépendamment des évolutions techniques, se caractérise par une approche presque exclusivement théorique de la nature. Mais les Anciens, qui n'étaient pas sans faire quelque expérience – songeons à Archimède –, spéculaient en observant – songeons à Thalès – et usaient déjà du nombre dans leur connaissance des choses – songeons à Pythagore. Bref, ces trois traits de la physique moderne « ne parviennent pas à toucher, même si on les réunit, ce qui est décisif<sup>66</sup> » en elle.

Ce qui l'est, c'est donc ce « projet », « projet mathématique » qui n'est pas la simple « mathématisation de la nature » galiléenne dont parle Husserl au début de la *Krisis*<sup>67</sup>, mais la condition nécessaire et suffisante

la découverte galiléenne de la chute des corps, il reprend d'ailleurs certains éléments dans son cours de l'hiver 1935/1936, même si dans une autre perspective. Sur ce point, cf. Françoise Dastur, « Le concept de science chez Heidegger avant le « tournant » des années trente », in *Noesis*, 2006, n° 9, pp. 10-13.

64. SZ, § 69, 362 (trad. mod.).

65. GA 25, 30.

66. *Ibid.*

67. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935-1936), Hua 6, 20-60.

de cette utilisation des mathématiques en physique. Or, cette condition consiste en une décision d'ordre, non pas scientifique, mais philosophique et même métaphysique, étant donné qu'elle porte sur l'être, du moins sur l'essence de la réalité. Ce qui est décidé par Galilée et que la fameuse déclaration faite à Sarsi d'*Il Saggiatore* explicite<sup>68</sup>, puis ce qui est validé par Kepler et Descartes, c'est que désormais la nature, envisagée comme un système de changements de lieu de corps matériels dans le temps, se réduira à ce que les mathématiques en peuvent savoir. Voilà le postulat qui justifie *a priori* l'usage exclusif de celles-ci dans une physique qui, réduisant le mouvement au mouvement local et la causalité à la cause motrice, passe le plus clair de son temps à chiffrer des quantités et mettre en équations leurs variations. De là à affirmer, comme le fait Max Planck, qu'« est réel ce qu'on peut mesurer<sup>69</sup> », il n'y a qu'un pas. En ce sens, l'on comprend que Heidegger puisse affirmer que « toute science de l'étant abrite nécessairement une ontologie latente, plus ou moins élaborée qui la porte et qui la fonde<sup>70</sup> », puisqu'aucune ne se développe sans une détermination d'être préalable de son champ d'extension. C'est là pour sûr ce qui distingue l'activité des savants de jadis de celle des scientifiques de notre temps. Ceux-là étaient d'abord philosophes quand ceux-ci ne se veulent plus métaphysiciens :

La *Physique* d'Aristote diffère de ce que nous appelons aujourd'hui de ce nom, non seulement en ce qu'elle appartient à l'Antiquité, alors que notre physique est une science moderne, mais aussi et surtout en ce que la *Physique* d'Aristote est une philosophie, au lieu que la physique moderne est une science positive qui présuppose une philosophie. La *Physique* d'Aristote demeure le livre fondamental de ce qu'on appellera plus tard la métaphysique<sup>71</sup>.

Là où la *Physique* du Stagirite est clairement une philosophie seconde qui, comme telle, entend définir l'être des étants naturels en précisant leurs causes – explicative, elle dit le pourquoi –, la science physique cache, de l'âge classique à l'époque contemporaine, une philosophie première, même si elle

68. Cf. Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (1623), in *Le Opere di Galileo Galilei*, Florence, Barbèra, t. 6, 1896, p. 232 : « La philosophie est écrite dans cette immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vaine dans un labyrinthe obscur. » La « philosophie » dont parle Galilée est évidemment la philosophie naturelle, qui va devenir notre physique. La grande nouveauté de ce texte ne réside pas dans l'image du monde comme livre, qui remonte au Moyen Âge et se trouve aussi bien chez Montaigne que chez Campanella, mais dans l'idée des caractères mathématiques sur laquelle son auteur reviendra, presque dans les mêmes termes, dans l'une de ses dernières correspondances – lettre à Fortunio Liceti, janvier 1641, in *ibid.*, t. 18, 1906, p. 292.

