

L'ESSENCE TECHNO/LOGIQUE DES TECHNIQUES

(CE TEXTE EST TECHNO-LOGIQUE)

Il sera (il est) question du texte de Heidegger, *La question de la technique*, et plus particulièrement de la sentence : « l'essence de la technique n'est rien de technique »¹. Sans tarder nous pouvons décrire l'objet de cette recherche en deux points - cette anticipation simplificatrice nous étant permise par le caractère imminemment préparatoire et imparfait de ce projet - : il s'agira en tout premier lieu de montrer l'importance de la pensée heideggerienne dans le cadre étendu et actuel des technologies en se reposant d'une part sur la critique de l'instrumentalité éthique et d'autre part sur la forte relation élaborée entre la technique et la métaphysique, relation dont il faudra indiquer quelques pistes permettant d'en démontrer, à l'avenir, la qualité tout aussi bien que la pertinence. Dans un deuxième temps il deviendra possible de faire émerger quelques brefs points de fuite devant ultérieurement mener à questionner la sentence qui nous préoccupera jusqu'à la fin, « l'essence de la technique n'est rien de technique », porté par le sentiment encore imprécis qu'une défaillance radicale s'y infiltre sans parvenir à s'y incorporer et donc à s'y résorber. Comme nous le montrerons, cette défaillance doit s'entendre en un double sens. La défaillance comme étant celle-là « même » de la textualité du texte cité, mais celle aussi d'un reste problématique qui serait celui-là même du techno-logique parce qu'il permettrait d'ouvrir ce qui différencie la technique et les technologies. Mais il est encore trop tôt pour savoir si ce reste institue entre la présente recherche - qui est

¹ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p.46, Gallimard, 1980

essentiellement différée - et le texte écrit de Heidegger un motif de désaccord profond qui pourrait bien tout emporter sur son passage.

La problématique posée de cette manière semble pour le moins naïve. Il s'agirait en quelque sorte de reconnaître les bienfaits posthumes des écrits du philosophe (leur incroyable actualité, comme le veut la convenance du langage journalistique), pour ensuite se dépêcher de réaliser une de ces petites critiques égotiques qui se tiennent en fin d'ouvrage et qui tentent, avec maladresse, de rééquilibrer la balance entre le destinataire et le destinataire, balance qui aurait été préalablement déséquilibrée par l'attention prêtée au texte analysé et la tension affectée du destinataire. Et il est vrai que la brièveté de ce travail, sa jeunesse même - puisqu'il s'agit en quelque sorte d'une genèse devant précéder l'effectivité d'un travail à suivre - ne permettra pas d'éliminer le sentiment de ce déséquilibre et de cet agaçant mouvement de va-et-vient - jeu d'une admiration et d'un ressentiment que la philosophie connaît bien -, alors même qu'il n'est pas motivé par eux.

La question est ici celle de la relation au texte, à un texte - si l'on peut, si l'on doit passer ainsi de la généralité à la singularité. Qu'il soit signé *Heidegger* n'est peut-être pas un hasard, que dans l'écriture de celui-ci soit prise et déprise cette problématique qui destine (à) un texte, cela ne doit pas pour autant cacher la spécificité de la réflexion qui cherche ici à se dégager.

Il nous faut immédiatement souligner que nous ne saurions procéder à la manière d'un philologue, car par la référence faite au *texte heideggerien* nous n'avons pas voulu désigner la totalité d'un corps textuel connu et parcouru, une

œuvre dont nous tenterions, en partant d'une sentence de dix mots à peine et en nous référant à une multitude d'ouvrages savants, de reconstituer le tissu et les circuits, les liens et les nœuds, les logiques apparentes et latentes, les connexions et les conjonctions, de repérer les disjonctions et tout ce qui dans le texte constituerait, ou pourrait faire preuve, d'un *impensé* nous donnant à penser- reprenant par là même un argument cher à Heidegger. Non, il ne s'agira aucunement de cela.

L'ampleur de la démarche philologique, et sa rigueur, ne peut être reconduite qu'au fil des pages, de nombreuses pages, ou d'une pensée serrée et dense, peut-être même technique. Or ici, pour des raisons différentes mais toujours d'ordre économique, rien de tout ceci, mais seulement des indications pour un travail à venir qui ne peuvent porter que sur un corpus très limité, si limité que les connexions à d'autres textes, à d'autres lectures, même celles qui semblent s'imposer et tomber sur nous comme des évidences, seront pour une grande part différées. Ceci pour la densité.

C'est dire si la critique que nous aurons maladroitement proposée n'en sera pas une, et même si elle semblera répondre à son titre annoncé il ne faudra pas se méprendre. Il s'agira ici de questionner, c'est-à-dire de chercher en suivant d'une main aveugle un fil tenu et invisible - ce qui fait peu pour un fil si fragile -. Questionner « à la suite » de Heidegger, voilà la question de l'héritage car cette suite n'est pas un long défilé d'idées semblables et d'écoles (s'opposant pour l'occasion à d'autres écoles), mais plutôt la transmission comme nouveauté.

Heidegger ou une chance de nouveauté, telle pourrait être l'intention de ce fragment inachevé. Mais l'accent est ici moins porté sur Heidegger que sur le texte, et moins qu'un texte encore, seulement une sentence², c'est-à-dire un fragment, là encore. Cette parité fragmentaire est, comme il se doit, impaire. Elle ne garantit pas d'avance le succès de la recherche, si par succès on entend un point d'arrivée qui est aussi un point de chute concluant l'affaire.

Loin d'exclure la nouveauté, l'héritage la permet, elle cette invention qui ne peut apparaître précisément comme commencement que par une rétention, inaugurant par là même dans la tradition, ne créant que parce qu'elle a un héritage historique, si tout du moins cette possession persiste comme défaut et comme faillabilité de la dette.

On comprendra mieux ainsi ce qui nous lie au texte, car cette liaison est toute différentielle, elle n'est qu'une occasion de réactivation - ceci pour la

² Si Heidegger critiquait l'extraction des textes consistant à découper ceux-ci sans prendre garde à leur contexte, une certaine rigueur - si ce n'est présente, tout du moins à venir, la place nous manquant terriblement pour avancer tous nos arguments et toutes les ramifications leur étant nécessaires - permettra de suspendre cette critique. Mais d'un autre côté il faut bien avouer que le motif de cette extraction textuelle n'est pas sans rapport avec le traitement que la nature se voit infliger par la technique, et dont l'extraction minière constitue aux yeux de Heidegger une des illustrations les plus frappantes parce qu'elle déclenche un jeu de commissions quasi-infini. L'extraction de la nature et du texte sont des concepts dont la relation, dans le texte heideggerien et hors de lui, indique une ligne de divergence. Il s'agirait dès lors de procéder moins à l'extraction textuelle qu'au coupage, démontage, montage d'un texte, aidé en cela par les outils simples du traitement informatisé du texte. Et s'il est vrai qu'il n'est de savoir sans montage et démontage, sans coupure et collage, il faut bien avouer que l'extraction de la nature et son arraisonement comme stockage d'*energia* est une image inhabile pour la lecture-écriture à laquelle nous nous prêtons. Si, comme le pense Stiegler, la connaissance est un travail, le travail s'effectue avec des instruments, des outils de travail, des techniques, et « la vérité n'est pas

rigueur - *et* de singularisation - ceci pour le tempo -. En ce sens, « la communautisation appelle la possibilité de l'interprétation, c'est-à-dire de la différenciation : l'identification exacte impose le surgissement d'*une* différence, et impose le différenciement infini de la dernière lecture. Plus la mémoire est droite (identique), plus elle est gauche (plus elle diffère). »³

Le texte devient alors *une zone de revenance* qui définit un spectre de variabilité dont la variation effective est inimaginable parce que c'est elle qui rend possible l'imagination. En cette zone la réactivation *et* la singularisation sont simultanées, ouvrant par là même une intempestivité en tout sens. Ce qui (me) revient dans le texte c'est moi et ce n'est pas moi, c'est la prothèse, c'est l'organe, c'est le techno-logique qui comme science de la technique ou discours sur elle défaille encore et encore, sait *et* ne sait pas ce que c'est qu'écrire, doit savoir *et* doit ne pas savoir pour continuer à faire cela : l'écriture. A moins de cette connaissance-là, qui doute *et* qui ne doute pas, rien n'est *possible*, ni la connaissance ni la technique.

La problématique qui se trame derrière cette ébauche concerne la défaillance techno-logique, son improbabilité et ce monde, celui de l'humain, celui du techno-logique, ce qu'*a été* « notre » monde, si l'on peut, si l'on doit ainsi parler au passé. « L'improbabilité techno-logique », voilà qui semble être une aberration à l'œil d'une tradition qui a opposé les deux, mais voilà aussi un

comme le produit dans lequel on ne trouve plus la trace de l'outil », la vérité conserve la mémoire du travail du concept et des outils « utilisés ».

³ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 2. la désorientation*, p. 54, Galilée, 1996

événement qu'il faut savoir apercevoir sans a priori, avec les yeux de celui qui questionne la tradition en partant de cet événement, de cet événement en particulier. On s'interrogera ici un peu - et beaucoup ailleurs - pour savoir « comment les programmes peuvent-ils engendrer de l'indétermination, de l'improbable et de l'improgrammable? Répondre à ces questions suppose que soit développée une *esthétique*. »⁴

⁴ Ibidem, p. 87

1 - LA SENTENCE HEIDEGGERIENNE

1 - 1 LA CRITIQUE DE L'ETHIQUE INSTRUMENTALE

La manière dont notre époque approche ce que nous convenons ici d'appeler, faute de mieux, l'art technologique, ne semble pas à la mesure de son objet. C'est que cette approche qui se veut esthétique, théorique, réfléchie ne fait bien souvent que relayer les pires lieux communs sur la technique. Elle se méfie de cet événement pour le moins énigmatique, dont nous ne saurions réduire l'étrangeté sans avoir une tournure d'esprit qui tenterait de domestiquer ce qui échappe à son emprise. Le commun de ces lieux met en cause, par l'utilisation de clichés, l'urgence et la nécessité de ces discours et affecte jusqu'à leur objet d'une empreinte de médiocrité. Est-ce à dire qu'il faut sauvegarder l'art de la technologie et ne parler de lui, de ses œuvres, qu'en lui soustrayant la problématique technologique et en expliquant que l'art c'est justement ce qui se dérobe à l'hégémonie technicienne de notre époque toute tournée vers la productivité et l'oubli de ce que *être* veut dire avant tout *être humain* ?

Ce serait tomber dans un autre de ces clichés du « bon sens commun », - mais c'est en fin de compte le même -, et penser que des technologies, on en fait ce que l'on en veut, et que leur bien, leur mal, leurs conséquences dépendent entièrement de nous, de notre volonté humainement déterminée et de la manière dont on les manipule et dont on les dirige. Dans cette compréhension la technique ne donnerait - ne rendrait - que ce que l'être humain voudrait bien lui accorder, tel un simple instrument elle se résumerait finalement à un miroir reflétant et renvoyant l'image démultipliée et fragmentée de nos fantasmes, de nos désirs, de ces multiples calculs pour le moment cachés par le pitoyable

langage justificatif du « développement ». Il y aurait toujours en dernier ressort un être humain derrière la machine, un être humain *avant* la technique, un être humain la projetant et en faisant *son projet*, son objet.

Mais comment expliquer que nous ne puissions plus croire le parcours mené par ce raisonnement ? Pourquoi le trouvons-nous suspect, quant à l'art et quant au techno-logique, lui qui ramène tout à l'être humain, lui qui personnalise tout pour mieux identifier l'anonymat qui le traversant lui échappe pourtant ? Mais d'autre part ne s'impose-t-il pas à nous de par son omniprésence ? A le remettre en cause ne risque-t-on pas d'ouvrir « la voie au *tout est permis*, au *tout est possible*, au *rien ne vaut* »⁵ et de manquer du discernement le plus humble ? N'est-il pas même intégré dans les habitudes les plus courantes de notre langage, lorsque parlant d'outil ou d'instrument nous supposons avant tout une matière soumise à notre volonté, ou devant l'être ? Quelle est cette incrédulité qui nous saisit ?

C'est que l'incrédulité n'est pas de *notre* temps, elle n'en est d'aucun d'ailleurs, elle est nécessairement à *contre-temps*. Nous *n'avons pas* le temps.

A mesure que l'auto-référentialité technologique croît, à mesure que les formes technologiques ressemblent de moins en moins au modèle du vivant⁶, à

⁵ Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, p. 9, Galilée, 1988

⁶ Nous faisons ici référence à l'étroite relation entre la cybernétique et l'ergonomie, au sens où la métaphore cybernétique de la transmutabilité des formes du vivant dans les réseaux machiniques est aussi celle d'une ergonomie réduisant la complexité par décomposition et réagencement d'éléments simples déduits de la décomposition (cette analyse du complexe relève de la tradition la moins subtile du cartésianisme). C'est l'une des raisons pour lesquelles la cybernétique eut toujours, d'une manière apparente ou latente, des objectifs ergonomiques :

mesure que « la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme »⁷, les discours voulant s'en rendre maître ne cessent de proliférer comme autant de postures affectées, tentant maladroitement de contrecarrer une situation qui leur aurait été imposée de fait. Mais la question de l'art technologique n'est pas la question de la technologie soumise à une volonté, fut-elle artistique, elle n'est pas la question d'un *plan pour la matière*, elle est celle de son sens et de son écho, du bruissement sourd et profond de la technique.

Dans *La question de la technique*, Heidegger montre combien « la conception instrumentale et anthropologique de la technique » est la conception qui domine de part en part les discours, et ceci jusqu'à aujourd'hui, d'une manière dont nous ne saisissons pas encore toute l'ampleur. Malgré son apparente évidence, le fait qu'elle semble aller de soi, il faut, fut-ce pour perdre nos habitudes et nos manières de penser, l'approcher en toute rigueur.

C'est autour de l'« exactitude » de cette conception instrumentale, qui considère la technique comme quelque chose de neutre qui serait une espèce de matière qu'on modèlerait grâce à des doigts plus ou moins agiles, plus ou moins rapides, que se rassemblent les théoriciens dont nous avons tenté de déconstruire et d'analyser les discours en parlant dans un travail passé de *l'enthousiasme conjuratoire* comme affect des discours du virtuel. Car c'est bien

concevoir des interfaces entre homme-machine fait de la cybernétique une techno-logie, dans le sens plein du terme, qui présuppose la connaissance et l'établissement de son champ d'activité. Il faudrait analyser le rôle de la fonctionnalité dans la cybernétique et comprendre en quoi le concept de « fonction » a profondément été bouleversé par ce domaine techno-scientifique.

⁷ Martin Heidegger, op. cit., p. 11

en ce point précis que l'on trouve ce qui réunit tous ces discours ambivalents : la technique serait le moyen de certaines fins. Si « poser des fins, constituer et utiliser des moyens, sont des actes de l'homme »⁸, alors nous avons affaire à une conception anthropomorphique de la technique qui la ramène systématiquement à l'être humain. Toutes les disjonctions et conjonctions qui siègent dans ces discours, et entre eux, se résumeraient en dernier lieu, et malgré ce que prétendent parfois leurs auteurs respectifs, à l'instrumentalité même de cette conception courante : moins analyser la technique dans une certaine étrangeté *de la* pensée que tenter de fixer des buts bienfaisants à (pour) l'être humain qui pourra ensuite incorporer dans sa production et dans sa manipulation technique ces buts. C'est ainsi qu' « on veut, comme on dit, « prendre en main » la technique et l'orienter vers des fins « spirituelles ». On veut s'en rendre maître. »⁹ Réformer la technique ce serait avant tout réformer l'être humain.

La conception d'une responsabilité humaine de la technique n'est pas seulement une opinion possible sur la technique et disponible à côté d'autres, elle est hégémonique et propose un modèle dont les déclinaisons gardent toujours une marque profonde de leur origine. Elle englobe la quasi-totalité des propositions sur la technique parce qu'elle est la présupposition d'un consensus sur la *réalité de la technique*. Si on la remet en cause de façon radicale, en parlant de technique on ne sait plus de *quoi* on parle.

Dans ce contexte consensuel, la question de l'art technologique devient

⁸ Ibidem, p. 10

⁹ Ibidem, p. 11

celle-là même de la volonté humaine - dont la figure la plus développée est la volonté artistique - qui doit soumettre la technologie en se réglant sur une législation éthico-technologique, et Frank Popper peut écrire que la « liberté d'imagination [des artistes] leur impose toutefois une lucidité exceptionnelle et une responsabilité morale rigoureuse. L'artiste doit prévoir le retentissement de ses recherches sur la vie quotidienne, plus encore peut-être que le scientifique, qui, comme l'histoire nous l'apprend, n'a souvent découvert leurs implications que fort tardivement. »¹⁰ Quelques lignes plus loin, le même auteur, critiquant l'exposition *Les Immatériaux* qui a eu lieu au Centre Pompidou, s'exclame avec assurance : « il aurait fallu mieux montrer qu'à l'ère postmoderne, c'est de la *maîtrise* des nouvelles technologies par des individus créateurs que dépendent, d'une part la qualité de notre environnement, et d'autre part, la façon dont ces technologies bénéficient à *l'humanité dans son ensemble*. »¹¹ On aperçoit dans cette affirmation, - mais on pourrait se référer à d'autres domaines - la conjonction faite entre la maîtrise et l'humanisme - comme si l'humanité était un ensemble défini et reconnaissable, non une promesse. Il serait aisé de montrer le caractère contradictoire de cette approche qui, tout en soulignant l'instrumentalité technique et sa neutralité, laisse échapper l'idée que ce qu'il s'agit de maîtriser ce n'est pas telle ou telle opinion sur la technique, telle ou telle de ses utilisations, mais bien les « nouvelles technologies » elles-mêmes. On tente ainsi de nier le danger pour mieux se laisser déborder par lui, on le désamorce d'avance par une conception instrumentale qui le neutralise pour le

¹⁰ Frank Popper, *L'art à l'âge électronique*, p. 161, Hazan, 1993

¹¹ *Ibidem*, p. 161. C'est nous qui soulignons.

voir ensuite revenir et s'imposer. L'artiste n'aura plus qu'à prévoir « en temps réel » le retentissement de ses recherches sur la vie quotidienne, ce qui signifie : point d'acte sans responsabilité, sans morale, sans rigueur, point d'acte sans un gain substantiel pour l'environnement et pour la collectivité, gain qu'il faudra être à même de calculer : « Monsieur l'artiste qu'avez-vous apporté à l'humanité en son entier ? De quel gain pouvez-vous justifier votre travail ? » C'est un travail de sape auquel se livre fréquemment notre époque.