69. Cf. « *Wissenschaft und Besinnung* », in *GA* 7, 50 ; *Zollikonener Seminare*, *GA* 89/ZS, 7.

70. *GA* 25, 39.

71. *GA* 10, 92.

ne cherche qu'à énoncer les lois présidant aux phénomènes qu'elle étudie – descriptive, elle dit le comment.

Par *projet mathématique*, comprenons ainsi cette compréhension de l'être qui permet à une science naturelle mathématisée de se rapporter aux étants et qui, pour Heidegger en 1927, n'est autre encore que celle de l'Antiquité, soit celle de la subsistance (*Vorhandenheit*). Accusé d'avoir lesté sa philosophie du poids de l'ontologie médiévale pour laquelle l'ontologie grecque est « un capital doctrinal fixe<sup>72</sup> », le Descartes des *Meditationes* et des *Principia*, soit le Descartes de *Sein und Zeit*, en témoigne<sup>73</sup>. Mais il n'est pas le Descartes des *Regulae*, soit, justement, le Descartes de *Die Frage nach dem Ding*<sup>74</sup>, avec lequel « le mathématique [...] veut se mettre lui-même expressément en évidence comme norme de toute pensée et ériger les règles qui en découlent », en sorte qu'à son essence « appartient l'axiomatique, la fixation des principes sur lesquels se fonde tout le reste en un enchaînement intuitif »<sup>75</sup>. Qu'est-ce à dire ? Réponse : que le mathématique change de sens pour Heidegger en 1935, que, plutôt que d'être une manière possible de se rapporter à l'être de l'étant subsistant, il devient la nécessaire façon d'y avoir accès au point de transformer sa nature<sup>76</sup>. C'est, du coup, à partir du mathématique ainsi conçu que, dans son cours, le professeur fribourgeois revient à Kant, lui-même très clair sur le sujet<sup>77</sup>. Mais c'est surtout à partir de lui qu'il va dorénavant interpréter « la mutation de la science<sup>78</sup> » moderne – et, par là, son appartenance à l'essence de la technique. De la chose, dans *Die Frage nach dem Ding*, la confrontation de la théorie newtonienne à la théorie aristotélicienne du

72. SZ, § 6, 22.

73. Ce Descartes est celui qui « prescrit [...] au monde son être «véritable» sur la base d'une idée de l'être (être = subsistance constante) qui n'est pas plus légitimée en son droit que dévoilée en son origine. Ce n'est donc pas principalement l'invocation d'une science spécialement appréciée pour des raisons contingentes, la mathématique, qui détermine l'ontologie du monde, mais bien plutôt l'orientation fondamentalement ontologique sur l'être comme être subsistant constant, à la saisie duquel la connaissance mathématique satisfait en un sens privilégié. Ainsi Descartes accomplit-il philosophiquement et expressément le déplacement de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne et ses fondements transcendants » – *ibid.*, § 21, 96 (trad. mod.).

74. Ce Descartes est celui qui « prend une part essentielle à ce travail de réflexion sur le mathématique dans sa signification principielle. Cette réflexion, parce qu'elle concernait la totalité de l'étant et du savoir de celui-ci, devait nécessairement devenir une réflexion sur la métaphysique. Cette démarche qui s'effectue à la fois dans la direction d'une fondation du mathématique et dans la direction d'une réflexion sur la métaphysique caractérise au premier chef sa position philosophique fondamentale. Nous pouvons encore suivre sans équivoque le cours de cette démarche à l'aide d'un des premiers écrits, inachevé, qui parut pour la première fois un demi-siècle après la mort de Descartes (1701) » – GA 41, 101.

75. *Ibid.*, 101 et 103.

76. Il revient à Elisabeth Rigal de l'avoir fait remarquer dans un remarquable article sur le sujet que nous suivons ici de près : « La question de la science dans *Die Frage nach dem Ding* », in *Noesis*, 2006, n° 9, pp. 70-71.

77. Cf. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), préface, AK IV, 470 : « [...] comme, dans toute théorie de la nature, il ne se trouve de science proprement dite que dans la mesure où il s'y trouve de la connaissance *a priori*, on en conclura que la théorie de la nature contient de la science proprement dite dans l'exacte mesure où les mathématiques peuvent être appliquées dans cette théorie »/cité en GA 41, 68-69.

78. GA 41, 65, 66.

mouvement, puis l'analyse de l'expérience galiléenne de la chute des corps offrent la justification<sup>79</sup>. De la chose, l'énoncé des vingt-quatre propositions sur la science dans les *Beiträge zur Philosophie* et celui des trois traits distinctifs de la science dans « *Die Zeit des Weltbildes* » tirent les conclusions.

Dans son traité de 1936-1938 en effet, de la « science (*Wissenschaft*) », dont il précise qu'elle « doit toujours s'entendre en son sens moderne » qui la distingue fondamentalement de la « doctrine (*Lehre*) médiévale » et de la « connaissance (*Erkenntnis*) grecque », Heidegger affirme qu'elle

n'est elle-même *aucun savoir* au sens de la fondation et de la préservation d'une vérité essentielle. La science est une *institution* dérivée d'un savoir, c'est-à-dire la constitution machinale d'un périmètre d'exactitudes au sein d'un domaine de vérité qui, autrement, est caché et n'est pas digne de question pour la science elle-même (de la « nature », de l'« histoire », du « droit » par exemple)<sup>80</sup>.

Que l'on nous accorde d'en revenir directement à la formule par laquelle nous commençons, celle de 1951 : « la science ne pense pas », et parce que ces lignes écrites une bonne douzaine d'années plus tôt disent la même chose, et parce qu'elles le disent dans les mêmes mots. La même chose : l'auteur entend signifier que la science explore tout un pan de l'étant que la philosophie lui révèle en déterminant préalablement le sens d'être, de sorte qu'elle l'ignore et que, l'ignorant, elle s'ignore dans ce qu'elle est, elle qui se définit par ce qu'elle fait. Dans les mêmes mots : les exemples donnés par Heidegger sont déjà ceux qu'il prendra en 1953 dans l'extrait de « *Wissenschaft und Besinnung* » précédemment cité. Or, si la science ne pense pas, c'est en raison de ce qu'elle est devenue à notre époque : une « recherche (*Forschung*) » s'appuyant sur un « procédé (*Verfahren*) » et fonctionnant comme une « entreprise (*Betrieb*) »<sup>81</sup>.

La conférence donnée à Fribourg le 9 juin 1938 l'explicite. « L'essence de ce que l'on nomme aujourd'hui science, c'est la recherche », y déclare d'entrée Heidegger, qui ne conçoit pas d'abord cette dernière comme l'activité du chercheur, mais comme l'opération par laquelle s'ouvre un champ d'investigation précis, circonscrit « par la projection, dans une région de l'étant, par exemple la nature, d'un plan déterminé des phénomènes naturels »<sup>82</sup>. De même que l'apprenti philosophe qu'est Ménon ne saurait chercher quelque chose sans avoir une petite idée de ce qu'il cherche, de même le scientifique aguerri ne saurait faire de la recherche sans qu'ait été délimité le périmètre au sein duquel sa recherche peut se faire. Un « projet marque ainsi d'avance les jalons sur lesquels devra se guider, dans le secteur une fois ouvert, la reconnaissance investigatrice<sup>83</sup> », projet qui spécifie la nature des phénomènes qui vont

79. Cf. *ibid.*, respectivement 77-89 et 89-96.

80. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 145.

81. « *Die Zeit des Weltbildes* », in GA 5, respectivement 77, 79 et 83.

82. *Ibid.*, 77.