Derrière cette conception naïve de l'art qui le conçoit comme un bénéfice économique et politique, se cache l'idée que la technique est quelque chose d'utile et que cette utilité se définit par des objectifs. Plus encore, elle croit opposer l'art à la technique en soulignant l'humanité, la chaleur du premier, la froideur, l'objectivité inhumaine de la seconde, mais elle ne fait que les soumettre aux mêmes critères d'utilité et de rentabilité, et ces critères ne proviennent pas, malgré ce que l'on pourrait croire, d'une technicisation de l'art, c'est-à-dire de la technique elle-même. Dans le cadre de cette utilitarisme qui fixe des objectifs, Quéau exhorte l'artiste à se soumettre au dieu des nombres et des *Formes*. Lévy voit dans l'art l'expression d'une machine univers (occidentale) arrivant à son terme. Costa propose un sublime technologique, qui loin d'être un débordement de la Raison qui aurait « trop » à sentir, devient la figure finale de la technologie maîtrisée, et qui n'a plus de sublime que le nom. C'est toujours l'idée que l'art, que la technique, cela se parle, cela se dit, cela se dirige, cela s'exprime, cela se raisonne et se rationne, cela se fixe sur un futur ou un passé, cela s'attache à des idées.

Entre l'instrumentalité de ces « esthétiques » et l'instrumentalité que nous voyons à l'œuvre quotidiennement dans notre rapport aux technologies, un fil s'étire et permet de lier les deux sur une même topologie où l'être humain - mais ici on devrait dire l'homme - devient et doit devenir le maître et la technique l'esclave, ce qui revient à dire « qu'il y aurait un sujet humain a priori distinct de la technologie »¹². Or rien n'est moins sûr. La prothèse technologique n'est pas seulement un morceau distinct ajouté ou enlevé suivant l'humeur et les besoins, elle est *comme* la main - nous y reviendrons.

La conception instrumentale suppose toujours que la distinction entre l'être humain et la machine est aisée à produire - comme on produit une preuve à un procès. Elle estime nécessaire et effective la réductibilité élémentaire de la technique à l'être humain qui l'a produite. Terry Winograd et Fernando Flores pensent ainsi qu' « il y a bien sûr un engagement, mais c'est celui du programmeur, non du programme. Si j'écris quelque chose et je vous l'envoie, vous n'êtes pas tenté de considérer le papier comme montrant un comportement langagier. C'est un support par lequel vous et moi sommes en interaction. »¹³ Derrière les supports et les techniques il y aurait toujours des êtres humains qui agiteraient le pantin-technique, et ce qui les met en interaction ne serait qu'un moyen qui faciliterait, plus ou moins, le rapport entre deux humains. Point d'interaction proprement technique, point d'interaction de la machine à la machine - car cela supposerait de l'improbable, de l'improgrammable et du

¹² Michelle Kendrick, *Cyberspace and the Technological Real in Virtual Realities and Their Discontents*, p. 148, The Johns Hopkins University Press, 1996

¹³ Terry Winograd, Fernando Flores, *L'Intelligence artificielle en question*, p. 193, PUF, 1989

nouveau au sein même du programmatique. La technique est alors comprise comme un filtre ou alors un de ces verres dépolis qui pourrait très bien servir pour une lunette astronomique d'un genre nouveau. Ce qu'il y a de remarquable dans tout cela - et qui va jusqu'au succès actuel et symptomatique d'*Internet* qui met en interaction la planète occidentale - c'est qu'on ne s'interroge pas pour savoir pourquoi on nomme celui qui est responsable le programmeur : ce titre ne lui vient-il pas de ce qu'il produit, le programme? Le programme n'est-il que son projet? N'est-il pas lui-même un projet du programme? Et qu'est-ce qu'un programmeur? Il y aurait beaucoup à dire sur l'ineptie de cette affirmation qui tend à simplifier et à caricaturer la notion de programme et de programmatique à un point qui montre la parfaite méconnaissance des données actuelles du problème. Car le programme n'est plus, et n'a jamais été, l'anticipation parfaitement ajustée au temps, le fait même de la maîtrise et de la prévision qui règle tout par rapport à son projet. Le *pro-gramme* met en œuvre des processus beaucoup plus complexes de différenciation et de complexification, en particulier dans le domaine actuel des agents intelligents et des organismes digitaux.

Après avoir souligné l'omniprésence de la conception instrumentale et anthropologique de la technique, le texte heideggerien est interrompu par un coup de force qui retourne brutalement et arbitrairement, semble-t-il, la perspective : « mais supposons maintenant que la technique ne soit pas un simple moyen : quelles chances restent alors à la volonté pour s'en rendre

maître ? »¹⁴ C'est à partir de cette dite supposition que la réflexion heideggerienne va se déployer, et il est bien évident que sa nature même, dont l'apparence est abrupte mais dont la logique est mûrement construite, ne sera pas sans conséquence. Car *la technique* même qui consiste, dans un texte, à devancer son propos, à le présupposer en l'anticipant pour pouvoir en introduire le développement et la justification n'est pas sans rapport avec la dé-faillance du texte et ce qui le lie à la technique, si cette dernière n'est plus entendue comme un ensemble de procédés neutres. Le « maintenant » de la supposition ne cessera de s'étendre sur l'ensemble du texte parce qu'il parle au présent d'un événement futur (dans le texte). « Mais supposons maintenant », ce geste ne nous assure pas d'avance de la nature de ce sur quoi nous tomberons. Il indique seulement en filigrane qu'il sera question de la volonté et de la maîtrise.

Pour Heidegger il ne s'agit pas de remettre en cause l'exactitude de la conception instrumentale et anthropologique de la technique, il s'agit seulement de ne pas accepter celle-ci comme le terme final de la réflexion - qui n'en a d'ailleurs aucun puisque « le chemin est un chemin de la pensée »¹⁵. La décision est alors prise d'aller plus loin, de continuer malgré tout, malgré l'évidence et malgré l'exactitude, la décision est prise de tenter d'apercevoir l'exactitude comme un symptôme du vrai, et d'effectuer ainsi un retournement réflexif¹⁶ d'une

¹⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 11

¹⁵ Ibidem, p. 9

¹⁶ Ce retournement n'est pas sans rapport avec ce que nous disions un peu avant sur la supposition qui devance le développement du texte, car si dans le premier cas nous avons bien affaire à une technique, il n'est pas impossible que le retournement réflexif, qui est lié à cette technique, soit lui-même quelque chose de technique. Il faudrait voir en quoi la réflexivité est toujours déjà re-liée à la technique.

très grande importance. En recherchant « le vrai à travers l'exact », c'est-à-dire la technique à travers l'instrumentalité, Heidegger va demander : « qu'est-ce que le caractère instrumental lui-même? », c'est-à-dire qu'il va rechercher à comprendre la technique en partant de son opinion la plus courante et en comprenant l'instrumentalité comme un symptôme de la technique. Ce retournement n'est pas très bruyant, mais il indique la nécessité d'inverser ce que l'on prenait pour la cause et l'effet en estimant que c'est la technique, en tant que vérité de la technique, qui produit l'instrumentalité et non l'inverse, que c'est donc l'opinion qui émane de la technique et non l'opinion qui la produit.

Par un tel mouvement il devient possible de questionner la technique tout en se dégageant des opinions flottantes et confuses sur elle, parce que *la question de la technique* et de son instrumentalité va devenir celle de la *causalité*. En effet dans l'instrumentalité il s'agit de poser des fins et des moyens, des conséquences et des causes, bref de produire une causalité. La conception instrumentale de la technique conçoit la technique comme la conséquence d'une cause - la volonté humaine -, elle conçoit donc la technique comme quelque chose d'essentiellement causal.

1 - 2 TECHNIQUE ET EXTERIORITE DE LA CAUSALITE

L'analyse de la causalité s'effectuera par l'approche qu'en a faite la tradition, c'est-à-dire les quatre causes aristotélicienne : la *causa materialis*, la *causa formalis*, la *causa finalis* et la *causa efficiens*, dont il n'est pas nécessaire ici de reprendre les définitions. A partir du moment où nous aurons compris ce que signifie cette quadruple causalité nous comprendrons ce qu'est l'instrumentalité, et par là même ce qu'est la technique. Ce que nous découvrirons sera tout à fait différent de l'image nivelée que la conception instrumentale désirait laisser de la technique et d'elle-même.

Traditionnellement la causalité est une opération, la cause étant ce qui opère et ce qui produit un effet. Ceci a pour conséquence de donner un privilège à la *causa efficiens*, c'est-à-dire celui qui produit en personne l'effet, le programmeur dans le cas d'un programme informatique, l'orfèvre dans celui d'une coupe en argent, il devient ce qui provoque la causalité en l'impulsant. Cette marque de la cause efficiente est « déterminante » sur l'ensemble de la causalité, et ceci particulièrement avec l'instrumentalité technique où la question est toujours celle de l'opérateur humain, la matière étant réduite à une imperfection qu'il s'agit de réduire, la forme à une ergonomie à replacer dans le plan du projet, et la finalité à une simple opération de l'efficiencia même du technicien qui n'appartient même pas, comme telle, à la causalité.

Or, selon Heidegger, les Grecs¹⁷ n'entendaient pas par cause (aitiou) ce

¹⁷ La place des Grecs dans la pensée heideggerienne a déjà été très largement commentée.

qui opère, mais un « acte dont on répond », et il s'agit de remonter jusqu'à la conception grecque pour comprendre pourquoi nous avons modifié le sens de ce mot, ce qui a fait dériver le concept, ce qui en fait aussi l'histoire. Car si la cause est un « acte dont on répond » il faut bien comprendre que les quatre causes répondent aussi l'une de l'autre et que c'est dans cette autre forme de causalité qui les re-lie, que l'on peut trouver leur unité et ce qui justifie leur découpage aussi bien que leur co-appartenance.

Quelle est cette solidarité entre les quatre causes? Heidegger donne l'exemple de la coupe en argent - exemple fréquent dans ses ouvrages et particulièrement dans *Introduction à la métaphysique* - : l'argent, en tant que matière (*causa materialis*) est co-responsable de la coupe parce qu'elle lui doit l'argent avec quoi elle est faite, elle lui est en ce sens redevable de cette matière. Mais cet argent ne se donne à voir que dans une forme qui est celle-là même de la coupe, ainsi s'enchaîne matière et forme (*causa formalis*) de la coupe en argent. la matière et l'aspect (Eidos) sont co-responsables parce que l'argent est entré dans l'aspect de la coupe et ce dernier n'apparaît que comme argent. La *causa finalis* est elle aussi responsable de la coupe, elle en est la finalité c'est-à-dire l'objectif qui débute et qui clôt l'objet parce qu'il se trouve aussi bien au début qu'à la fin de sa production, « ce qui dé-finit termine la chose » écrit Heidegger. C'est parce que la finalité est une dé-finition qui inscrit la coupe, par exemple dans le domaine sacrificiel, qu'elle est en rapport avec le temps, avec ce qui donne ou retire le temps à l'objet et au projet de celui-ci, le passé comme le futur, l'anticipation, puisque la production de l'objet exige qu'on en ait quelque représentation a priori. La cause finale est la fin de l'objet, mais seulement en

tant que celui est en phase de production, car cette fin est aussi le début de l'objet en tant qu'il peut être utilisé pour un usage sacrificiel. Le teloz grec ne doit pas être compris comme le but ou la fin, mais plutôt comme ce qui termine et achève, c'est-à-dire aussi comme ce qui commence l'objet. Il est responsable de ce qui, comme matière, et de ce qui, comme aspect, est co-responsable de la coupe sacrificielle, parce que c'est lui qui in-forme la matière d'une forme en vue d'un usage déterminé. Nous verrons plus loin comment ce phénomène de projection qui pré-voit l'usage de l'objet pour le faire devenir objet, pour le fabriquer, pour le rendre disponible et présent est à la source de la technique, et comment les technologies se dérobent irrémédiablement à ce mode de constitution.

Enfin il y a un quatrième facteur constitutif de la coupe en argent, et ce n'est pas pour rien qu'il arrive ainsi en dernier. Il s'agit de l'orfèvre (*causa efficiens*) lui-même. Or si la tradition scolastique nous a laissé cette quatrième cause comme ce qui produit, à proprement parler, l'effet, chez Aristote lui-même, remarque à juste titre Heidegger, il n'y a pas trace de cette cause efficiente, elle n'existe tout simplement pas. Et pourtant l'orfèvre acquiert chez le philosophe grec une place particulière, c'est lui qui rassemble les trois autres modes en les considérant, il les résume, il les regarde, il les réunit. En ce sens, il est lui aussi co-responsable de la coupe, mais d'une manière tout à fait spécifique car il est ce à partir de quoi la production de la coupe sacrificielle trouve et conserve sa « première émergence », son idée comme sa forme qui, dans le langage de Platon, se disent tout deux Eidos. Bref, il est la cause de la cause, il est ce qui dispose la cause car c'est seulement à partir du moment où il intervient que la

coupe commence à apparaître, à émerger, à sortir de l'occultation. Ce qu'il est important de noter c'est que seul l'orfèvre, doté de réflexivité, est à même de réfléchir et de réunir les autres modes, de les faire entrer en jeu, de les agencer les uns par rapport aux autres et de faire émerger une concertation. Si donc l'orfèvre a quelque priorité sur la finalité, la forme et la matière, c'est parce que c'est lui qui fait venir la coupe en organisant les éléments de sa production.

Les quatre causes sont solidaires tout en étant différentes car quelque chose les réunit au préalable. « D'où provient l'unité des quatre causes? » s'interroge Heidegger. De quoi répond-t-on dans cet acte, ou de qui?

Ce qui importe là est moins la coupe en argent que le fait qu'elle est comprise comme un effet, c'est-à-dire comme un acte dont on répond, et dont la réponse doit être la causalité elle-même. C'est elle qui cautionne et sanctionne la venue de l'objet. C'est ainsi que la causalité doit avant tout être appréhendée, dans son mode grec, comme ce qui fait venir, disons comme le faire-venir lui-même. La réponse de l'acte n'est pas d'ordre moral, ce n'est pas un manquement duquel il faudrait répondre, comme on le dit en langage juridique, langage qui fut aussi celui du droit romain. La réponse de l'acte est plutôt celle-ci : la coupe en argent est devant nous et à disposition pour un usage sacrificiel. C'est le fait même qu'elle soit devant nous et à disposition qui doit attirer notre attention, car n'est-ce pas l'objectif de la causalité, en tant que production, que de présenter l'objet de la sorte dans sa venue, dans sa présence? L'objet est présent, il dit sa présence et c'est pour cela qu'il est devant nous et à notre disposition, la disposition étant avant tout une position. La coupe apparaît donc,

elle est proche de nous et c'est pour cela que nous pouvons l'apercevoir. Entre le fait même de son apparition et le fait que nous l'apercevions, une relation encore secrète s'ouvre, « l'acte dont on répond a le trait fondamental de ce laisser-s'avancer dans la venue »¹⁸, il vient (à lui-même) et il s'avance dans notre direction, il s'adresse tout en offrant une certaine résistance.

La causalité devient le faire-venir de ce qui s'avance ainsi. C'est elle qui fait venir, dans la compréhension grecque, la venue de la coupe sacrificielle. Elle n'est pas, comme nous l'entendons habituellement, un occasionner qui « n'évoque rien de plus qu'un choc initial et un déclenchement », choc qui serait une représentation un peu vague, déclenchement qui serait un fil servant de conducteur à la causalité. La causalité n'est pas la cause efficiente qui donne ou qui a un choc et qui produit ensuite l'objet en question en se fixant sur le choc préliminaire.

¹⁸ Martin Heidegger, op. cit., p. 14

1 - 3 TECHNIQUE ET PRO-JECTION METAPHYSIQUE

Mais le texte ne nous a-t-il pas égaré en cours de route? Heidegger désirait questionner la technique et nous nous retrouvons face à des concepts bien plus généraux qui ne semblent pas au premier abord avoir de rapport avec elle. Que veut dire « faire-venir »? A quel type de préoccupation est-ce lié? Pourquoi ressentons-nous un éloignement vis-à-vis de la question de la technique?

Le faire-venir doit être compris comme une production et cette dernière ne concerne pas seulement la fabrication artisanale ou artistique, mais aussi les étants dits naturels qui apparaissant, appartiennent aussi à la production. Avec l'étant naturel, la possibilité de production est contenue dans l'étant lui-même, elle ne lui vient pas de l'extérieur [et si dieu était une production de la technique?]. C'est dire si elle n'est pas à entendre dans un sens commun qui présuppose toujours un producteur, une cause efficiente, mais tel un processus encore indéterminé, « par exemple (la possibilité qu'a) la fleur de s'ouvrir dans la floraison. »¹⁹ Est-ce à dire que la production technique et l'évolution naturelle sont proches? Dans *L'Homme et la Matière*, Leroi-Gourhan exposait les principes d'une « technomorphologie fondée sur les matières premières » où « tout semble se passer comme si un *prototype idéal* de poisson ou de silex taillé se développait suivant des lignes préconcevables du poisson à l'amphibien, au

¹⁹ Ce mouvement est largement étudié dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, ouvrage qui nous sera de la plus grande utilité pour des travaux ultérieurs.

reptile, au mammifère ou à l'oiseau, du silex indifférencié dans sa forme au tranchet de pierre polie, au couteau de cuivre, au sabre d'acier. Qu'on ne s'y trompe pas, *ces lignes rendent simplement un aspect de la vie, celui du choix inévitable et limité que le milieu propose à la matière vivante.* »²⁰ Or Heidegger rompt immédiatement avec cette possibilité en insistant sur l'intégration dans la matière vivante de la possibilité de s'ouvrir qu'implique la production, et sur l'extériorité de celle-ci dans le cas d'une coupe en argent. Il se replace ainsi dans une perspective aristotélicienne où « chaque être naturel (...) a en soi-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'accroissement et au décroissement, d'autres quant à l'altération (...) [tandis qu'] aucune chose fabriquée n'a en elle le principe de sa fabrication. »²¹ On peut toutefois remarquer que ce point rapidement esquissé par Heidegger, qui ne fait pas même référence pour le moment à son origine aristotélicienne, reste ambigu dans la mesure où s'il ne désire pas se fonder sur la cause efficiente, pour la causalité il retrouve cet argument afin de départager le monde technique et le monde naturel. Ceci est d'autant plus paradoxal qu'immédiatement après il revient sur le fait que c'est de la même production qu'il s'agit dans le cas de « ce qui croît dans la nature » et dans celui de « ce qui est à l'œuvre du métier ou des arts. » Il est bien évident que l'auteur est ici tenté, à ce moment du texte, d'avancer une hypothèse qui pourrait soit détruire ce qu'il désire démontrer soit venir trop tôt, dans le texte. Dans tous les cas cette défaillance indique que la production, comme n'impliquant pas de cause efficiente a priori, constituera

²⁰ Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, p. 13, Albin Michel, 1943

²¹ Aristote, *Physique*, livre 2

entre l'univers technique et naturel une zone de non-étanchéité.