83. *Ibid.*



être étudiés de même que la manière dont ils vont être compris. Prenons l'exemple de la bien nommée physique mathématique, bien nommée pour qui se souvient du sens originel de l'adjectif et comprend que « ce n'est que parce que les nombres sont ce qui s'impose en quelque sorte avec le plus d'irréfutabilité comme le toujours-déjà-connu », donc qu'ils « constituent, pour ainsi dire, le plus re-connaissable parmi le mathématique, que bientôt le nom de mathématique fut réservé à ce qui a trait aux nombres<sup>84</sup> ». Τὰ μῆματα, Heidegger le rappelle, « signifie pour les Grecs ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant et lorsqu'il entre en relation avec les choses<sup>85</sup> », soit ce qui fait que ceci est ceci et non cela. Mathématique, la physique nouvelle ne l'est donc ni seulement, ni d'abord parce qu'elle est mathématisée, au sens où elle se rapporte aux phénomènes naturels à partir de la mathématique – ou les mathématiques (τὰ μῆματα) –, mais parce qu'elle est « mathésique », au sens où le mathématique (μάθησις) la détermine, ce mathématique, i.e. ce connu *a priori* étant la nature vue comme un « ensemble cohérent, fermé sur lui-même, des différents points de masse dans le rapport de leur mouvement au sein de l'espace-temps<sup>86</sup> », bref la nature vue comme Newton et, *mutatis mutandis*, déjà Galilée comme encore Einstein la conçoivent : la nature comme un système comptable.

Ajoutons au reste que c'est parce qu'elle est mathésique que la physique mathématique est mathématisée, si bien qu'un phénomène ne peut être tel pour elle que si, structurellement, il se laisse mesurer. Bref, hors de la calculabilité, point de réalité. Dès lors, hors de l'objectivité, point de vérité et, hors de ce principe, point de physique. Pour le désormais scientifique, le vrai devient l'objectif en effet, ce que l'on peut d'autant mieux se représenter que l'on peut le chiffrer avec exactitude (*Exaktheit*), celle-ci constituant « la force de la science mathématique de la nature<sup>87</sup> » et plus encore. Car ne nous y trompons pas : « l'exploration mathématique de la nature n'est pas exacte parce qu'elle calcule avec précision ; elle est contrainte à calculer ainsi parce que la liaison à son secteur d'objectivité a le caractère de l'exactitude<sup>88</sup> ». Par *projet mathématique* par conséquent, comprenons finalement projet d'une « *mathesis universalis* », dont la quatrième des *Règles* cartésiennes lance l'idée en la définissant comme la « science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit<sup>89</sup> », mais qui, ce faisant, fait bien plus qu'énoncer une entreprise particulière rendue générale par toute une

84. *Ibid.*, 78.

85. *Ibid.* Une autre interprétation a été donnée de l'étymologie du mot en 1935/1936 – τὰ μῆματα était dit désigner ou « les choses en tant que nous les apprenons (*Lernbare*) », ou les choses « en tant qu'elles peuvent être apprises (*Lehrbare*) » –, même si l'analyse qu'elle sert en revient presque au même – cf. GA 41, 69.

86. « *Die Zeit des Weltbildes* », in GA 5, 78.

87. *Ibid.*, 79.

88. *Ibid.*

89. Cf. René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963, t. 1, p. 98.

tradition – Leibniz, Bolzano ou encore Husserl –, puisqu'elle délimite fondamentalement le cadre exclusif du savoir moderne.