A partir de la production qui agence les quatre modes du faire-venir, il devient possible d'avancer que faire-venir concerne la présence elle-même. Produire signifierait donc amener à la présence, dévoiler quelque chose qui n'était pas présent, qui était caché comme était caché, par exemple, le projet de la coupe en argent. Or ce dévoilement (*Das Entbergen*), ce désabritement, ce faire-sortir-du retrait est l'alhqeta qui, par l'intermédiaire du latin *veritas*, est devenu la « vérité ». Cet étrange parcours nous questionne : « en quoi l'essence de la technique a-t-elle affaire avec le dévoilement? Réponse: en tout. »²²

C'est le deuxième coup abrupt dans le texte, un arrêt et un point dont la résonance ne nous parvient encore à peine, car ce qu'affirme ainsi l'auteur est pour le moins extraordinaire et ouvre une « perspective [qui] nous étonne »²³ : la technique serait très étroitement liée à la question du dévoilement qui est la question métaphysique par excellence parce qu'elle fait le passage (difficile et problématique) entre la question de la vérité et celle de la réalité, pour employer des termes qui, comme nous le verrons, sont surdéterminés, « du rapport entre l'idée et le réel, c'est-à-dire entre le monde dans la tête et le monde hors de la tête. »²⁴ Nous apercevons par là que l'auteur, loin de dédaigner la technique, lui offre une place de premier ordre. Non seulement ce que nous prenions pour une instrumentalité vulgaire témoigne finalement de la production et du mode de présence de toutes choses présentes, mais de surcroît la technique elle-même

²² Martin Heidegger, op. cit., p. 16

²³ Ibidem, p. 18

²⁴ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 41, PUF, 1988

ne saurait se réduire à un ensemble machinique, elle est une question d'ordre métaphysique. En ce sens « le projet à l'oeuvre dans la technique est un projet métaphysique, parce qu'il concerne tous les secteurs de la réalité et non pas seulement les machines. Il marque l'étant en totalité. »²⁵

C'est le produire qui permet d'expliquer la causalité et non l'inverse, c'est aussi lui qui comprend les causes et les effets, les fins et les moyens, et l'instrumentalité elle-même. Ce qui doit présider à la compréhension de la technique, comme moyen, c'est la compréhension du produire, du dévoilement et de son lien à la vérité. Or nous trouvons une explication d'un tel lien par le fait que le terme de technique vient de *tekhè* et que la *tekhè* était associée, jusqu'à Platon, à l'*epistèmè*. A mesure que nous avançons, Heidegger nous étonne, il lie la technique et la connaissance, allant même plus loin et expliquant que la *tekhè* était un autre nom pour la connaissance. Or on sait ce que cette question implique dans la tradition philosophique qui « à l'aube de son histoire, isole *tekhnè* et *épistémè* que les temps homériques ne distinguaient pas encore »²⁶, on sait bien qu'il s'agit là du philosophe épistémologique qui accuse le sophiste techno-logique d'instrumentaliser le *logos* et d'en faire un instrument de pouvoir plutôt que de savoir. C'est ainsi que « l'opposition à la sophistique est constitutive de la philosophie, et elle se joue autour d'une question de la technique spécifiée dans celle de l'écriture. L'écriture est déjà quelque chose

²⁵ Michel Haar, *Le Chant de la Terre*, p. 165, L'Herne, 1986

²⁶ Bernard Stiegler, *La technique et le temps, 1. La faute d'Epiméthée*, p. 15, Galilée, 1994

comme une machine à langage, et elle produit un langage de synthèse. »²⁷ Cette accusation philosophique prendra la forme d'un dénigrement systématique des savoirs techniques au profit de ceux scientifiques (autre ligne de fracture chez Platon), parce qu'ils n'auraient pas en eux-mêmes leur causalité, le principe de leur fabrication, de leur production et qu'ayant besoin d'un producteur ils devraient être analysés en termes de fins et de moyens, comme le sont encore aujourd'hui les techniques, « ce qui veut [encore] dire qu'*aucune dynamique n'appartient en propre aux étants techniques.* »²⁸ On entr'aperçoit dans ces lignes du texte heideggerien une première explication possible de l'instrumentalisation éthique de la technique où l'acte dont on répond est transformé en responsabilité morale - il faudrait répondre de ses actes -, et où la technique est une part oblitérée de la connaissance. Cette dernière voie est extrêmement riche et recèle de pistes encore inexplorées que nous n'avons pas ici le temps de développer.

Heidegger indique alors la référence aristotélicienne qu'il n'a cessé de faire implicitement jusqu'alors. Reprenant la distinction entre les étants techniques et naturels qui intègrent, eux, leur causalité qui est donc vraiment « leur », puisque « toute *tekhnè* a pour caractère de faire naître une œuvre et recherche les moyens techniques et théoriques de produire une chose appartenant à la catégorie des possibles et dont le principe réside dans la personne qui exécute et non dans l'œuvre exécutée »²⁹, il souligne que la techn

²⁷ Ibidem, p. 212

²⁸ Ibidem, p. 16

²⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 4

dévoile ce qui ne se produit pas de soi-même. Qu'est-ce à dire? Lorsqu'un individu construit un bateau il doit avant toute chose rassembler dans une même « image » l'apparence et la matière du bateau, et ceci dans la perspective du bateau achevé et complètement vu - ce caractère complet de cette représentation, qui n'en est pas vraiment une, devra être critiqué car elle ne doit pas, à notre sens, être opposée à la défaillance et au doute de toute représentation. A partir de ce rassemblement, il peut arrêter les modalités de la fabrication, tirer des plans, réaliser des calculs, vérifier ses hypothèses, etc. Sans ce rassemblement préliminaire qui engage toute la suite, le bateau ne saurait être fabriqué, ce qui veut dire que dans la techné l'essentiel ne réside absolument pas dans la fabrication, encore moins dans son utilisation ultérieure, mais dans le rassemblement qui dévoile le bateau selon la matière, la forme et la finalité, et ceci dans un temps qui est antérieur³⁰ à la construction concrète de l'objet. Ce temps et ce rassemblement supposent que la techné ait effectivement lieu dans le dévoilement et qu'elle soit effectivement liée à l'epistémè.

Nous sommes pour le moins étonnés, Heidegger estimerait-il que la technique ne se déploie que dans la région où la vérité a lieu? Prendrait-il à revers la tradition philosophique qui dénigre la technicité? Nullement, car s'il la prend à revers pour le passé de la technique grecque et à la limite artisanale, selon lui, cette définition de la technique comme mode de dévoilement ne peut intégrer la technique moderne. Pour « son » temps industriel, Heidegger revient

³⁰ La question qui consiste à savoir en quoi la technique *donne* le temps ne saurait ici être discutée, malgré sa place centrale pour notre propos.

à une conception qui oppose la *techné* à l'*epistémè*. Et pourtant la technique moderne est bel et bien un mode de dévoilement. Quel est-il?

Il y a une rupture entre la technique artisanale et la technique moderne parce que cette dernière « est violence faite à la *phusis*, et non plus modalité du dévoilement *selon* le croître de l'être comme *phusis*. »³¹ Avec la technique moderne il ne s'agit plus d'un dévoilement producteur mais d'une véritable « *pro-vocation* par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée. »³² L'accumulation d'énergie est ce qui distingue les deux formes historiques de technique, car d'un côté si on dispose d'une énergie, par exemple celle du vent avec le moulin, de l'autre on stocke, ce qui entraîne un tout autre rapport au temps. Mais là n'est pas l'essentiel, car entre les deux techniques une séparation de type métaphysique s'instaure encore. L'artisanat sauvegardait une certaine autonomie du vent et des éléments, le champ évoluait selon le rythme des saisons, on pouvait entourer de soins ce que l'on confiait aux forces de croissance, mais non pas provoquer ce qu'on laissait prospérer. Avec l'industrie, les éléments naturels n'obtiennent une dignité que par rapport à l'utilisation que l'on peut en faire. Le charbon ne se dévoile comme charbon qu'en tant qu'énergie et « le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique »³³. C'est le phénomène de l'extraction qui préforme et déforme ce qui est extrait pour le

³¹ Bernard Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'Epiméthée*, p. 24, Galilée, 1994

³² Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 20. C'est nous qui soulignons

considérer comme extractible. C'est toute une région, c'est « l'écorce terrestre [elle-même qui se] se dévoile aujourd'hui comme un bassin houiller. »³⁴ Et cette écorce n'est terrestre que parce qu'elle est avant toute chose considérée comme un bassin houiller utilisable. Si tel n'était pas le cas on ne l'exploiterait pas, on la laisserait de côté, elle resterait comme un espace blanc sur le quadrillage cartographique quienserre la terre de son étroite. L'anticipation est à son comble, ce n'est pas seulement que l'écorce terrestre se doit de livrer une matière utilisable et transformable en énergie, c'est que le sol lui-même est déjà « un entrepôt de minerais », de sorte que l'accumulation et le stockage se présupposent et s'incorporent dans ce qui s'extrait, ils ont toujours déjà eu lieu. Il s'agit d'un retournement fondamental dans notre rapport au monde, à la terre, d'un retournement qui identifie ce qui est à disposition et ce qui dispose, c'est-à-dire l'action d'extraire et ce qui est extrait.

Le dévoilement devient ainsi une provocation qui est aussi un *avancement*. Il ne s'agit plus de faire avancer pour mettre à jour, mais de faire avancer quelque chose par autre chose qui est son utilisation même. On remplace ainsi le charbon par l'énergie, et par un tel escamotage on suppose que c'est toute la nature objectivée qui produit le charbon pour l'énergie. De cette façon tout est orienté vers l'être humain, ce qui n'était au départ qu'une construction devient une obstruction, on inverse les causes et les conséquences parce que, tout étant soumis à la causalité la plus anthropomorphique on ne voit

³³ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, p. 82, Gallimard, 1980

³⁴ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p. 20, Gallimard, 1980

la nature que comme ce qui peut servir l'être humain ou l'empêcher de réaliser ses plans. Ce déterminisme à la tête renversée est le *commettre* où chaque chose est commise pour autre chose, cette autre chose s'approchant toujours plus de son utilisation humaine, et pour qu'ensuite ces choses liées les unes aux autres puissent devenir le produit de l'action humaine et ne soient pressenties que de cette façon. Il s'agit là d'une réduction ontologique qui recentre tout sur l'homme. Le propre d'un tel réseau est qu'il s'étend de jour en jour et que rien ne saurait y échapper. Ainsi le soleil même est requis pour produire le charbon et sa valeur énergétique, et c'est l'univers en son entier qui est touché, « ce cercle de l'usure pour la consommation est l'unique processus qui caractérise l'histoire d'un monde devenu non-monde. »³⁵

Heidegger décrit avec force, et selon nous avec une certaine fascination, le cercle infernal de ce commettre généralisé qui inverse la causalité en la produisant à partir de l'agir humain. C'est le fameux passage de la centrale électrique sur le Rhin dont la provocation est si intense que le fleuve ne peut plus se définir que par rapport à ce barrage. Que se passe-t-il? Tout d'abord les êtres humains posent sur le Rhin une installation, puis cette installation va sommer le fleuve de livrer sa pression hydraulique, ne la concevant que selon ce courant énergétique qui somme à son tour les turbines de tourner. Le mouvement ainsi dégagé produit de l'électricité et le réseau va se charger de la transmettre. Un immense enchaînement se révèle donc où toute chose n'est qu'en vertu de l'objectif fixé par l'être humain : produire de l'électricité, et si l'énergie est quelque

³⁵ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, p. 111, Gallimard, 1980

chose d'impersonnel qui n'est pas marqué par la matière, c'est qu'elle la nie dans son indépendance. Finalement, c'est le Rhin lui-même qui comme Rhin disparaît et ne transparait plus que comme ressource potentielle d'énergie. Ce n'est plus la centrale qui est construite sur le fleuve, c'est « le fleuve qui est muré dans la centrale »³⁶, car si le Rhin est fournisseur de pression hydraulique, ce n'est pas en vertu de son essence mais en vertu de celle de la centrale. Le Rhin ne se définit plus que par rapport à elle. Il y a selon Heidegger un « élément monstrueux qui domine ici »³⁷ et qui bouleverse les familles, les genres, la longue série des filiations en en imposant de nouvelles, en construisant d'autres fils, d'autres liens qui inversent les catégories communes. Il faut ajouter à ce tableau de dévastation que c'est jusqu'au paysage du Rhin qui disparaît comme « objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué là-bas une industrie des vacances. »³⁸

Le dévoilement provoque, obtient, transforme, accumule, répartit et commue l'énergie qui est son invention comme c'est elle (*l'energia*) qui (s')invente peut-être la provocation. Dès lors le dévoilement n'est pas quelque chose de flou, son déroulement, en tant que provocation, s'effectue selon des directions qui ne peuvent être précises que parce qu'elles sont assurées d'elles-mêmes et qu'elles se devancent toujours. L'important est de pouvoir étendre au maximum le champ de ce qui est commis, de pouvoir transformer ce

³⁶ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p. 22, Gallimard, 1980

³⁷ Ibidem. C'est nous qui soulignons, et nous verrons, à propos des mains, comment le monstrueux, le monstre, la monstration n'interviennent pas par hasard comme domination dans *la question de la technique*.

³⁸ Ibidem

qui est commis en autre chose qui sera la même chose, du commissible. Par là même tout devient identique et l'identité se referme sur elle. « Cette position stable nous l'appelons le *fonds*. »³⁹ Et cette position est effectivement stable, toujours assurée d'elle, rien ne peut la déranger car ce qui la dérange n'est pas même vue par elle, inutilisable elle n'existe pas. Par fonds Heidegger entend définir la manière d'être de tout ce qui est touché par le dévoilement qui provoque, et donc mettre en place une nouvelle catégorie ontologique à côté de l'objet, de la chose⁴⁰ ou de toute autre détermination de l'étant. Par cette appellation fondamentale de fonds, qui tente de donner un nom à ce qui n'en a pas encore, nous apprenons que la technique modifie radicalement ce que nous nommons la « réalité » en produisant une nouvelle forme de présence, car le fonds n'est pas présent comme l'objet qui était face à nous, et qui offrait, malgré son titre, une certaine résistance, une certaine opposition, une certaine frontalité, le fonds ne nous fait plus face.

L'objet n'est plus une catégorie permettant de rendre compte de la manière dont certains étants sont présents, il devient insuffisant parce qu'il repose sur une autre époque et sur d'autres déterminations conceptuelles. Pour sa part, le fonds permet de comprendre que chaque partie d'un « objet technique », chaque élément d'une machine tend vers un unique but : pouvoir se soumettre à la commission, car celle-ci ne peut être donnée qu'à du commissible, que celui-ci soit conçu comme tel comme c'était le cas avec la croûte terrestre, ou qu'il soit construit en vertu d'un pareil plan comme c'est le cas avec une pièce

³⁹ Ibidem, p. 23

⁴⁰ Ibidem, *La chose*, pp. 194-218

de machine. Les pièces doivent s'ajuster les unes aux autres, elles doivent jouer et la règle de ce jeu est le commettre. Dans tous les cas il s'agit d'une provocation de fonds où en nommant le charbon on réduit le sol, où en planifiant une pièce on produit quelque chose d'entièrement dépendant et qui est la machine⁴¹ .

Qu'en est-il de l'être humain? Quelle place a-t-il dans ce réseau de commissions? Il est manifeste que c'est l'être humain qui accomplit l'interpellation provocante. Est-il donc responsable de la transformation du « réel » en fonds? C'est peut-être là la manière dont nous nous représentons, et devons nous représenter la provocation, mais il n'en reste pas moins, selon Heidegger, que l'homme « ne dispose point de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe. »⁴² En effet l'être humain ne fait que réagir à ce qui est, à ce qui s'avance dans la venue indépendamment de la représentation qui en sera faite, si une telle indépendance peut être strictement départagée, et c'est justement ce *pli* qui pose problème. De la sorte, si l'être humain commet et provoque, c'est qu'il est lui-même, et d'avance, commis et provoqué. Heidegger réalise là un dégagement anthropologique qui réduit la place de l'être humain par rapport à celle que lui accordait la conception

⁴¹ Heidegger insiste sur le fait de la dépendance qui lie d'une manière irréversible la commission et le commissible, il s'oppose ainsi à la définition hégélienne de l'instrument indépendant, or il faudrait voir en quoi cette affirmation rejoint l'instrumentalité anthropologique que le philosophe tente d'analyser et en quoi elle est peut-être infirmée aujourd'hui par le technologique qui, sans toucher une autonomie fantasmatique, ne se soumet plus à cette dialectique simpliste du maître et de l'esclave, de l'autonomie et de l'hétéronomie, etc.

⁴² Martin Heidegger, op. cit. , p. 24

instrumentale. En fait, tout en montrant que l'être humain est un fonds plus originaire que la nature, il estime qu'il est bel et bien un fonds et il l'intègre, lui aussi, mais d'une manière très spécifique, dans le réseau de la provocation. Il n'est qu'un maillon de la grande chaîne, et il ne donne l'apparence de commettre qu'en étant lui-même commis. C'est dans la circularité même de ce réseau qu'il est possible de trouver, non une raison dernière et comme un point final fixant une responsabilité quelconque, mais une autre conception de la technique.

L'homme est l'objet d'une provocation et en retour provoque, il s'insère donc dans les fins techniques sans pour autant, selon Heidegger, devenir un pur fonds. En effet, il y a un domaine qu'il traverse, un milieu qui existe tout aussi bien quand il se rapporte comme sujet à un objet que quand il fait commission à du commissible, tout en étant lui-même du commissible commis à la commission. Ce domaine est la *non-occultation* elle-même et elle ne dépend pas de l'homme. C'est en ce sens là que « la technique moderne, en tant que dévoilement qui commet [n'est] pas un acte purement humain. »⁴³ C'est parce que l'homme est aussi commis qu'il n'est pas la cause première du dévoilement provoquant. Ce résultat semble pour le moins étonnant, dans la mesure où il s'oppose, ni plus ni moins, à la conception couramment acceptée qui fait de la technique quelque chose de strictement humain. Heidegger, tout en prenant des précautions et en précisant son domaine (« la technique moderne, en tant que dévoilement qui commet »), parvient à l'idée que si l'être humain provoque ainsi la nature, s'il ne produit des machines que selon un plan prédéterminé et utilisable, c'est qu'il est rassemblé autour de cette forme d'acte. En d'autres termes, la provocation

assemble différents éléments et il faut bien un élément qui motive ce rassemblement, une finalité par exemple. Or l'être humain n'a aucune idée de ce pour quoi il fait telle ou telle de ces choses dites utiles, qui ne sont aucunement réductibles à leur utilité particulière parce qu'elles rentrent dans le plan d'une utilité qui les dépasse et les structure. Il y a bien les différents monts, ici les machines, les mines de charbon, les centrales hydrauliques, mais il faut bien que quelque chose rassemble toutes ces formes éparses pour en faire une montagne, une industrie, une extraction planétaire, ou que nous découvriions ce qui rassemble, et que par une telle découverte, ce rassemblant se dévoile à nous et répète ainsi la différence qui le traverse.

Heidegger nomme Arraïsonnement (*Gestell*) cet « appel pro-voquant qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile. »⁴⁴ Ici est précisé l'enchaînement et la structure de la technique moderne : il y a bien quelque chose comme du dévoilement avant toute commission, celle-ci intervient après et transforme ce qui se dévoile comme fonds par l'intermédiaire de l'être humain, qui agit ainsi parce qu'il est provoqué. On voit bien que Heidegger tente de rendre une autonomie au dévoilement pour structurer une métaphysique de la donation (du réel, quand bien même ce dernier fut-il surdéterminé) où ce qui s'avance se retire quasi-immédiatement dans le fonds. L'Arraïsonnement est la structure fondamentale de la technique moderne et de la détermination du réel qui s'en dégage, car c'est lui qui provoque

⁴³ Ibidem, pp. 25-26

⁴⁴ Ibidem, p. 26

l'être humain et permet de dépasser la conception instrumentale, c'est aussi lui le nom du mode de dévoilement de la technique moderne qui, selon Heidegger, n'est rien de technique mais qui produit celle-ci.