« La science devient donc recherche par le projet qui s'assure lui-même dans la rigueur de l'investigation. Cependant, projet et rigueur ne se déploient vers ce qu'ils sont que par le procédé<sup>90</sup> » poursuit Heidegger dans sa conférence. Quel procédé ? Quelle méthode ? Ce procédé, cette méthode, c'est bien sûr l'expérimentation dont l'usage, comme l'emploi du calcul, s'explique à son tour par la μάθησις de notre temps. Dans les mots de l'auteur, « c'est seulement parce que la physique moderne est mathématique dans son essence qu'elle peut être expérimentale<sup>91</sup> ». Pour que l'idée, sinon la nécessité d'une vérification de l'hypothèse que l'on forge quant à la loi qui régit le phénomène que l'on étudie s'impose en effet, force est de considérer préalablement le vrai comme ce qui est avéré, c'est-à-dire ce qui est aussi exact qu'objectif. Or, force est, pour ce faire, de l'avoir philosophiquement décidé. Aussi est-ce cela, soit le projet mathématique de la nature encore une fois, qui, pour Heidegger, distingue l'ἐμπειρία des physiciens grecs des expériences qui sont les nôtres, tards-venus que nous sommes. Pour sûr, « l'expérience de la recherche moderne est une observation plus serrée, plus précise et plus vaste quant au degré et à l'étendue de l'observation » que celles que faisaient nos aïeux, mais le pourquoi l'emportant sur le comment, elle est surtout de nos jours « le procédé – essentiellement différent quant à son genre – de la confirmation de la loi dans le cadre et au service d'un projet exact de la nature »<sup>92</sup>. Ainsi, la révolution scientifique des Temps modernes ne tient pas à la méthode expérimentale. C'est l'inverse qui est vrai et l'exemple de Bacon en atteste.

L'exemple de Bacon est, pour Heidegger, celui du scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle Roger Bacon, le *Doctor mirabilis* pour lequel « *nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia*<sup>93</sup> », mais qui, plutôt que « le précurseur du chercheur expérimental moderne », demeure « le successeur d'Aristote »<sup>94</sup>. La raison en est simple. Alors que connaître ne signifie rien d'autre à son époque que comprendre la parole qui fait loi au sein d'une théologie où s'affrontent différentes exégèses des Écritures, le moine d'Oxford s'en remet à l'*experimentum*, préférant, « au lieu de l'*argumentum ex verbo*, l'*argumentum ex re* ; à la place de la discussion des doctrines, l'observation des choses elles-mêmes<sup>95</sup> », ce qu'est précisément l'expérience des Anciens. Mais l'exemple de Bacon pourrait être aussi bien celui de Francis Bacon, l'auteur du *Novum Organum* pour lequel la nature « laisse plus aisément échapper son secret lorsqu'elle est tourmentée et comme torturée par l'art

90. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 79 (trad. mod.).

91. *Ibid.*, 80.

92. *Ibid.*, 82.

93. Roger Bacon, *Opus majus* (1266), Oxford, Clarendon Press, 1897, II, p. 201.

94. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 81.

95. *Ibid.*, 82.



que lorsqu'on l'abandonne à son cours ordinaire<sup>96</sup> ». Alors qu'il critique les « fantômes » qui font écran au progrès scientifique – les fantômes de race, de l'autre, de la place publique, du théâtre<sup>97</sup> – et, en fournissant toute une série de préceptes pour bien conduire l'expérience, qu'il devine le rôle des contre-exemples et invente la notion d'*instantia crucis*, le baron de Verulam et vicomte de St Albans néglige la possibilité d'une approche mathématique de la nature et manque ainsi le train de l'Histoire.

Enfin, « la science moderne est déterminée par un troisième processus fondamental : l'entreprise<sup>98</sup> », au sens où elle n'est ce qu'elle qu'en étant une activité organisée visant la rentabilité. Son institutionnalisation l'illustre. La science n'est plus le loisir d'un homme isolé, mais le métier d'équipes de chercheurs travaillant ensemble dans des instituts qui sont autant de laboratoires d'idées où s'échangent des données, se communiquent des résultats, se partagent des découvertes, mais où, en raison de liens étroits avec les différentes structures de production industrielle – informatique, pharmaceutique, automobile, génie civil et militaire... –, règne la division du travail et prévaut le souci de l'efficacité pratique. Une logique managériale s'y met en place par laquelle l'optimisation des ressources permet la maximisation des rendements. Puisque l'on fait d'autant mieux ce que l'on fait que l'on ne fait que cela, le savoir, qui est d'abord un savoir-faire, se spécialise – ainsi, dans le dispositif « qui permet à la physique la désintégration de l'atome<sup>99</sup> » est contenue toute la physique nucléaire –, et, ce faisant, se technicise – ainsi les scientifiques prennent moins appui sur ce qui est, c'est-à-dire sur les faits qui, même s'ils se construisent pour eux, se constatent par tous, que sur ce qui a déjà pu en être tiré, autrement dit sur des résultats que seuls ils savent interpréter. Au fond, la méthode l'emporte sur la réalité. Ne compte plus de l'étant que ce qui s'en laisse conter – voire compter. D'où suit qu'« il y a des *biologistes* qui n'ont plus et n'ont plus besoin d'avoir aucun rapport à la nature vivante [...] pour obtenir des résultats de recherche et satisfaire ainsi aux exigences de leur branche et de ses progrès<sup>100</sup> ».

Ce mot extrait du séminaire privé que tient notre professeur à Fribourg lors du semestre d'hiver 1937/1938, *Die Bedrohung der Wissenschaft*, se poursuit du reste d'une manière qui nous ôtera un doute : « Il y a des historiens de l'art qui, en tant qu'historiens et de l'histoire, et de l'*art*, n'ont plus envers l'*œuvre* d'art aucun rapport véritable, car passionnément vécu<sup>101</sup>. » Cette technicisation du savoir au temps des techno-sciences n'est donc pas, comme on pourrait le croire, propre aux sciences exactes ou réputées telles ; elle touche

96. Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), I, XCVIII, in *Oeuvres de Bacon*, trad. fr. de M. F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843, t. 2, p. 59.

97. Cf. *ibid.*, I, LII, LVIII, LIX, LXI, p. 18, 20 et 23.

98. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 83 (trad. mod.).

99. *Ibid.*, 84.

100. *Die Bedrohung der Wissenschaft*, in Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler (éds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. I, *Philosophie und Politik*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1991, p. 8 (trad. mod.).

101. *Ibid.*

aussi bien les sciences qui, ne l'étant pas, n'aspirent qu'à l'être en les prenant pour modèles. Et c'est même le philosophe en personne qui est menacé, lui dont on range souvent aujourd'hui en librairie comme à l'université la discipline sous la rubrique « sciences humaines » et qui, comme tout autre chercheur,

n'a plus besoin chez lui de bibliothèque. Il est d'ailleurs constamment en route : il délibère dans les sessions et s'informe dans les congrès. Il se lie en outre aux commandes des éditeurs, ces derniers ayant maintenant leur mot à dire au sujet des livres à écrire ou à ne pas écrire<sup>102</sup>.

Est-ce pour cela que Heidegger préférera toujours pour lui le titre de penseur ? Assurément. Même s'il l'est des généralités, comme Comte aimait le penser, le philosophe reste un spécialiste, donc un technicien, tandis que le penseur s'attache, lui, à ce qui fait être l'étant et n'est lui-même pas un genre : l'être. Or, à n'en pas douter, seul un penseur peut être l'auteur de ces lignes par lesquelles Heidegger, en 1938, résume la « description phénoménologique<sup>103</sup> » des traits caractéristiques de la science :

La science moderne se fonde et en même temps se spécialise dans les projets de domaines d'objectivité déterminés. Ces projets se déploient dans le procédé correspondant, assuré par la rigueur. Le procédé s'organise en entreprise. Projet et rigueur, procédé et entreprise constituent dans leur interaction continue l'essence de la science moderne, et en font une recherche<sup>104</sup>.