2 - LES CONSTITUTIONS TECHNOLOGIQUES

« Ni immanence, ni transcendance. Et c'est aussi pourquoi il n'y a pas
la technique, mais une multiplicité de techniques. »

(Jean-Luc Nancy)

2 - 1 QUE FABRIQUE-T-ON DANS, AVEC LA REALITE VIRTUELLE?

Si la réalité virtuelle est une technologie qui affecte la dite « réalité », entendue comme relation entre dévoilement et vérité, quel est son rapport avec l'Arraisonement qui est le concept trouvé par Heidegger pour définir ce qui se trame derrière la technique moderne?

Il faut avant cela aller plus avant avec le concept d'Arraisonement qui interpelle l'homme et le rassemble autour de la tâche de commettre et de provoquer d'une façon et dans une étendue que nous avons encore du mal à percevoir. La figure de l'Arraisonement semble pour le moins terrible et sa description est tout aussi monstrueuse avec ses cercles infernaux, ses circuits sans fin, ses réductions et ses écrasements successifs. Et pourtant elle est un mode de dévoilement, elle appartient ainsi à la non-occultation, elle est en rapport avec elle, elle re-cèle d'elle. En comprenant l'Arraisonement il ne nous est plus possible de croire en la conception naïve de l'instrumentalité éthique, qui ne faisait finalement que différer la question de la non-occultation et du dévoilement en laissant dans l'obscurité l'élément provoquant l'être humain et exigeant de lui l'accomplissement d'une tâche à son tour provocatrice, comme il nous est devenu impossible de nous référer à une explication de type métaphysique ou religieuse qui ne ferait que répéter les erreurs de la première conception.

Par là même nous comprenons que l'Arraisonement n'est pas un mode de dévoilement parmi d'autres, mode dont il serait possible de limiter les méfaits en les cloisonnant à un domaine précis et étanche, celui de la technique

comprise comme pistons et machines, rouages et échafaudages. L'Arraisonement est le mode de dévoilement qui régit la quasi-totalité de notre environnement, ce sont tous les étants que nous côtoyons qui sont considérés selon leur seule utilité. Et ce que l'on cherche ainsi dans le fonds, c'est la confirmation d'une identité creuse qui, se présupposant elle-même, reproduit selon Heidegger le cercle ininterrompu de la volonté qui se veut elle-même et se voulant ainsi, se présuppose et se réfère toujours à elle et ne parvient plus à sortir d'elle. C'est ainsi que la technique est une « volonté de volonté »⁴⁵, le creusement sans fin d'une provocation de provocation, d'une interpellation qui convoque et requiert, accumule sans savoir, oublie sans connaître. « Dire que la technique est « volonté de volonté » implique que la réalité présente prolonge et réalise ce que la métaphysique a déjà pensé sous le concept de volonté. »⁴⁶

Heidegger estime donc que l'essence de la technique (et non la technique comme instrumentation à chaque fois particulière) intervient profondément sur ce que nous entendons par réalité, elle détermine purement et simplement la manière dont nous dévoilons et approchons les étants, tout comme ils se dévoilent et s'approchent de nous. C'est cette surprenante *détermination métaphysique de la technique* qui nous est extrêmement précieuse au regard du développement des technologies actuelles. Beaucoup on déjà parlé de ces

⁴⁵ Il n'est pas ici temps de discuter (pour ne pas dire critiquer) ce concept qui provient de l'analyse que Heidegger propose de Nietzsche. Ce dernier apparaît comme l'avant-dernière étape de la métaphysique et comme celui qui la réalise sous la forme de la volonté de volonté. Cette analyse a déjà été largement discutée (critiquée) ailleurs.

⁴⁶ Michel Haar, *Le Chant de la Terre*, p. 163, L'Herne, 1986

simulacres et de ces simulations qui ne permettent plus de distinguer strictement l'original de ses copies; nous ne reviendrons pas sur ce point que nous avons largement étudié ailleurs. Il est pourtant bien difficile de s'aventurer à fixer le sens de cette tendance et de ce qui ainsi, sous des noms divers, se développe. *L'innovation permanente* est un autre nom de ce dessaisissement qu'on aurait bien tort de laisser de côté comme un événement passager. Pour notre part, nous faisons l'hypothèse que la pointe extrême de ce développement confus est la réalité virtuelle et que c'est par elle et en elle que se développe, à son tour, le statut métaphysique, et pour ainsi dire le destin, de la technique.

Il s'agit pour nous de nous attarder sur cette proposition : la réalité virtuelle met en jeu une problématique de type métaphysique. Certains pourraient voir en cette proposition une terrible naïveté prenant au pied de la lettre cette technologie qui serait plus un fantasme qu'une réalité effective, mais ce serait risquer de nier le statut profondément et fondamentalement fantasmatique des technologies, ce serait de surcroît mésestimer cette fantasmatique, et instituer d'une façon arbitraire et injuste un seuil d'effectivité du réel qui exclurait d'avance la nature techno-logique du fantasme. Plus encore, ce serait ne pas entendre ce qui se passe avec la réalité virtuelle et refermer jusqu'à sa possibilité la plus ouverte pourtant. Car à écouter Heidegger le long du texte *La question de la technique*, nous avons bien compris qu'un lien intense unissait son propos à ce qui aujourd'hui arrive et parvient à nous, comme si la compréhension d'un retard avait été ainsi exprimé. Il s'agit ici de prendre au sérieux cette technologie, peut-être d'une manière que certains jugeront excessive, mais c'est l'intuition

d'un champ qui s'ouvre et ouvre par là mêmes des possibilités.

La technique affecte depuis longtemps déjà la réalité, ou ce que nous nommons ainsi, et qui n'est peut-être que le nom qu'on lui donne; avec la réalité virtuelle une telle relation devient évidente comme si elle se révélait à elle-même et aux yeux des observateurs que nous sommes. Entre ce que Heidegger nommait la technique moderne, c'est-à-dire industrielle, et les technologies du virtuel, dont l'objectif est d'instituer des mondes, il y a comme le franchissement d'une limite, celle-là même de l'essence de la technique, qui intervient et concrétise ce qui restait jusqu'alors au statut de projet. On pourrait peut-être retrouver les traces d'un tel fantasme bien avant l'apparition techno-logique de la réalité virtuelle à la fin des années 60, mais on aurait bien du mal à apercevoir avant elle une affirmation si nette du statut métaphysique de la technique. Il y a un fossé, et en même temps le franchissement de ce fossé, entre l'extraction terrestre qui arraisonne la nature et accumule l'énergie, et ces mondes inversés, retournés sur eux-mêmes et refermés que nous proposent les réalités virtuelles. Et les réalités augmentées affirment plutôt qu'infirment ce développement car l'hybridation témoigne finalement d'une incorporation, comme nous l'avons démontré à propos de *l'enthousiasme conjuratoire*. Tout cela semble évident, le statut métaphysique de la réalité virtuelle, trop peut-être, car ce statut est l'intention déclarée des ingénieurs. Mais il faut faire à nouveau attention, arrêter son regard, car « l'essence de la technique est (...) plus dissimulée que toute autre dans la mesure où les principes qui la constituent sont passés dans la

réalité du réel, c'est-à-dire dans la *Selbstverständlichkeit* (« l'évidence ») »⁴⁷. Selon l'analyse heideggerienne, nous n'avons plus le recul nécessaire pour apercevoir comme tel le processus de provocation, il ne nous apparaît plus parce que c'est lui qui fonde nos jugements sur tout.

Et pourtant dans l'Arraînement Heidegger estime qu'une parcelle résiste et persiste dans son autonomie sous le nom de *non-occultation*, « à l'intérieur de laquelle le commettre se déploie, [elle] n'est jamais le fait de l'homme, aussi peu que l'est le domaine que déjà l'homme traverse, chaque fois que comme sujet il se rapporte à un objet. »⁴⁸ Il ajoute que l'homme « ne dispose point de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe »⁴⁹. Tel est le dernier point de résistance métaphysique, voilà ce qui n'est pas soumis à l'objectivation forcée, voilà encore un absolu, l'absolu en personne qui ne dépend nullement de l'être humain mais dont celui-ci dépend plutôt, car il lui accorde ce qui *est*, si cette copule a encore quelque sens. Or aussi étrange que cela puisse paraître et aussi peu orthodoxe que cela soit, pour certains heideggeriens, avec la réalité virtuelle c'est la non-occultation elle-même qui est frappée, ou plutôt, car c'était déjà le cas avec la technique industrielle, c'est la possibilité qu'aurait l'être humain de passer outre la non-occultation qui est soulevée, extrémité qu'Heidegger n'a peut-être pas pensée, nous verrons en quel sens dans la troisième et dernière partie. Avec la

⁴⁷ Ibidem, p. 167

⁴⁸ Martin Heidegger, op. cit., p. 25

⁴⁹ Ibidem, p. 24

réalité virtuelle nous passons outre, nous ne prêtons plus attention à quelque chose, mais en vue de quoi? Il s'agit moins de modéliser la réalité que d'utiliser la modélisation et sa décomposition binaire (les 0 et les 1) pour la laisser de côté, tout en parvenant au résultat affecté à la non-occultation. On aurait bien tort de croire que la réalité virtuelle a pour objectif de modéliser entièrement la réalité pour ensuite la réinjecter en une représentation synthétique et créer ainsi une espèce de seconde couche ontologique, elle veut plutôt passer outre cette question de la réalité (et du réel), elle veut s'en détacher, ne plus s'en occuper. La question n'est plus celle de la réalité et de la vérité, alors même que le projet scientifique semble tourner autour de cette unique perspective, mais celle des mondes, et si nous marquons ainsi un pluriel c'est bien pour opposer la pluralité mondaine à l'unité métaphysique du réel auquel doit correspondre une vérité toute aussi unique.

Ce qui étonne alors notre regard c'est que «le discours du cyberspace suggère que les humains contrôlent les interventions technologiques qui (re)construisent constamment notre subjectivité. [Mais] simultanément ce discours réécrit et dérange les notions traditionnelles de la subjectivité, attire notre attention sur la cohérence de la subjectivité comme fiction, et s'offre soi-même comme l'actualisation de cette fiction.»⁵⁰ Si nous avons déjà largement souligné, à propos de l'*enthousiasme conjuratoire*, l'ambivalence omniprésente dans cette technologie, il faut bien avouer que sa connexion à la métaphysique doit être aussi entendue en un double sens, car la métaphysique

⁵⁰ Michelle Kendrick, *Cyberspace and the Technological Real in Virtual Realities and Their Discontents*, p. 146, The Johns Hopkins University Press, 1996

elle-même est ambivalente. Tantôt nous l'entendons comme ce qui concerne la question de la réalité - à supposer que celle-ci puisse être formulée sous forme de question - et de la vérité (l'un n'allant pas sans l'autre dans la tradition), tantôt comme « recul devant la limite, négation de l'aporie, facilité que la pensée philosophique s'accorde, sous forme de dogme, face à l'infinité des questions qu'elle ouvre. »⁵¹ Et peut-être s'agit-il là de la même chose, cet incessant mélange de vulgarité d'un discours qui veut dire le vrai, instituer une critique et un point de vue qui se jette de haut, de très haut, et ce qui affecte le sentiment d'être là, d'être entouré, positionné, là et pourtant encore un peu absent.

Finalement, avec la réalité virtuelle il y a une confirmation, qui est aussi un retournement, de l'essence de la technique, puisque la technique industrielle commande « (*kubernâô*, *etymon* de cybernétique) à la nature. Auparavant, la nature commandait à la technique »⁵² et aujourd'hui la réalité virtuelle passe outre la nature, *phusis* disparue, oubliée, peut-être même oblitérée, mais *phusis* dont nous ne saurions sauvegarder l'indépendance, comme le verre qui se trouve derrière le dos de l'individu retourné et dans lequel il vient de boire. Comme l'estime David Porush la réalité virtuelle est, en un sens très littéral, métaphysique⁵³. Elle rejoint les enjeux métaphysiques parce qu'elle affecte le sentiment que nous avons de la réalité et jusqu'au sol de ce sentiment, c'est-à-dire ce qui concerne une autonomie qui ne peut aujourd'hui plus être que

⁵¹ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 112, Galilée, 1994

⁵² Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 38, Galilée, 1994

⁵³ David Porush, *Hacking the Brainstem : Postmodern Metaphysics and Stephenson's Snow Crash in Virtual Realities and Their Discontents*, p. 108, The Johns Hopkins University Press, 1996

préservée - ce qu'elle ne saurait d'ailleurs être, de par son autonomie.

Plus encore, « au coeur du cyberspace il y a la croyance fondamentale en une structure mathématique de la nature, en la computabilité de l'univers »⁵⁴, car ce qui motive aussi, selon Heidegger, l'essence de la technique, c'est le travail acharné de l'être humain à posséder la nature, à en être *comme* maître et possesseur par l'arraisonement mathématique, qui formalise et modélise les lois de la physique par un autre *comme*, les mathématiques étant *comme* la nature. Et la réalité virtuelle n'est-elle pas le sommet de cette entreprise qui après avoir « tout » décrit mathématiquement décide de modéliser et de synthétiser pour produire un monde à part entière? Lorsque Heidegger explique de quelle manière la science moderne acquiert une antériorité spécifique par rapport à la technique moderne, il avance aussi une explication sur les relations entre les sciences, la technique et la métaphysique qui détermine le réel. En effet, si la technique industrielle qui intéresse le philosophe peut accumuler de l'énergie, c'est que d'une façon préalable la science physique considère la nature comme « complexe calculable de forces. »⁵⁵ La caractéristique de la science moderne est, selon Heidegger, l'utilisation d'instruments techniques pour interroger la nature, or ces instruments sont tout sauf innocents ou neutres, ils induisent une modification profonde dans l'expérimentation de la nature. Nous

⁵⁴ Robert Markley, *Boundaries : Mathematics, Alienation, and the Metaphysics of Cyberspace in Virtual Realities and Their Discontents*, p. 58, The Johns Hopkins University Press, 1996. Sur ce point se reporter aussi à Benjamin Wooley, *Virtual Worlds A Journey in Hype and Hyperreality*, pp. 247-254, Penguin, 1992

⁵⁵ Martin Heidegger, op. cit., p. 29

ne l'expérimentons pas, dans la science moderne, par l'intermédiaire de ses propres catégories mais grâce à des catégories importées qui sont celles de la technique. De cette façon on expérimente moins la nature que le rapport de force qu'on entretient avec elle. La question n'est pas : qu'est-ce que la nature? mais : comment répond la nature à l'interpellation des appareillages techniques? En effet, si elle n'y répond pas, elle n'est pas calculable, elle n'est pas techniquement sentie, perçue et ne peut donc pas être analysée; dans un sens *physique*, elle n'existe pas. Il y a encore là la réduction ontologique de la provocation qui met la nature en demeure de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces. Ainsi ce qui deviendra l'énergie, et qui est encore un complexe de forces, doit nécessairement se présupposer et se perpétuer dans la tautologie de la règle du calculable et du quantifiable.

Ce qui répond, dans les sciences modernes, c'est moins la nature que la nature mise en demeure de répondre, la relation d'identité étant par là même interrogée, la question devenant sommation. Si la science moderne, ainsi analysée, semble reposer sur la technique comprise comme Arraonnement, il faut bien remarquer qu'elle apparut au XVII^e siècle avec Newton et sa célèbre expérience de pensée qui produit une représentation scientifique excluant toute intuition, tandis que la technique moderne ne vit le jour qu'un siècle plus tard. Par là même nous comprenons que ce n'est pas, comme pourraient le faire croire les faits, la technique industrielle qui est postérieure à la science moderne mais bien le contraire, au sens où l'essence de la technique est mise en réserve et qu'elle ne se déclare pas immédiatement dans la technique moderne, tout en influençant la science moderne. Donc la science moderne n'est antérieure à la

technique moderne qu'aux yeux de l'exactitude chronologique de l'histoire et non point au regard de l'essence (de la technique). L'Arraînement est ce qui détermine l'ensemble de la réalité avant même l'apparition de ses signes concrets, c'est-à-dire les techniques modernes. Cette mise en réserve qui structure l'historialité heideggerienne est essentielle parce qu'elle permet de comprendre comment ce qui est au commencement, continue à se déployer jusqu'à présent - nous y reviendrons. Remarquons juste pour l'instant que si la nature doit être commise comme fonds, c'est en tout cas ce qu'exige l'Arraînement, ce ne peut être qu'en s'éloignant de l'intuition et en faisant en sorte que la nature puisse toujours répondre aux chiffres, puisque ce qui n'est pas calculable n'est pas même réel⁵⁶. Remarquons aussi que cette calculabilité de la nature, ou de ce qui en reste, est comme la condition de possibilité de la réalité virtuelle.

Parlant de techno-sciences, nous devrions donc préférer la technicisation de la science à la scientisation de la technique, reprenant par là même un thème si cher à Husserl, technicisation de la science qui est aussi celle de la réalité. La réalité ne vaut, ne pèse, n'a de poids que si elle peut émettre un message saisissable par le calcul. Elle devient donc un système d'informations qui délivre du calculable pour pouvoir être calculé. Nous voyons là encore, et c'est une figure qui domine de part en part ce texte, le cercle monstrueux et dévorateur se refermer sur lui et tourbillonner comme une toupie folle : on arraine la nature,

⁵⁶ Dans *L'enthousiasme conjuratoire* nous avons largement développé cette articulation qui n'est pas sans rapport avec la fameuse sentence de Parménide identifiant le réel et le rationnel. Nous

elle est sommée de rendre des comptes et de délivrer de l'information calculable, quantifiable. Que devient la causalité dans tout cela? Elle n'est pas un « faire venir pro-ducteur » où la chose s'ouvrant dans sa choséité reste chose, et restant ainsi chose intègre sa venue, c'est-à-dire sa causalité, en elle, elle n'est pas non plus soumise à une cause efficiente et divine, artisan de l'univers ciselant toutes choses, elle est encore moins une cause formelle, causalité de la forme offrant au regard du promeneur ses courbes et ses enchevêtrements. La causalité n'est plus rien de cela, elle n'est plus donation, contemplation, ni causalité intérieure ni causalité extérieure, mais une simple « notification pro-voquée de fonds à mettre en sûreté »⁵⁷ Qu'est-ce à dire? On provoque la nature à répondre selon le calcul qui prétendra ensuite l'analyser, elle ne fait plus dès lors que notifier sa réaction à un tel système de calcul. Le tout est de mettre en sûreté la conception qu'on fait ainsi émerger, de faire en sorte que rien ne puisse l'excéder, la déranger, d'assurer qu'elle retienne toutes choses dans ses mailles prédéfinies. On voit là le cercle qui se referme par une anticipation exacerbée, par une « rétraction de la causalité »⁵⁸ qui, se définissant par elle et définissant ce dont elle est la causalité, finit par nier celle-ci. L'Arraisonement devient la structure fondamentale qui dépasse tout aussi bien la technique que la science moderne parce qu'elle les détermine totalement, elles n'en sont que des expressions, des signaux qui nous mettent en chemin vers le réel compris comme fonds calculable et toujours à disposition.

avons aussi indiqué l'importance de la tradition pythagoricienne, ce qui pourrait encore une fois témoigner de la longue antériorité de l'Arraisonement sur ses formes techniques et modernes.

⁵⁷ Martin Heidegger, op. cit. , p. 31

La métaphysique dans la réalité virtuelle est un sujet complexe à saisir et dont la richesse reste à explorer, mais on pourrait résumer l'affaire, s'il s'agit bien ici d'une affaire, en estimant que « the dream of perfect FORMS becomes the dream of inFORMation »⁵⁹, c'est-à-dire que l'ordre régulier que recherche l'être humain dans la nature et qu'il désire y trouver, devient la nature qu'il s'imagine, et s'imaginant de la sorte la nature, par une sorte de monstration performative, elle devient *effectivement* - en effet - cette forme parfaite et pure. Mais cette pureté mathématique de la nature n'est pas le signe d'une nature mathématisée à l'origine, la mathématique humaine étant alors seulement à son image, elle est le signe de l'expulsion pure et simple de la nature qui, devenue fonds, n'apparaît décidément plus.

C'est en cela que la réalité virtuelle affecte cette longue tradition philosophique, elle impose à nouveau - mais cela s'était-il jamais arrêté? - de s'interroger sur ce que nous entendons par réel, réalité, monde, environnement, être, étant, finitude, etc. Il faudra savoir « perdre » du temps, passer par de nombreux détours, se perdre parfois, pour entendre la richesse de ses questions, à l'époque où nous nous trouvons et qui ne veut surtout pas perdre de temps, c'est-à-dire en donner. Cette technologie du virtuel signale, d'une manière inattendue, le caractère ambigu de la métaphysique. N'y a-t-il pas en effet dans

⁵⁸ Ibidem

⁵⁹ Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, p. 89, Oxford University Press, 1994. Durant le chapitre 7, *The erotic ontology of cyberspace*, l'auteur développe une analyse de la réalité virtuelle en interrogeant l'héritage platonicien en celle-ci. Malgré le caractère quelque peu

la réalité virtuelle un « double désir », comme l'estime Don Ihde, qui consisterait à contrôler la nature et à recréer une version optimisée de l'existence naturelle⁶⁰, à comprendre parfaitement la réalité et à produire une autre réalité, à s'immerger et à s'extirper, à mathématiser l'univers pour brutalement s'en sortir et modéliser autre chose? N'est-ce pas encore la tension propre au *méta*-physique, comme la juxtaposition de deux pulsions contraires? Ce « double désir » indique, dans ce qui n'est encore qu'un filigramme, ce que la métaphysique nous destine dans le retrait. Mais il indique aussi un retournement fondamental par rapport à l'analyse heideggerienne, sans que nous sachions pour l'instant si ce retournement inverse ou prolonge et perpétue cette analyse : l'Arraisonement, - mais est-ce encore vraiment lui? -, n'a pas seulement pour objectif de réduire la nature à ses calculs et de supprimer le « faire venir producteur » où l'étant se produit par une causalité interne, telle la fleur qui s'ouvre et qui témoigne ainsi de sa floraison propre, mais encore, et peut-être après, de produire *un autre* « faire venir ». Cet autre n'est plus l'extériorisation de la causalité, cet architecte divin, il n'est peut-être plus la notification du fonds, cette réponse anticipée aux instrumentations calculantes et quantifiantes. Avec la réalité virtuelle cet autre du « faire venir producteur » joue peut-être aussi du différentiel entre ce qui s'avance dans son autonomie, ce qui s'avance vers nous dans sa donation et ce que nous percevons et modifions de par notre subjectivité. On aurait bien du mal à nommer ou à conceptualiser sans effort cet autre qui est ce que nous

simpliste de sa démarche, Heim parvient à montrer, avec une certaine conviction, que « le cyberspace est platonicien comme une hypothèse opérationnelle ».

produisons et fabriquons, sans même le savoir consciemment, avec et dans cette technologie, car peut-être faut-il en préserver la nouveauté ou le caractère tard-venu, peut-être ne faut-il pas le réduire à ce que nous connaissons déjà tout en tentant d'en comprendre le destin, la nouveauté et la tradition. « La volonté seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel. Elle force la terre à sortir du cercle de son possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et elle la pousse dans ce qui n'est plus le possible et qui est donc l'impossible. Que par ses plans et ses dispositifs la technique réunisse maintes inventions et qu'elle produise un défilé ininterrompu de nouveautés, ne prouve aucunement que ses conquêtes puissent rendre possible même l'impossible. »⁶¹

Mais peut-on opposer aussi communément le possible à l'impossible, et peut-on reconnaître à la technique son pouvoir d'invention, d'innovation en limitant ainsi le sens de l'impossible? Ce que nous savons c'est que l'impossible dont parle Heidegger ne l'est plus, en tout cas plus dans le même sens, ou encore, l'impossible change de sens, profondément, radicalement, et change ses rapports avec le possible aussi.

⁶⁰ Don Ihde, *Technology and the Lifeworld : From Garden to earth*, pp. 75-76, Indiana University Press, 1990

⁶¹ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, p. 113, Gallimard, 1980

2 - 2 CONVERGENCES ET CATALYSES

Le mode de production de l'instrument technique est une question centrale dans la pensée heideggerienne de la technique. C'est elle en effet qui met en place la technicité comme causalité dans le primat de la cause efficiente, c'est donc elle qui, par ricochet, conditionne toute l'analyse de la technique comme instrumentalité, analyse qui débouche, comme nous l'avons déjà vu, sur la provocation de l'Arraînement. Soulignons immédiatement que la technique, dans son mode de production, n'est pas la même chose que la technique comme production qui suppose un dévoilement et une ontologie. Par *mode de production* nous entendons simplement la manière dont l'instrument est concrètement produit, à partir de quels plans, de quelle volonté ou intention, quels acteurs cette production met-elle en jeu et dans quel contexte. Cette remarque préliminaire est particulièrement importante dans la mesure où, comme nous pouvons déjà le supposer, il existe une relation extrêmement problématique entre les deux types de production, relation qui pourrait être à même de questionner la fameuse sentence, « l'essence de la technique n'est rien de technique. »

Nous nous attelons maintenant à l'analyse et à la compréhension du mode de production de la technique en essayant de voir si les technologies actuelles répondent aux mêmes normes, et si tel n'est pas le cas, quelle influence cette différence de production pourrait avoir sur la conception philosophique que nous devons ici esquisser. Par là même nous tenterons d'élaborer certaines propositions pour différencier la technique des technologies.

L'instrument technique articule une matière, une forme, une finalité, et l'élément qui coordonne cette articulation, c'est-à-dire qui l'anticipe en la considérant et en la réfléchissant, est la cause efficiente, l'être humain qui, comme on dit, produit la technique. De là, une conception générale qui veut faire de la technique un produit purement humain. Dans le cas d'un marteau, par exemple, on peut faire l'hypothèse, dont l'opérationnalité ne s'étend que dans l'ordre de ce discours, que l'objectif est de frapper un clou d'une façon plus efficace qu'avec la main, qu'à cette fin le métal pour la masse semble être approprié par sa dureté, que le bois pour le manche est ajusté à l'accentuation motrice de la force manuelle par effet de balancier. De ce fait, le plan qui anticipe le marteau est clair et prédéfini. Il ne pose aucun problème particulier. De ce fait, son utilisation est toute prédisposée, ce qui veut dire qu'elle est égale à elle-même : le marteau sert à clouer, à enfoncer, ni plus ni moins.

On peut bien sûr dire qu'il est possible d'ajouter des fonctions à un marteau, par exemple pour arracher les clous qu'on a enfoncés et donc rectifier son utilisation (une espèce de gomme de la fonctionnalité qu'intègrent de plus en plus d'instruments traditionnels), on peut rétorquer que le modèle de conception proposé est naïf car il oblitère la part contingente de la rencontre entre une forme, une matière, une finalité, reprise par une volonté humaine. On peut encore ajouter à cela que cette conception oublie la temporalité de l'élaboration d'un instrument technique, fut-il aussi simple qu'un marteau, qui peut prendre plusieurs siècles pour parvenir à la perfection de l'ajustement entre la fonction et la forme. Toutefois on ne pourra retirer le fait même de l'anticipation ajustée que suppose fondamentalement tout procédé technique, anticipation qui est un

principe d'identité, car si l'instrument est une nouveauté et une création, celles-ci trouvent leur identité dans leur instrumentalité prédéfinie. Ceci veut dire qu'il n'y a de technique, pouvant se pérenniser dans le temps, qu'utile, servant, ou pouvant servir, à des objectifs précis. Il s'agit donc de voir combien la technique est liée à une représentation humaine stable : nous devons avoir une *image* stricte de ce qu'est un instrument, dans sa forme, dans sa matière, dans son utilisation, pour qu'il ait quelque intérêt, c'est-à-dire ici quelque réalité, et puisse être reproduit, c'est-à-dire transmis. Qu'un instrument absurde puisse exister, nous ne le remettons pas en cause, par contre il est bien clair qu'une telle absurdité ne durera pas dans le temps et dans son histoire, puisqu'elle ne répondrait, si elle est effectivement une telle absurdité et rien d'autre, à aucune économie. Peu importe même que l'utilité que l'on fixe à une technique puisse être critiquée en vertu d'autres objectifs qui pourraient sembler plus importants, ce qui importe seulement c'est que l'être humain croit et doit croire qu'il sait ce à quoi sert cette technique particulière qu'il a entre les mains. A moins de cela : tâtonnements aux débouchés imprévisibles, négation même de la technique comme transmission d'un déjà-là, apprentissage plus long que l'utilisation possible. Un instrument pour être technique doit être pratique, sinon il appartient à un autre mode d'être.

Le mode de production d'une technique est ainsi précisément défini, il est soit la répétition et l'amélioration d'un modèle technique préexistant, soit l'émergence d'un nouveau modèle, prenant en compte de plus anciens, qui s'arrime sur un plan qui fixe l'ordre exact de son utilisation. On sait à *quoi* cela sert.

Mais qu'en est-il maintenant pour les technologies, et en particulier pour la réalité virtuelle? Comment pouvons-nous analyser son élaboration techno-logique? Répond-t-elle au même plan? Qu'elle en est l'utilité et la fonction exactes?

Fait étrange, personne ne peut précisément définir la fonction de la réalité virtuelle, et cette étrangeté est pour le moment restée complètement inaperçue. « Ni le travailleur industriel, ni l'ingénieur, ni même les propriétaires d'usines et moins qu'eux tous l'Etat, ne sont capables de savoir où l'homme d'aujourd'hui en définitive « séjourne » lorsqu'il se tient dans un rapport, quel qu'il soit, à la machine et aux éléments de la machine [et que] tout cela pourtant soit demeuré jusqu'ici impensé tient au fait avant tout à ce que la volonté d'agir, c'est-à-dire de faire et de réaliser, a écrasé la pensée. »⁶² Les positions sont divergentes, tantôt il s'agit d'annoter la réalité par réalité augmentée, tantôt de s'en extirper, à d'autres moments d'aider les handicapés à vivre dans une réalité qui ne soit plus soumise à la motricité, et puis encore d'aider les consommateurs à acheter leur cuisine sur mesure, et aussi à faire des guerres, etc. La réalité virtuelle est un peu comme un couteau multi-fonctionnel⁶³, elle sert à plusieurs choses à la fois, mais cette pluralité ne réside pas dans la fonction elle-même, elle est liée aux domaines d'applications variés de cette technologie. Chacun se perd dans le nombre infini d'extensions de la réalité virtuelle, et les livres théoriques

⁶² Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 95, PUF, 1959

⁶³ Cette multi-fonctionnalité se révèle dans le cadre plus étendu de l'informatique. L'ordinateur (*hardware*) doit mémoriser des logiciels (*software*), ce qui fait de lui quelque chose d'autre qu'un outil. Ses usages sont, en principe, incalculables et inanticipables. Une même matière peut donner lieu à une quasi-infinité d'utilisations.

s'apparentent bien souvent à de simples catalogues dont les grilles de cataloguages font encore largement défaut. Y aurait-il divergence entre les applications de la réalité virtuelle et sa fonction? A quoi sert-elle?, devons-nous répéter à présent.

La fonction de la réalité virtuelle reste encore floue car les discours sur elle le restent et le resteront sans aucun doute, mais ils ont tous en commun un caractère ontologique qui peut faire penser que, dans tous les cas, cette technologie touche ladite réalité. C'est là l'ultime précision que nous pouvons obtenir sur son unité, par-delà ses domaines d'application qui ne peuvent aucunement nous aider ici. Mais encore il s'agit d'une absurdité puisque toute technique touche la réalité, c'est là sa demeure, c'est l'endroit où elle travaille. Imaginons un marteau, à la question : à quoi sert-il?, un esprit fumeux répondrait : à la maison, mais vous pouvez aussi l'utiliser dehors, non vraiment, je ne sais vous répondre. On pourrait bien sûr souligner le tour de passe-passe qui se joue ici, puisqu'on a assimilé deux modes très différents d'inclusion de réalité, au sens où le marteau est dans la réalité d'une façon toute différente de la réalité virtuelle⁶⁴, mais il s'agit seulement de souligner l'imprécision qui règne autour de la réalité virtuelle. On comprend alors mal comment de très importants financements soutiennent son développement, ce dernier ne faisant pas même l'objet d'une question. Quelle est donc sa finalité? En a-t-elle même une? Est-elle, en ce sens, une technique?

⁶⁴ Nous renvoyons, en particulier, à notre étude sur l'habitation (*Habiter l'inhabitable technologique*) où nous définissions la réalité virtuelle comme inclusion et exclusion de la réalité, et ceci en prenant appui sur la compréhension esthétique que suppose cette technologie.

Nous devons maintenant revenir au cadre général des technologies et nous détacher de la particularité de la réalité virtuelle, sur laquelle nous reviendrons par la suite. Car nous avons parlé de développement, de financements, d'une certaine économie qui économise, c'est-à-dire oblitère, la question de ses finalités en la remplaçant par celle de ses utilisations particulières. Quelle est donc l'atmosphère qui entoure le développement technologique? Si on peut penser que l'élaboration technique semblait répondre à un certain ordre, - celui-ci fut-il secoué par quelques bonds surprenants -, à une certaine organisation, dans le cas des technologies les idées de progrès et d'émancipation ont laissé place au scepticisme et à la passivité, puisque « chaque jour apporte sa nouveauté technique et le lot d'obsolescences et de caducités. »⁶⁵ Tout semble aller de plus en plus vite, à peine acquis, le savoir technologique est remplacé par un autre, on ne fait plus confiance à la technique parce que les technologies sont radicalement instables et nous ne parvenons pas à dégager un rythme, une régularité, une cadence, un territoire, une grande tendance sur laquelle nous pourrions nous inscrire et anticiper, à nouveau, pour prévoir ce que sera demain, et les investissements à faire pour réaliser les meilleurs profits.

Ce rythme n'est pas seulement une accélération quantitative, il appartient à un autre ordre de vitesse qui affecte la société de son empreinte. Les décideurs, ou ceux qui voudraient bien le devenir, font de la rétention d'information puisque celle-ci est le prix à payer pour « être dans le coup ». Le désordre technologique

s'accroît et ce sont même des personnes avisées, dans le domaine théorique, qui courent après la dernière nouveauté technologique, essouffées avant même d'être arrivées à quoi que ce soit. A partir de là s'effectue un renversement paradoxal, où ce qui pourrait constituer un facteur d'indécision paralysant devient finalement une façon pour le marché d'oblitérer le long terme, c'est-à-dire le problématique, au profit d'une temporalité réduite à l'immédiat qui ne pose pas et ne doit surtout pas poser de question, ce qui pourrait faire perdre un temps inestimable à ceux qui, de toute façon, n'en ont plus. De cette façon, « le développement technologique comme « innovation permanente » est lui-même un facteur de paralysie des décideurs-investisseurs. L'évolution constante des possibles technologiques, l'incalculabilité de leurs effets à venir, dont l'accumulation engendre une complexité à laquelle il n'y a pas le temps d'une analyse réelle (...) aboutit à ce que le développement s'opère selon le critère de l'opportunité eu égard aux meilleures possibilités de gains immédiats. De ce point vue, l'industrie poursuit son développement à l'aveuglette - aveuglement qui peut d'ailleurs s'avérer tout à fait efficace pour un développement maximum, en tant qu'il s'agit toujours au fond du développement *de la vitesse.* »⁶⁶

L'efficacité n'est bizarrement plus celle de l'instrumentalité et de la causalité, elle est celle, qui en demandant « à quoi cela sert? », impose « à quoi cela sert », une servitude et un nouveau besoin puisque tout doit bien encore tourner, l'offre comme la demande.

⁶⁵ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, p. 28, Galilée, 1994

⁶⁶ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 2. La désorientation*, p. 163, Galilée, 1996

Ce premier effacement de la causalité instrumentale dans le domaine du développement s'étend plus encore lorsqu'on prend un cas particulier de technologies, telle que la réalité virtuelle, et qu'on analyse les modalités de sa production et de son apparition - il nous est autorisé d'utiliser un tel terme parce que nous recherchons le mode d'être de cette technologie, et qu'en ce sens-là, et seulement en ce sens, elle apparaît. La réalité virtuelle est *un ensemble technologique instable* puisque non seulement elle évolue au cours du temps mais elle (se) diffère aussi selon l'espace, chaque institut de recherche spécialisé ayant sa réponse au problème posé par réalité virtuelle. Elle n'est donc pas une technologie comme matière mais comme problématique. La réalité virtuelle est avant tout un ensemble d'idées. Or ce qu'il y a de spécifique en cela par rapport aux techniques traditionnelles, c'est que ces idées persistent dans leur problématique et dans leur tendance alors même que la technologie est développée. De cette façon, on ne saurait espérer qu'un jour, prochain ou lointain, la réalité virtuelle soit réalisée à proprement parler; elle restera un projet, un développement en développement, et prêtera ainsi le flanc aux critiques des sceptiques et des pragmatiques en tous genres.

Si la réalité virtuelle se transforme au cours du temps, sans qu'on puisse vraiment fixer un horizon à cette transformation, c'est qu'elle est un groupe qui contient des sous-groupes, et ainsi de suite. Qu'est-ce à dire? Dans la réalité virtuelle il y a plusieurs technologies qui ont chacune leur difficulté de réalisation, et le fait remarquable à soulever, c'est que ces technologies particulières ont existé avant la réalité virtuelle, se sont développées au départ sans rapport avec

elle, puis ont été intégrées à elle, avec d'autres. A partir de cette intégration, et seulement à partir d'elle, les chercheurs qui avaient développé ces technologies ont compris qu'elles n'avaient de sens, c'est-à-dire de finalité, que dans et par le projet de la réalité virtuelle. Nous voudrions insister grandement sur ce point comme sur le point à partir duquel tout se décide, tout se dessine et se problématise : la finalité de la réalité virtuelle comme rétroaction. Cette finalité arrive après le développement des technologies conglomérées, et semblait pourtant orienter depuis le début les efforts de recherche dans chacun des secteurs concernés, comme si une tendance qui dépassait le projet de chacun était à l'œuvre. Or cette tendance est techno-logique, elle n'est pas humaine même si elle repose sur des problématiques et des enjeux qui appartiennent déjà à son histoire.