L'on pourra conclure. Lorsque, en 1951, Heidegger déclare que « la science ne pense pas », il veut dire par là que la science en son essence jamais ne pose la question de l'essence des choses en commençant par se la poser à soi-même, et cela parce que l'essence de la technique lui interdit de la poser en lui imposant de procéder à de pures investigations comptables de l'étant – au sens où elle doit en rendre compte par des lois et n'en tient compte qu'en comptant. En somme, si la science ne pense pas, comprenons : ne médite plus, c'est que désormais elle calcule, procédant méthodiquement selon les règles de l'évidence, de l'analyse, de la déduction et du dénombrement, afin que toute pensée ait la forme de « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations<sup>105</sup> ». La faute à Descartes, nous le savons. Son nom comme ses *Méditations* ne résonnent-elles pas dans celles de Heidegger en 1938 : le traité *Besinnung* et la note intitulée *Besinnung auf die Wissenschaft* ? Or, cette dernière est éloquente puisque, évoquant

102. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 85.

103. C'est bien ainsi que Miguel de Beistegui voit les premières pages de la conférence heideggerienne, « Science et philosophie à l'époque du « tournant » », in *Noesis*, 2006, n° 9, p. 50.

104. « *Die Zeit des Weltbildes* », in *GA* 5, 86 (trad. mod.).

105. René Descartes, *Discours de la Méthode*, seconde partie, *AT* VI, 19.

« l'essence de la science moderne », elle précise simplement : « c'est-à-dire Descartes<sup>106</sup> », moins l'homme sans doute que celui qui a fait école. Du cartésianisme, l'on en revient ainsi au rationalisme, « philosophie de l'angoisse<sup>107</sup> » dont le concept d'être : « *ens certum* – objectivité<sup>108</sup> » justifie certainement que l'on en soit arrivé là. Le démontrer impliquerait de recomposer tout le cheminement accompli par Heidegger dont, par une seule phrase, il offre le magistral résumé. Tout le cheminement, ou beaucoup de celui-ci, car ce que signifie ultimement la formule « la science ne pense pas », c'est que la recherche scientifique moderne procède du *Gestell* – discuté dans les années 1950 –, qui procède lui-même d'une conception de l'être de l'étant comme *Vorstellung*, i.e. représentation – dégagée peu avant les années 1940 –, qui elle-même procède de ce que Heidegger appelle chez Descartes le « souci de la connaissance connue »<sup>109</sup> – étudié avant les années 1930, puisqu'en 1923/1924. Qu'il suffise donc pour l'heure d'avoir montré qu'un tel mot était gros de bien des idées pour s'en laisser persuader<sup>110</sup>. Mais qu'il suffise surtout d'avoir raisonné sur lui pour se laisser convaincre de son caractère à la fois rationnel et raisonnable. Il en résulte que la guerre à couteaux tirés que Heidegger livre au rationalisme cartésien depuis ses premiers travaux ne le fait en aucun cas sombrer dans l'irrationalisme. Et pour cause : c'est en le renvoyant à ce qu'il a lui-même dévoyé, la raison de la méditation plutôt que celle de la computation que, contre le rationalisme, Heidegger fête son suprême triomphe.

Christophe PERRIN

F.S.R.-FNRS/Université catholique de Louvain

106. *Besinnung auf die Wissenschaft*, in *GA* 16, 345.

107. *Die Grundfrage der Philosophie*, in *Sein und Wahrheit*, *GA* 36/37, 95(n). Cette angoisse est « *angoisse du concept* » – *GA* 6.1, 477/*GA* 47, 96-97.

108. *GA* 6.2, 427.

109. L'expression apparaît pour la première fois en 1923, dans le cours du semestre d'été *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* – *GA* 63, 106 –, avant d'être répétée à satiété dans l'*Einführung in die phänomenologische Forschung* du semestre d'hiver – *GA* 17, 60, 62, 71, 72, 79, 81-83, 85, 87, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 101, 104, 105, 106, 111, 114-117, 119-121, 123, 126-128, 130, 131, 146, 280, 302-304, 311 – pour ne plus jamais reparaitre comme telle sous la plume du maître.

110. Pour augmenter la persuasion, renvoyons à cette note du cours du semestre d'hiver 1928/1929, *Einleitung in die Philosophie* : « Logique : *ratio* – les mathématiques de Descartes et le souci de la certitude – à partir de là le *cogito* » – *GA* 27, 388(n).