La réalité virtuelle est le fruit d'une *combinaison convergente*, où les technologies particulières s'articulent autour d'un projet qu'elles n'avaient pas pensé, si tout du moins on peut parler de pensée pour parler de la prédisposition du plan et de la finalité technique que nous avons déjà définis. Les technologies sont telles des lignes distantes dans l'espace, qui convergent vers un même point, tels des rayons lumineux au sortir de la lentille. Mais dans le même temps il y a une divergence de finalité, puisque les technologies mises en jeu s'écartent de plus en plus de leur finalité respective, qui ne les possèdent plus et qui étaient comme des fictions temporaires. Il y a dans la réalité virtuelle un phénomène particulier d'appropriation, de conversion et d'intégration des technologies, qui ne réduit pas pour autant leurs singularités. Ainsi pour le dataglove ou le

visio-casque, dont le développement n'a pas été motivé par la réalité virtuelle, mais au moment où l'intérêt pour ces deux technologies commençait à diminuer à cause des limitations rencontrées, la réalité virtuelle a servi de catalyseur permettant de relancer le mouvement. On voit bien, à partir de là, ce fait fondamental selon lequel la réalité virtuelle, et nous pesons chacun de nos mots, n'est plus instrumentale ni causale. Qui la produit? A quoi sert-elle? Quel est le mécanisme d'attraction des technologies particulières? Si toutes ces questions restent sans réponse, ce n'est pas dû à la nouveauté de la réalité virtuelle, à cette jeunesse qui « passera bien » selon certains, mais à sa structure même, qui ne se laisse pas saisir par une pensée déterministe. La réalité virtuelle est et restera *immature*, justement parce que son projet est de l'ordre même de la maturation et de la dé-maturation. Il faut savoir suivre les plis et les replis de ses convergences et apercevoir combien « la manière dont certains points de la recherche scientifique et certaines technologies très différentes s'intègrent soudain comme éléments fédérateurs de quelque chose de tout à fait nouveau et différent est l'une des caractéristiques de la réalité virtuelle que j'ai souvent retrouvée. Plus mes recherches se sont affinées, et plus il m'a semblé que cette « nouvelle » technologie était plus précisément une combinaison de plusieurs technologies plus anciennes qui ne s'attendaient absolument pas à déboucher sur un domaine de recherche tout à fait différent. La nature convergente de la technologie réalité virtuelle explique en partie pourquoi elle peut passer très rapidement du stade de la curiosité scientifique à celui d'une intégration dans la vie quotidienne. »⁶⁷

⁶⁷ Howard Rheingold, *La réalité virtuelle*, p. 57, Dunod, 1993

Pour aller plus avant dans l'analyse détaillée du mode de production de la réalité virtuelle, il faudrait distinguer deux types de phénomènes responsables de la cadence accélérée du développement des nouvelles technologies : *les technologies catalysées et la convergence scientifique et technique*. Les premières mettent en jeu certaines affinités qui, sans elles, resteraient inactives sans pour autant y participer nécessairement. Certaines technologies de première importance voient soudainement le jour à un moment donné parce qu'un quelconque seuil, en termes de performances ou de prix a été franchi par une ou plusieurs technologies catalysées. Certaines technologies sont des éléments catalyseurs pour beaucoup d'autres technologies. Le tube à vide, par exemple, fut la technologie catalysée à la fois pour la radio et pour la télévision, de la même manière que le moteur à vapeur fut la technologie catalysée à la fois pour les locomotives et pour les dynamos électriques. Les dynamos et les ampoules incandescentes ont été les technologies catalysées pour l'électrification. Les convergences méritaient une histoire techno-scientifique plus affinée qui pourrait, si nécessaire, repérer les grands axes de recherche, et qui permettrait de révéler les raisons des surprises et des innovations inattendues qui ont dominé la technologie au cours du vingtième siècle. Si les convergences sont apparentées aux technologies catalysées, elles ajoutent une imprévisibilité supplémentaire, dans la mesure où des recherches dans des domaines scientifiques et technologiques n'ayant apparemment rien en commun peuvent converger de manière tout à fait inattendue pour créer un domaine nouveau. S'il semble aisé de reconstruire cette histoire et son chaînage, c'est seulement par reconstruction a posteriori; dans le présent de la recherche les éléments permettant de

discriminer les technologies importantes et superflues, les pistes et les promesses font défaut.

La convergence et la catalyse produisent, par leur interaction, une réaction en chaîne imprévisible soutenue par des affects déjà anciens, car « comprendre la dynamique de l'innovation, c'est comprendre comment s'opèrent des convergences en chaîne. »⁶⁸ Ainsi, l'ordinateur est le résultat de la convergence inattendue de différents facteurs, parmi lesquels on compte des questions de recherche fondamentale en mathématique pure, le besoin pratique des techniques informatiques dans la gestion des circuits de commutation du téléphone et le calcul des équations balistiques de l'artillerie, ainsi que la capacité des transistors à agir comme éléments commutateurs. L'ordinateur numérique est lui-même une technologie catalyse clef pour la réalité virtuelle, mais elle n'est pas la seule : la convergence des ordinateurs avec des outils de visualisation basés sur les techniques de l'optique a également présidé à l'apparition étendue de la réalité virtuelle. Si une même idée peut ressurgir à des siècles d'écart et à des milliers de kilomètres, quel est le principe qui articule un autre temps, un autre espace, cette spatio-temporalité technologique qui met en œuvre un mode de production radicalement singulier? Le long chaînage technique, qui laisse supposer l'existence d'un technologique venant organiser en sous-main cette tendance, montre bien « qu'il n'y a pas des techniques mais des *ensembles techniques* commandés par des connaissances mécaniques, physiques ou chimiques générales. Quand on a le principe de la roue on peut avoir aussi le char, le tour du potier, le rouet, le tour à bois; quand on sait coudre

on peut avoir non seulement un vêtement de forme particulière mais aussi des vases d'écorce cousue, des tentes cousues, des canots cousus; quand on sait conduire l'air comprimé on peut avoir la sarbacane, le briquet à piston, le soufflet à piston, la seringue. »⁶⁹

« Lorsqu'on enquête sur certaines racines de la réalité virtuelle aujourd'hui, on retrouve un appareil (par exemple les lunettes stéréoscopiques), une discipline (les images de synthèse) ou une idée (explorer un monde artificiel). »⁷⁰ Cette dernière idée, alors même qu'elle est exprimée de façon naïve, est l'élément que nous recherchons, ou plutôt elle concerne ce dernier. La vision stéréoscopique est poussée par cet horizon, c'est-à-dire qu'elle lui est réductible dans une problématique du simulacre et/ou de la réplique. L'image de synthèse, trouvant ses sources dans la modélisation d'éléments physiques, comme nous l'avons largement développé dans un précédent travail remontant jusqu'à Pythagore, repose elle aussi sur l'horizon de cette idée. Qu'y-a-t-il derrière la réalité virtuelle qui est si visible que nous ne le voyons presque plus? Sans doute cette idée d'explorer un monde artificiel, c'est-à-dire avant toute chose de le créer et d'obtenir les conditions de sa production - si nous retrouvons cette notion ici ce n'est pas par hasard -, c'est-à-dire aussi de proposer un monde artificiel, monde qui n'a jamais existé ou qui n'a cessé d'être artificiel dans sa mondanité, monde qui est une alternative ou un

⁶⁸ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'Epiméthée*, p. 52, Galilée, 1994

⁶⁹ Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, p. 41, Albin Michel, 1943

⁷⁰ Howard Rheingold, op. cit., p. 95

approfondissement de structures déjà existantes. Tel est l'horizon de la réalité virtuelle, un horizon si frappant que beaucoup le dénigrent avant toute chose, comme si leur dénégation était la condition de possibilité pour penser « sérieusement » cette technologie, comme si ce sérieux exigeait qu'on oblitère purement et simplement ce qu'est cette technologie. Or si « l'objet technique est *plus* que la somme des principes scientifiques qu'il met en œuvre »⁷¹, ce plus ne réside pas dans la mise en œuvre volontaire et humaine, mais bel et bien en cet horizon, sans que ce dernier ait quelque valeur que ce soit ou qu'il puisse être considéré comme un simple ajout. Qu'elle puisse parvenir à réaliser dans les faits cet objectif fixé n'est pas le problème car il ne faut pas oublier le caractère performatif des technologies, cette performance fut-elle soumise aux conditions de la matière et du temps. Il y a dans la réalité virtuelle, dans les affirmations les plus naïves des ingénieurs, quelque chose qui appartient incontestablement et de façon privilégiée à une problématique métaphysique, dans le sens strict du terme comme dépassement de la physique, et ontologique comme détermination du mode d'être des choses présentes. La convergence de l'ontologie et de la métaphysique correspond à celle entre la conjuration et l'enthousiasme, affects primordiaux dans les discours du virtuel, la technologie catalysant cette convergence étant la réalité virtuelle qui est, à son tour, produite par elle.

Si nous revenons maintenant à Heidegger, « l'essence de la technique n'est rien de technique » signifie simplement qu'on ne saurait apercevoir

⁷¹ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 91, Galilée, 1994

l'essence métaphysique de la technique dans une technique particulière qui occulte le dévoilement. Elle n'y transparait pas dans la mesure où son mode de production se voilerait à lui-même et cacherait ce que la technique, en son essence, serait. Or, avec la réalité virtuelle, *la production n'est plus une occultation*, ce qui est un fait fondamental. Il y a une troisième catégorie de convergence, c'est celle de l'horizon, fut-il naïf dans son expression, et d'un ensemble technologique, la réalité virtuelle n'ayant nulle autre raison d'être que le désir métaphysique de se perdre et le désir ontologique de se retrouver, enfin et comme avant : « partir pour mieux revenir », disent-ils. Nous devrions donc dire « les technologies sont quelque chose de l'essence de la technique », justement parce que technique et technologies ne sont pas identiques et que brisant ainsi l'identité les technologies affectent jusqu'à la notion d'essence, nous y reviendrons en parlant de Platon. Ainsi « les technologies sont quelque chose de l'essence de la technique » veut simplement dire que le destin métaphysique de l'essence de la technique se « voit » par exemple, dans la réalité virtuelle, et ceci à un niveau de discours quasi-vulgaire de *Télérama*, par exemple, qui parle d'*Illusions dangereuses*, le danger consistant alors à perdre l'ontologie traditionnelle qui, dans le commun, se fonde sur l'autorité du consensus le plus implicite.

La convergence et la catalyse sont deux phénomènes qui entraînent la réalité virtuelle dans un drôle de rythme qui, délocalisé, déterritorialisé, dispersé, n'est contrôlé par personne mais influe profondément, et de plus en plus, sur chacun. Une véritable mutation du mode de production signifie la différenciation

possible entre la technique et les technologies, puisque dans ces dernières « comme dans une série phylogénétique, un stade défini d'évolution contient en lui des structures et des schémas qui sont au principe d'une évolution des formes. L'être technique évolue par convergence et adaptation à soi; il s'unifie intérieurement selon un principe de résonance interne. »⁷² Cet être, avec la réalité virtuelle, devient explicite et s'exprime dans la structure même, dans la matière technologique, prenant ainsi à revers un pan de la tradition aristotélicienne. L'instrument technologique ne contient-il pas certaines ressources de son devenir? S'il y a un fleurir dans la fleur, n'y a-t-il pas une technicité dans la technique elle-même? A la manière de Galilée décentrant la terre, c'est-à-dire l'être humain, par rapport au reste de l'univers, ne devons-nous pas à présent désanthropomorphiser la technique qui est un phénomène co-originaire à l'être humain et qui donc ne saurait être simplement réduit à un moyen instrumental pour certaines fins?

Ceci est particulièrement frappant lors de l'analyse du processus de production technologique où on peut nettement apercevoir *une tendance auto-organisatrice et régulatrice des sphères technologiques*. La réalité virtuelle est inorganique, mais elle s'organise pourtant, ce qui veut dire qu'elle conquiert une quasi-ipséité dont procède absolument sa dynamique qui n'est pas réductible aux hommes qui l'ont fabriquée, dans la mesure où elle a des règles internes d'évolution et que dans le même temps, nous ne le nions pas, bien au contraire, elle est confrontée à un milieu particulier dont font partie les êtres humains. La réalité virtuelle, malgré sa diversité technologique (dataglove,

⁷² Leroi-Gourhan, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 20, Aubier, 1958

visio-casque, station graphique, exosquelette, système de force retour, etc.), a bel et bien une unité dont procède son développement, mais « tandis que l'être vivant maintient son unité, l'objet technique y tend »⁷³, c'est-à-dire qu'elle ne parviendra jamais à *être* cette unité parce qu'elle la réalise justement et que toute réalisation est plongée dans la finitude et dans l'incomplétude. Il faut remarquer que ce processus de concrétisation « caractéristique de l'objet technique en tant qu'individu, qui ne peut être compris dans son essence qu'à partir de sa genèse, ce processus est ici encore une dynamique quasi biologique. (...) La dynamique de la concrétisation est une morphogenèse par adaptation à soi, une convergence par surdétermination fonctionnelle d'organes qu'il est toujours plus difficile de considérer isolément. »⁷⁴ Il faut donc distinguer, dans la réalité virtuelle, les organes technologiques qui sont les « petits bouts » mis les uns à côté des autres, et l'ensemble technologique qui est sa tendance métaphysique, son projet comme anticipation imprévisible.

Le fait que la réalité virtuelle *soit* (hors de l'identité, mais plutôt comme finitude de la réalisation à jamais différée) l'essence de la technique, alors même qu'elle vient d'une certaine manière après elle, ne doit pas pourtant entraîner une ré-instrumentalisation de celle-ci où la causalité de la réalité virtuelle deviendrait la réalisation d'un projet d'ordre métaphysique, car si cette technologie « peut s'autofinaliser, cela veut dire que l'opposition des fins et des moyens ne pense pas assez loin. »⁷⁵ S'il est si difficile de ne pas penser la technologie en terme de

⁷³ Bernard, Stiegler, op. cit. p. 85

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ Ibidem, p. 107

volonté, c'est-à-dire en terme de projet déterminé par l'être humain, c'est qu'une longue tradition anthropomorphise la technique.

Il faut bien avouer que si nous parlons de réalité virtuelle ce n'est pas pour restreindre notre réflexion à ce seul ensemble technologique, bien qu'il revêt un sens très singulier, car la réalité virtuelle appartient à une tendance générale qui bouleverse les relations entre la pratique technologique et le théorique. Si le techno-logique peut se diviser selon la *logique* et selon le *logos*, c'est que nous avons le choix entre deux conceptions. La première qui suppose que le techno-logique se comprend comme logique, constituant une connaissance établissant des plans pour produire la technique, la logique étant alors soumise à la volonté humaine. La seconde qui estime que le techno-logique doit s'entendre comme *logos*, dont la dépendance et l'autonomie, c'est-à-dire le rapport à l'être de l'humain, ne sont pas d'avance définies. Et si effectivement nous choisissons la seconde option qui laisse ouverte le questionnement, il ne nous sera plus possible de croire que le technologique, finalement, se résume à la seule volonté humaine, ce qui aura comme conséquence de refuser la notion de tendance pour définir ce qui aujourd'hui, sous des noms divers, se donnent par la technologie. En effet, la tendance suppose quelque chose de tendanciel qui tend vers un objectif, celui-ci fut-il un idéal régulateur à jamais différé. C'est aussi la conception même de cet idéal qui est affectée par l'imprévisible et l'inanticipable, le doute qui nous saisit par rapport au technologique. Il y a dans tout cela quelque chose qui s'impose à partir d'une extériorité encore mal définie. Tout se passe comme si le technologique n'était pas, et d'avance, totalement humain.

Est-il à la lisière, quelque chose qui conditionne plus qu'il n'est conditionné, une forme surprenante de l'extériorité? Et c'est sûrement dans cette nouvelle forme, dont nous apercevons encore à peine les contours, qu'un domaine nouveau de la pensée commence à s'ouvrir.

« La réalité virtuelle *est* l'essence de la technique », et pourtant, - mais est-ce véritablement un *pourtant*? - il y a en elle quelque chose d'idiot et de singulier, quelque chose qui appartient moins à une tendance généralisée dont on pourrait apercevoir le cap, qu'à la brutalité sans borne du fait qui, d'une certaine manière, ne donne rien à penser, et « le fait, à l'inverse de la tendance, est imprévisible, fantaisiste. C'est tout autant la rencontre de la tendance et des mille coïncidences du milieu, c'est-à-dire l'invention, que l'emprunt pur et simple à un autre peuple. Il est unique, inextensible, c'est un compromis instable qui s'établit entre les tendances et le milieu. »⁷⁶ Il ne faudrait pas réduire cette idiotie technologique qui est aussi sa dynamique, l'imprévisible ne pouvant être calculé et donc contré. Il ne faudrait pas pour autant ne voir que le fait technologique, car il se juxtapose bel et bien à une tendance dont la signification n'est pas fixée d'avance dans la mesure où il ouvre des possibles.

Il y a donc une tension réelle entre le fait et la tendance, la technique et le techno-logique, tension qui ne saurait se résoudre par considération d'un seul de ces deux éléments, car ils sont étroitement liés. Et si le mode de production de la technologie est la convergence, cela signifie que l'instrumentalité devient un modèle obsolète alors même qu'à notre époque il gagne en assurance. Comme

nous l'avons vu, la principale conséquence de cette convergence réside dans le fait qu'il n'est plus possible de dire que « l'essence de la technique n'est rien de technique », c'est-à-dire que le technicien ne peut comprendre la technique, et que le non-technicien est bien le seul à pouvoir saisir le sens profond de ce domaine, parce que son détachement lui permet justement de ne pas être totalement intégré comme fonds dans le cercle infernal du requérir qui rend aveugle le rassemblement à lui-même. Bernard Stiegler donne à un sous-chapitre de *La faute d'Epiméthée* ce titre évocateur, « l'innovation permanente : un nouveau rapport entre tekhnè et épistémè »⁷⁷. Il faudrait bien écouter ce qui tente par là de se dire, car paradoxalement ce déferlement d'innovations technologiques qui semblent obstruer l'à venir en le réduisant à une conquête fatale, implique que le rapport entre l'essence comme modalité de la connaissance et la technologie comme étant particulier appartenant au monde phénoménal évoluent. L'innovation permanente est le signe de la désorientation originaire de la connaissance qui doute et ne doute pas, qui a confiance et n'a pas confiance, et cette désorientation est co-impliquée dans la technique, dont on aura enlevé pour l'occasion le caractère froid et scientifique, représentation que nous avons habituellement d'elle. L'innovation permanente c'est la connaissance qui n'arrive pas à se ressaisir et à fixer une fin à sa tâche; jamais terminée, l'innovation, à peine arrêtée, reprend, ne s'arrêtant donc plus jamais. Aucune connaissance ne tient plus dans le domaine technologique, chacun à peur de cette fuite en avant, et en particulier les informaticiens qui, selon leur

⁷⁶ Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, p. 28, Albin Michel, 1943

⁷⁷ Bernard, Stiegler, op. cit., p. 53

niveau, préfèrent s'orienter aujourd'hui vers la direction de projet plutôt que vers le développement informatique, du fait même que ce métier évolue plus vite que la vie en entreprise d'un individu. Cette information concernant le marché du travail nous semble extrêmement symptomatique de l'idiotie technologique, et ceci n'est finalement pas très ancien. Le renouvellement des connaissances technologiques ne se fonde plus sur une base humaine mais sur des exigences technologiques, et on comprend mieux combien les individus provoqués de la sorte peuvent réagir avec un certain mépris pour ces ordinateurs et autres logiciels qui les font passer pour des ignorants dont l'ignorance ne pourra jamais s'arrêter. C'est une hémorragie de l'ignorance humaine, et il faut y voir le fait que les technologies indiquent et signalent à l'être humain ce qu'il a toujours l'habitude ou le désir d'oublier, sa finitude, cette hémorragie de l'*épistémé* qui ne cesse de couler le long de la *tekhnè*.

Minc et Nora expliquaient dès la fin des années soixante-dix que « la méthode même fait défaut : si l'informatique provoque à long terme une mutation décisive dans la langue et dans le savoir, elle entraînera des changements de la pensée, des concepts et du raisonnement, qui effaceront peu à peu les outils pour les deviner. »⁷⁸ Ce sont les conditions mêmes de l'anticipation qui sont remises en cause et étrangement l'anticipation règne pourtant de part en part sur l'ensemble du processus technologique. Mais ici l'anticipation n'est pas la prévoyance par rapport au temps, elle est le dessaisissement lui-même. Si la connaissance est remise en cause c'est justement par une tendance et un fait technologique qui la mettent en jeu et qui, l'interrogeant, la déstabilisent et font

sauter les catégories et les genres établis. C'est justement cela la convergence, le souffle caché des technologies et en particulier de la réalité virtuelle, car l'innovation veut dire bien autre chose que ce que veut bien y entendre l'économie du développement; l'innovation est une modification profonde dans les structures les plus quotidiennes, les plus courantes. Il y a dans la réalité virtuelle quelque chose d'extrêmement ancien et quelque chose qui est simultanément déstabilisant, on ne sait plus par quel bout la prendre car son mode de production n'est plus technique. On comprend mieux pourquoi « la convergence est créatrice de *réalité et de valeurs nouvelles* - mais l'on peut aussi imaginer qu'elle engendre du même coup des formes inconnues de divergence. »⁷⁹ Elle est créatrice « de réalité et de valeurs nouvelles », et ceci dans le sens le plus strict possible, puisque la réalité virtuelle met en œuvre une problématique de type métaphysique. Elle ne change pas la réalité métaphoriquement mais dans les faits. Et du fait de cette innovation, qui est tout sauf superficielle, la connaissance ne saurait plus exclure de son champ ni dévaloriser la technicité, ce qu'elle a pourtant fait jusqu'à présent.

La convergence est l'élément fondamental qui remet en cause la place de l'instrumentalité dans la technique en tant que pratique, instrumentalité sur laquelle se repose Heidegger pour développer la question de la causalité et du dévoilement. Ce que Heidegger n'a pas vu ou n'a pas voulu voir, pour des raisons que nous expliciterons et qui sont beaucoup plus profondes qu'on ne pourrait le penser au premier abord, c'est l'intrication entre l'essence et l'objet

⁷⁸ Simon Nora, Alain Minc, *L'Informatisation de la société*, p. 112, Seuil, 1978

⁷⁹ Bernard, Stiegler, op. cit., p. 74

technologique, c'est-à-dire entre la théorie et la pratique, préférant privilégier la première au détriment de la dynamique co-implicative des deux. Pour le dire simplement, la technique c'est en même temps de la théorie et de la pratique, et il faut écouter cette co-appartenance au regard de la tradition occidentale qui n'a cessé d'opposer les deux. La convergence remet en cause la distinction heideggerienne entre la technique et « son » essence dans la mesure où c'est la convergence qui est le mode de production de la technologie et que cette convergence n'est pas humaine, elle n'est pas liée à une volonté. Elle n'est pas pour autant une raison secrète de l'histoire, ni, dans l'autre sens, un fait purement idiot et déraisonnable. La convergence est l'essence de la technique elle-même dans sa destinée métaphysique, et cette convergence est *dans* les technologies comme un symptôme de deuxième niveau. La désanthropomorphisation des technologies reste une tâche difficile car en leur sein, elle risque toujours de tomber dans les pires facilités. C'est pourquoi il faut préciser que « tout en étant réalisé par l'homme [l'objet technique] résulte cependant d'une inventivité qui provient de l'objet technique lui-même. C'est en ce sens-là, dont l'indétermination de son fonctionnement résulte, et non sous la catégorie d'automatisation, que l'on peut parler d'une autonomie de la machine : d'une autonomie de sa genèse »⁸⁰, genèse qui est celle-là même de la convergence.

⁸⁰ Ibidem, p. 82

2 - 3 UNITE TECHNIQUE ET MULTIPLICITE TECHNOLOGIQUE

La convergence et la catalyse sont des phénomènes technologiques, si on les comprend à partir d'une causalité interne et non plus externe, comme c'était le cas dans la tradition aristotélicienne. Mais il faut encore aller plus loin dans la relation qui unit la convergence à la question de la métaphysique et voir en quoi les structures des deux se rejoignent finalement. En effet, on a trop peu remarqué que les technologies, en particulier informatiques, mettaient en œuvre des processus ontologiques entièrement différents que ceux des techniques, et entretenaient des rapports très singuliers avec *leur* milieu. Si nous reprenons l'exemple du marteau, celui-ci ne peut déployer sa causalité comme utilité que dans la mesure où il peut être soumis d'avance à un plan qui est celui-là même de l'être humain qui le produit et qui est sa cause efficiente. Or ce plan n'est pas tant un plan pour l'outil que pour le milieu extérieur, la finalité consiste effectivement à affecter l'environnement, ici un clou qu'il sera possible de marteler, non de produire un marteau qui est envisagé comme le moyen de certaines fins. Le marteau, et sa morphologie en témoigne, est entièrement tourné vers l'extérieur, il est dirigé vers lui car il tire son essence de son rapport à ce milieu déterminé. Si le marteau ne sert pas à frapper sur quelque chose qui lui est extérieur alors il peut être jeté tel un déchet inutilisable.

Selon Heidegger, avec la technique moderne, ce mouvement vers le milieu va s'amplifier tant et si bien qu'un retournement a brutalement lieu, il soumet le milieu aux exigences des seuls instruments techniques plus qu'il

n'adapte les seconds au premier. L'Arraisonement intervient alors comme la figure la plus extrême de la technique qui requiert la nature pour son usage et qui soumet ainsi tout à sa volonté, qui n'est plus une volonté pour autre chose, une finalité extérieure en quelque sorte, mais seulement une volonté de volonté qui ne cesse de se vouloir comme son unique objectif viable. L'ensemble de la tradition va penser la technique comme une zone de contact entre l'être humain et son environnement, en critiquant avec plus ou moins de force l'appropriation de l'environnement qui est alors en jeu et qui, selon certains, occulte l'autonomie et « la force des choses » en objectivant tout sur son passage, qui, chez d'autres, témoigne de « la force de l'être humain » à pouvoir tout soumettre à son monde. Entre la subjectivité et l'objectivité métaphysiques la technique apparaît comme l'outil privilégié pour exprimer l'essence même du rapport qu'a l'être humain à ce qui l'entoure, elle est inorganique et évolue pourtant, elle est le produit de l'homme et le surprend parfois, et c'est en ce sens là que la technique est profondément métaphysique et ontologique. Elle met immédiatement en jeu la difficile relation entre le sujet et l'objet, pour nous exprimer avec des mots surdéterminés et qui supposent déjà une certaine conception métaphysique et ontologique. Leroi-Gourhan estimait que « la tendance est propre au milieu intérieur, il ne peut y avoir de tendance du milieu extérieur : le vent ne propose pas à la maison un toit déterminé, c'est l'homme qui tend à donner à son toit le profil le plus favorable. (...) Le milieu extérieur se comporte comme un corps absolument inerte contre lequel la tendance vient se briser : c'est au point de choc que se trouve le témoin matériel. (...) La tendance qui, par sa nature universelle, est chargée de toutes les possibilités exprimables en lois générales,

traverse le milieu intérieur, baigné par les traditions mentales de chaque groupe humain; elle y acquiert des propriétés particulières, comme un rayon lumineux acquiert en traversant des corps différents des propriétés diverses, elle rencontre le milieu extérieur qui offre à ces propriétés acquises une pénétration irrégulière, et au point de contact entre le milieu intérieur et le milieu extérieur matérialise cette pellicule d'objets qui constituent le mobilier des hommes. »⁸¹ Si la technique est le témoin matériel du choc entre la tendance et le milieu extérieur, c'est qu'elle est profondément liée au second, et qu'elle se dirige et est tournée vers lui.

Or avec la réalité virtuelle la zone de contact se déplace terriblement, ce qui diffère d'autant un choc possible entre la réalité technologique et le milieu extérieur. Il faudrait effectuer là une analyse approfondie des discours du virtuel qui tentent, par tous les moyens possibles, de retrouver une zone de contact permettant de pelliculer la réalité virtuelle et d'en faire une simple extension de la « vraie réalité »⁸². Mais ce qu'il importe ici de remarquer c'est qu'il y a effectivement un retournement dans la réalité virtuelle et dans les technologies informatiques. La réalité virtuelle ne se comporte pas tel un marteau tourné vers le clou, *elle est tournée vers elle-même*. Ainsi, dans le cas du bureau informatique que chacun connaît et utilise quotidiennement, l'ordinateur propose son propre espace de travail sur lequel nous devons nous inscrire. C'est en ce sens là qu'il est radicalement irréductible à la technique, qu'elle soit agraire ou

⁸¹ Leroi-Gourhan, *Milieu et Technique*, p. 339, Albin Michel, 1945

industrielle. L'ordinateur est indépendant, il ne travaille pas sur un monde qui lui préexiste, son espace appartient à un univers qu'il produit lui-même. C'est ce que beaucoup ont nommé la dématérialisation informatique, qui est sans aucun doute le terme le plus inexact pour spécifier ce qui est ici en jeu, dans la mesure où il s'agit bel et bien de matière - comment pourrait-il en être autrement? -, mais d'une matière qui représente quelque chose, comme par exemple les pixels représentant l'image d'un bureau de travail. Nos yeux sont rivés sur le moniteur, parfois nous regardons le clavier sur lequel nous pianotons, mais bientôt, à n'en point douter, il sera intégré dans l'écran, projection sans borne de l'univers numérique. C'est d'ailleurs déjà le cas sur certains CD-Roms, où pour avoir accès à tel ou tel document on pianote sur un alphabet écranique. L'espace des technologies se retourne sur lui-même, et ce retournement n'est en rien métaphorique, il est bel et bien effectif, cette effectivité étant une véritable mutation dans l'espace technique.

On comprend mieux pourquoi la réalité virtuelle est et sera encore pour longtemps le projet technologique lui-même. Elle est en effet la tendance la plus extrême de ce retournement, son point culminant qui tout en étant différé est déjà à l'œuvre dans le moindre processus informatique. Elle n'est pas une mode passagère véhiculée par quelques médias complices d'un marché économique qui recherche de nouvelles ressources et débouchés, de nouveaux fantasmes,

⁸² *L'enthousiasme conjuratoire* (II2, le principe de réel & II3, la raison du principe) et *Habiter l'inhabitable technologique* pour l'analyse de l'inclusion et de l'exclusion esthétique et technologique.

elle est l'horizon technologique comme ce qui tend à l'unité, sans pourtant jamais y parvenir, comme ce qui tend aussi à l'intégration de multiples morceaux technologiques. Il y a en effet dans la réalité virtuelle un aspect métaphysique qui veut toucher à tout, à l'ensemble du phénomène de la perception, la vision autant que l'ouïe, le toucher autant que l'odorat, etc., et cette multiplicité est irréductible du fait même de sa tendance intégratrice. La réalité virtuelle ne cesse d'intégrer ces éléments épars, tel élément est changé par tel autre, ce qui entraîne une réaction en chaîne car il faut à ce moment là changer tel autre élément, et ainsi de suite.

A partir du moment où on a différencié la technique de la technologie, en partant de la relation entre la tendance et le milieu extérieur, on peut s'interroger pour savoir si la réalité virtuelle est *une* technologie. N'est-elle pas un amas et une multiplicité? Et la technologie elle-même, existe-elle? N'y a-t-il pas toujours *des* technologies, dont les profils, les tendances, les horizons sont irréductibles dans la mesure où ce qui les coordonne, la réalité virtuelle, est elle-même constituée d'une multiplicité irréductible? L'enjeu métaphysique des technologies numériques permet-il de les unifier? N'est-ce pas les convergences technologiques qui impliquent cette multiplicité irréductible des technologies?

Nous commençons à apercevoir que nous ne sommes pas allés assez loin dans la distinction entre la technique et les technologies. Quelque chose résiste encore, avant que nous puissions entamer une discussion argumentée sur l'unité technique et les pluralités des convergences technologiques.

Selon Heidegger « la forme fondamentale sous laquelle la volonté de

volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot : la « technique ». cette appellation englobe alors tous les domaines de l'étant, qui forment à chaque instant l'équipement du tout de l'étant : la nature objectivée (...) »⁸³ L'unité de ce mot « technique » est accordée par le statut même de ce qui est en jeu, une nature objectivée qui, passant par la multitude des étants, est pourtant unifiée. La technique n'est qu'un mot pour désigner le symptôme d'une volonté se prenant elle-même pour objet et pour projet, elle est en ce sens radicalement dépendante. La technique est au singulier car elle englobe autant qu'elle est englobée, - ce que nous voudrions remettre en cause.

Mais la technique définie en ce sens semble pour le moins déterminée selon des conceptions philosophiques sous-jacentes qui supposent le déploiement d'une construction conceptuelle. Il faut mieux dès lors voir en la technique cette expression même, plutôt que ce qu'elle exprime, ce qui reviendrait à ne pas réduire d'avance l'étant que la technique est. Si nous savons déjà que les techniques trouvent leur unité de leur mode humain de production, tel qu'Aristote l'a défini, la formation du mot techno-logie signale une différence importante, puisque « la technologie [est] d'abord définie comme étant le discours sur la technique. »⁸⁴ De sorte que la technologie serait seconde par rapport à la technique, elle s'ajouterait à elle comme le discours portant sur elle et la théorisant a posteriori. Mais il est bien évident que le discours sur la

⁸³ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, p. 92, Gallimard, 1980

⁸⁴ Bernard, Stiegler, op. cit., p. 105

technique la devance aussi puisqu'il préforme la technique selon des plans et des organisations préalables. Ceci veut dire que technique et technologie, comme discours portant sur la technique, sont inséparables et expriment les deux faces d'un même phénomène.

Il n'empêche que ce sens donné au mot technologie semble pour le moins restrictif, et ne peut correspondre à ce que nous entendons aujourd'hui par technologie, et qui est comme une seconde couche technique qui viendrait prendre la place de la technique traditionnelle. Lorsqu'on parle aujourd'hui de technologies c'est pour exprimer un genre spécifique de la technique. Comment comprendre cette spécificité? Il faut relier cette question à ce que nous venons de dire sur l'inséparabilité du discours et de la pratique dans l'horizon technique, et dire que le discours technologique, s'organisant de plus en plus, vient au cours de l'histoire modifier la technique qui devient technologique, parce que la technique devient un processus d'anticipation. En fait, dans un premier sens le technologique serait le rassemblement préalable qu'exige Heidegger des causes formelle, matérielle et finale, rassemblement qui s'effectue à partir de la cause efficiente qui considère les autres causes. Le technologique serait ainsi une considération. Mais, en un second sens, il faudrait aussi écouter, en plus du technologique, les technologies comme appareillages particuliers et matériels qui, de par l'objectivation de la cause en volonté efficiente, c'est-à-dire l'effet de maîtrise et de contrôle techniques, se transforment en une volonté retournée qu'Heidegger décrit sous le motif d'Arraisonement. On voit ainsi comment le passage entre la considération du rassemblement dans la production technique peut donner le techno-logique, et comment ce dernier peut, par commissions

successives, produire des technologies qui viennent s'ajouter ou remplacer les techniques.

Si « on appelle aujourd'hui plus souvent technologie la technique lorsqu'elle intègre de la science, par opposition aux techniques traditionnelles préscientifiques »⁸⁵, puisque le logique du technologique est analysé comme le scientifique même, il faut ajouter que malgré son antériorité chronologique, la science moderne est un produit de la technique en son essence. La technique suppose en effet le mode d'anticipation qui semble régner sur la science moderne et qui semble tout régler sur son mode propre. C'est justement parce que la science moderne n'est plus expérimentale mais met en demeure la nature de se livrer comme fonds calculable, qu'il est possible de penser le retournement que met en œuvre la réalité virtuelle comme retournement de ce requérir. En fait, la rétraction de la causalité est, comme nous l'avons déjà indiqué, une causalité provoquée, disons même inventée par l'approche technique qui loin d'être seulement une modalité d'analyse, est performative, c'est-à-dire modifie son objet si radicalement au cours de sa dite analyse que le point de divergence de ce dernier finit par devenir indiscernable. Il y aurait donc une inventivité propre aux technologies, inventivité qui était déjà à l'œuvre dans les techniques, mais seulement en tant que devenir de la technique, comme orientation générale d'un processus. Cette inventivité est proprement métaphysique, à supposer qu'une telle chose ait quelque propre que ce soit. Elle n'est pas une couche d'inventivité ajoutée, transformant le point d'origine, elle est une fuite en avant de cette origine jusqu'à son devancement définitif, ce qui veut aussi dire que si les

technologies sont beaucoup plus que des techniques et des discours à leur propos, c'est qu'elles créent des milieux qui sont ceux-là mêmes où pourront s'exécuter leur fonctionnalité. En ce sens « l'adaptation-concrétisation est un processus qui conditionne la naissance d'un milieu au lieu d'être conditionné par un milieu déjà donné. Il est conditionné par un milieu qui n'existe que virtuellement avant l'invention; il y a invention parce qu'il y a un saut qui s'effectue et se justifie par la relation qu'il institue à l'intérieur du milieu qu'il crée : la condition de possibilité de ce couple turbo-générateur est sa réalisation. »⁸⁶

On comprend mieux pourquoi, dans le cas de la réalité virtuelle, les cas particuliers de ses utilisations sont insatisfaisants pour celui qui désire un tant soit peu comprendre de quoi il s'agit. Ces utilisations ne sauraient s'approcher qu'en considérant l'institution d'un milieu particulier où elles pourraient à chaque fois émerger, et faire émerger ce milieu, et l'émergence de ces nouveaux milieux ne peut se réaliser que dans la mesure où « la technique ne re-forme pas une Nature, ni un Etre, dans un Grand Artifice : mais elle est l'« artifice » (et l' « art ») de ceci qu'il n'y a pas de nature. »⁸⁷ Ce que nous commençons à découvrir c'est que si le marché est à même de produire des besoins pour répondre à ses productions, d'une façon parallèle mais toute différente, les technologies produisent des milieux pour certaines fonctions. Allons plus loin, les milieux produits technologiquement sont aussi des fonctions et c'est pour cela que ces dernières ne sont pas instrumentales, et ne servent, en ce sens, à rien.

⁸⁵ Ibidem, p. 106

⁸⁶ Leroi-Gourhan, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 55, Aubier, 1958

⁸⁷ Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, p. 45, Galilée, 1988

Il y a continuité et discontinuité entre les techniques et les technologies parce que ces dernières sont comme la continuation des premières, pour ne pas dire leur accomplissement, et dans le même temps, les technologies, parce qu'elles sont inachevées et doivent le rester pour produire de nouveaux milieux, ne sont pas des techniques. Il y a donc un principe de différenciation technique-technologies dont il nous faut encore questionner les raisons. Cette différenciation a commencé à émerger dans le fait que, malgré quelques irrégularités, nous préférons, dans le corps de ce texte, utiliser le terme technique au singulier tandis que la technologie se réserve une pluralité irréductible. Qu'est-ce à dire? C'est que Heidegger ne cesse de parler de *la* technique, dans un singulier qui rejette d'avance les petits mécanismes parcellaires de l'industrie, ces arrangements de métaux, ces montages insensés, etc. Il y a, de la part de Heidegger, un refus très net de se pencher sur la pluralité des étants techniques, et comme dans la tradition platonicienne on préfère philosopher sur la définition que sur l'extension interminable des noms de la technique. Or le singulier accordé à la technique est pour le moins problématique, il se pourrait bien qu'il soit même un point litigieux de la philosophie heideggerienne, car si on peut penser qu'« il n'y a pas de technique qui ne soit la technique de tel ou tel type déterminé d'opération (...) On laisse s'infiltrer l'idée vague qu'il y aurait une technique générale, une sorte d'énorme appareil machinique ou de combinatoire exhaustive *des* technique »⁸⁸, cette combinatoire étant l'essence même de la technique, il faut encore ajouter que le

« type déterminé d'opération », qui fait que la technique est la technique de quelque chose, est lié à la production d'un milieu qui n'existe pas encore et que l'invention présuppose pourtant pour pouvoir se donner une image de l'objet qu'elle tente de réaliser.

De plus, il faut remarquer chez Heidegger cette tendance à donner des noms singuliers à ce qui pourtant est pluriel. S'il n'y a que des techniques, ces dernières étant toujours liées à d'autres par des réseaux que Heidegger avait pourtant très largement analysés, nous trouvons un autre cas intrigant de cette réduction dans *Qu'appelle-t-on penser?* où nous pouvons lire : «la main est une chose à part. La main, comme on se la représente habituellement, fait partie de notre organisme de corporel. Mais l'être de la main ne se laisse jamais déterminer comme un organe corporel de préhension, ni éclairer à partir de là. Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main. La main est séparée de tous les organes de préhension - les pattes, les ongles et les griffes - infiniment, c'est-à-dire par l'abîme de son être. Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un maniement le travail de la main. »⁸⁹

Comme l'a remarqué Derrida, dont nous pouvons suivre l'analyse sur certains points, ce texte est particulièrement étrange, puisque l'être humain y est présenté comme un manchot, il n'y a jamais qu'une seule main, et de préférence celle qui permet d'écrire, écriture qui est le travail propre de la main. Par contre

⁸⁸ Ibidem, p. 44

⁸⁹ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 90, PUF, 1959

ce qui a trait à l'animalité est au pluriel, les griffes, les pattes et les ongles. « *La main de l'homme* : vous l'avez sans doute remarqué, Heidegger ne pense pas seulement la main comme une chose très singulière, et qui n'appartiendrait en propre qu'à l'homme. Il la pense toujours *au singulier*, comme si l'homme n'avait pas deux mains mais, ce monstre, une seule main.»⁹⁰ Or il faut bien remarquer qu'on ne saurait parler de main sans parler technique, dans la mesure où, dans la longue tradition aristotélicienne, la main est un outil d'outils, c'est elle qui tient les outils « bien en main », c'est par elle que nous croyons les maîtriser, si les mains ne contrôlent plus les techniques alors elles risquent de s'affoler. Mais ce que tente d'effacer Heidegger par cette singularisation de la main, qui est aussi l'amputation de l'autre main, c'est la nature technique des mains car elles appellent « nécessairement les outils, organes amovibles, les outils de la main appelant le langage de la face. »⁹¹ Mais le philosophe allemand refuse ici la technicisation de la main parce qu'il refuse celle du langage, « le langage n'est pas un outil. D'une façon générale le langage n'est pas ceci et cela, c'est-à-dire n'est pas quelque chose d'autre et de plus que lui-même. Le langage est langage. »⁹² Il s'agit là d'occulter l'influence des techniques sur les mains, l'écriture, la pensée, la transmission, la mémoire, autant de domaines qui aujourd'hui, quoi qu'on en veuille bien penser, sont profondément affectés par les technologies informatiques. Il faut donc bien voir une symétrie entre *la* technique et *la* main, dans la mesure où les techniques, qui ne sont dans l'écriture heideggerienne que

⁹⁰ Jacques Derrida, *La main de Heidegger* in *Heidegger et la question*, p. 205, Flammarion, 1990

⁹¹ Bernard Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 155, Galilée, 1994

⁹² Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 156, PUF, 1959

des montages insensés, appartiendraient au domaine de l'animalité, des griffes et autres organes de préhension. Et pourtant les techniques ne sont-elles pas, en ce sens, quelque chose d'humain? « Car se servir de ses mains, ne plus avoir de pattes, c'est manipuler - et ce que manipulent des mains, ce sont des outils, des instruments. *La main n'est une main* qu'en tant qu'elle donne accès à l'art, à l'artifice et à la *tekhnè*. »⁹³ Et n'est-il pas possible de faire un rapprochement entre ce refus de l'humain dans sa technicité et le fait que « l'essence de la technique n'est rien d'humain. »⁹⁴ Ce passage est bien sûr trop rapide, nous le savons bien, mais il a le mérite d'indiquer qu'il existe deux refus distincts de la technique anthropomorphique, les modalités de leur distinction sont encore difficiles à cerner.

Si Heidegger tient tant à ce qu'il n'y ait qu'une main c'est que « les mains, c'est déjà ou encore la dispersion organique ou technique »⁹⁵, et aujourd'hui les mains ne sont-elles pas au cœur des interfaces homme-machine? Le *dataglove* n'est-il pas l'un des moteurs de la réalité virtuelle? Nous ne saurions ici développer toutes les ressources technologiques de la main, il faudrait analyser les thématiques de l'espace, de l'orientation, des repères et des signaux, etc., nous pouvons toutefois insister sur la nature étrange de la main qui, selon Descartes, est une partie du corps, certes, mais douée d'une telle indépendance qu'on peut aussi la considérer comme une substance à part entière et quasiment séparable. Or cette autonomie de la main, sentiment dont nous pourrions trouver

⁹³ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 124, Galilée, 1994

⁹⁴ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 93, PUF, 1959

⁹⁵ Jacques Derrida, op. cit., p. 205

de nombreuses traces dans la tradition, n'est-elle pas à rapprocher du mouvement actuel des technologies et de la réalité virtuelle qui travaillent sur leur espace propre en se retournant sur elles-mêmes? La main n'est-elle pas toujours retournée sur elle-même, tel un gant retourné, se croisant, puisqu'elles sont au moins deux, se touchant, s'aidant? Heidegger ne cesse d'insister sur le travail de la main, la main comme travail, évitant par-là même la monstruosité d'une main ne servant à rien, posée tout simplement là dans le champ de vision et ne pointant pas l'index vers un arbre quelconque autour duquel pourrait avoir lieu une assemblée⁹⁶. Et justement le retournement de l'espace informatique se fait par l'idée même d'un espace de travail nommé bureau.

Il y a en cette réduction des mains à la main, des techniques à la technique un événement d'une grande importance et qui s'il peut s'expliquer philosophiquement doit aussi se retourner sur les affects que nous avons envers nos mains et envers les techniques, cette part trop souvent négligée. Le fait que nous ayons deux mains est quelque chose de parfaitement problématique parce qu'en plus de signaler la parité des formes vivantes, cette recherche platonicienne de son autre moitié, ces deux mains témoignent d'un jeu impossible de miroir, où le gant de la main droite ne va pas sur la main gauche, où le clavier est pour droitier ou gaucher, etc. Kant avait déjà approché cette différence des mains, modèle d'une géométrie implacable de l'espace. Et ce miroir de la main droite, de la main gauche, n'est-il pas affilié à la dé-faillance technologique que nous cherchons à pister depuis le début? Deux technologies convergentes ne sont-elles pas alliées comme les deux mains? Qu'en est-il des

⁹⁶ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 166, PUF, 1988.

quatre mains entrelacées des amants? Quel est le contact charnel avec l'épiderme? Quelle est sa peau? Quelle est *ma* peau? Réduire l'hétérogénéité des mains, couplées et parfois découplées, est donc une nécessité pour Heidegger, dans l'horizon de son analyse de la technique, puisque dire « *la* main de l'homme, cela signifie qu'il ne s'agit plus de ces organes préhensiles ou de ces membres instrumentalisables que sont *des* mains. Les singes ont des organes préhensiles qui ressemblent à des mains, l'homme de la machine à écrire et de la technique en général se sert des deux mains. Mais l'homme qui parle et l'homme qui écrit à la main, comme on dit, n'est-ce pas le monstre d'une seule main. »⁹⁷ Si un privilège est donné à *la* main, de la même manière un privilège est accordé à *la* technique, c'est-à-dire à son essence, par rapport aux techniques particulières. Mais ce qui reste étonnant dans cette affaire c'est que la sentence « l'essence de la technique n'est rien de technique » ne confronte pas l'unité de l'essence à la pluralité des techniques, ni même deux unités, l'une de l'*épistémé* l'autre de la *tekhnè*, deux unités qui se seraient présumées, mais deux ordres distincts de connaissances, une connaissance épistémologique et une autre technologique. Dire que « l'essence de la technique n'est rien de technique » c'est dire qu'on ne peut comprendre la technique avec une pensée technique. Qu'est-ce donc que cela? Il s'agit bien évidemment de tout le procès platonicien contre les sophistes, ces simples techniciens du langage, - nous y reviendrons dans la dernière partie de ce travail.

La conception technique rejoint une certaine conception du corps où il s'agit de trouver la signification profonde, c'est-à-dire l'essence d'une chose, en

⁹⁷ Jacques Derrida, op. cit., p. 205

occultant une pluralité qui lui est pourtant attachée, et ceci pour retrouver la tautologie d'une pensée identique à elle, se retrouvant telle qu'elle était et effaçant ses chutes, ses ratés, ses ratures, les moments où elle avait éprouvé le trouble. Le singulier de la main et de la technique exclut une possibilité, celle de la main technique, mieux encore *des mains technologiques*, mains allant en toutes directions, mains synthétiques de Stelarc où il n'y a plus deux mains, mais trois et bientôt une poignée dispersée, bien que coordonnée.

Ce qui différencie la main de la technique est le niveau de leur autonomie et de l'intégration de leur propre causalité, car si « les organes ont des facultés, [c'est] justement comme organes, c'est-à-dire comme appartenant à l'organisme. En revanche, l'outil exclut, par essence, une appartenance à autre chose, au sens où ce serait une telle appartenance qui lui donnerait le caractère de l'être-apte. »⁹⁸ La technique n'appartient pas même, selon Heidegger, à l'homme⁹⁹, parce qu'une telle appartenance pourrait signifier leur co-originité, c'est-à-dire la possibilité que cette appartenance soit à double sens. Il faut donc bien comprendre que l'unité et la pluralité technique n'est pas juste une question de vocabulaire, car en parlant de la technique on exclut une pratique et une connaissance pratique qui ne peuvent s'élaborer qu'au travers de techniques toujours particulières. On ne saurait connaître la technique en son entier en ne prenant nullement appui sur quelque technique que ce soit, si ce n'est en

⁹⁸ Heidegger Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 325, Gallimard, 1992

remplaçant ces dernières par une autre technique plus adaptée, semble-t-il, aux modalités autonomes de cette pensée qui désire se détacher de tout afin de prendre du recul, telle est tout du moins sa justification. Il ne faudrait donc plus seulement parler des mains, des techniques, des technologies, des *logos*, mais encore, pour les mains, des gestes, car pas de mains sans gestes, de pratiques, car sans pratique pas de techniques, d'affects et de théories, car sans eux pas de technologies. « C'est parce qu'il est affecté d'anticipation, parce qu'il n'est qu'anticipation, qu'un geste est un geste; et il n'y a de geste que lorsqu'il y a outil et mémoire artificielle, prophétique, hors du corps et *comme constituant son monde*. »¹⁰⁰

Nous apercevons en quoi la réalité virtuelle est liée au destin même des technologies qui, toujours plurielles, instituent des milieux à jamais singuliers et hétérogènes. Ceci peut-être à cause d'une main, d'une extériorité détachée et pourtant intégrée, d'une façon d'être aux mondes où « *la technique n'est rien d'autre que la technique de suppléer à une non-immanence de l'existence dans le donné.* »¹⁰¹ Car tout cela, l'existence en particulier, reste à faire et ce faire n'est pas une action ou une construction de type économique, il est plutôt une dépense sans gain où on ne compte pas, où on ne compte plus. Quelque chose n'est pas suffisant, ici ou là, et pourtant ce n'est pas un manque. Les dents sont

⁹⁹ Peut-être faudrait-il ajouter au couple problématique main-technique un troisième terme au singulier, l'homme qui occulte aussi bien la pluralité, que la femme, que les autres genres, que la différence sexuelle.

¹⁰⁰ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 162, Galilée, 1994. C'est nous qui soulignons.

trop fragiles, elles peuvent se casser au contact d'un gibier tué dont on fouille les entrailles encore chaudes. L'image d'une autre dent, d'une dent qui n'a jamais existé commence à se dessiner, une dent plus dure et qu'on pourra répéter et reconstruire, une pierre taillée, un silex. Cette image disparaît, elle appelle une matière. Et le plus tranchant des silex n'est pas celui qu'on croit, celui qu'on a voulu, qu'on a imaginé et prévu, avec la main qui taille et retaille, non. Le silex le plus tranchant se trouve par terre, hors de l'espace du travail, lorsque nous tournons la tête vers le sol sans autre raison qu'un regard fugitif. Le silex le plus tranchant n'est pas la pierre taillée qui reste dans la main mais les mille éclats minéraux, ces produits indirects de l'image de la dent, ce sont les déchets de l'imagination.

¹⁰¹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 44

3 – LES ESSENCES TECHNOLOGIQUES

« *Mais il faudrait alors* parler aussi d'un devenir-accidentel de l'essence. »

(Bernard Stiegler)

3 - 1 LE DESTIN DE L'ARRAISONNEMENT

Si nous avons vu que la technique ne pouvait s'opposer à son essence du fait qu'elle reste et doit rester plurielle, et ceci jusqu'à sa technicité dont il est question dans la sentence qui nous préoccupe, il nous faut encore avancer quant à l'essence de la technique elle-même, dont parle Heidegger. Si nous savons que celle-ci est l'Arraisonnement comme modalité provocante du dévoilement, il nous faut bien voir que le dévoilement a existé à d'autres époques et selon d'autres modalités. Quelle est donc la nature historique de l'Arraisonnement? N'est-il qu'une dépravation temporaire du dévoilement? Une mauvaise époque à passer?

La pensée heideggerienne de la technique et de son essence est inséparable d'une certaine historialité dont le régime et le rythme ne s'identifient pas nécessairement à la chronologie historique, comme nous l'avons vu dans le cas de la science moderne. En effet, l'Arraisonnement n'est pas quelque chose de négatif, un coup du sort qu'il s'agirait de surmonter, par réaction ou par patience. L'Arraisonnement est « le mode suivant lequel le réel se dévoile comme fonds »¹⁰², et s'il ne s'effectue que dans la sphère humaine, il n'est pourtant pas dû à l'être humain, ce dernier n'intervenant qu'après dans son processus. C'est justement pour cette raison que l'Arraisonnement reste profondément voilé à l'être humain, il est la structure qui façonne l'ensemble de

¹⁰² Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p. 32, Gallimard, 1980

son agir et qui ne permet donc pas quelque prise ou reprise réflexive que se soit. Il y a une in-différence de l'Arraisonement qui temporalise ce mode de dévoilement comme quelque chose d'immédiat que l'être humain ne parvient pas à différer, c'est-à-dire à repenser. Il ne s'agit donc pas pour Heidegger de se dégager de l'emprise néfaste de l'Arraisonement, mais seulement de voir de quelle manière nous y sommes toujours déjà engagés, et surtout comment nous pouvons nous y engager d'une façon plus consciente en remontant à la source même de l'Arraisonement. Que nous dit-il? L'Arraisonement est le signe du dévoilement comme fonds, voilà ce qui nous est envoyé. Il n'y a pas seulement en cela le fond, il y a aussi le dévoilement qui est l'ensemble de la non-occultation. La façon dont nous pouvons aujourd'hui prendre conscience de la manière dont les choses se dévoilent consiste à passer par l'Arraisonement, et c'est en ce sens là qu'il faut entendre le destin qui dépasse, peut-être, la question même de la technique pour atteindre celle de la métaphysique.

Le destin permet d'effectuer le passage entre l'histoire des faits et l'historialité qui en structure l'enchaînement, les avancements, les anticipations, les signaux, les envois, etc. En ce sens, « l'Arraisonement, comme tout mode de dévoilement, est un envoi du destin »¹⁰³, et c'est en l'écoutant que l'on pourra atteindre la liberté qui est notre appartenance au destin du dévoilement. Ce que nous comprenons par là c'est que l'Arraisonement n'est qu'une partie d'un destin plus grand qui le motive, qu'il n'y a donc pas à vouloir y échapper. L'Arraisonement n'est pas d'ordre idéologique, et donc humain, il est ce par quoi l'historial se destine à nous, encore une fois, aujourd'hui. Un chemin doit

être suivi, en écoutant la provocation nous pourrions peut-être aussi entendre un bruissement plus profond, comme l'écho répété du destin. C'est l'élément libre du destin qui s'ouvre par la compréhension que nous pouvons avoir de l'essence de la technique.

Il y a à partir de cette liberté, qui est une compréhension du destin, trois menaces essentielles. En premier lieu, que l'être humain se trompe sur l'envoi de l'Arraisonement et ne parvienne pas à y voir la non-occultation qui, depuis l'origine, régit le dévoilement. Il ne verra plus alors que l'Arraisonement dans sa brutalité et dans son hégémonie. En deuxième lieu, que nous devenions nous-mêmes rien d'autre qu'un fonds en croyant que ce que nous rencontrons ne subsiste qu'en tant qu'il est le fait de l'être humain, et qu'ainsi nous nous fermions à l'appel du destin, et qu'ainsi nous nous enchaînions aussi sans même le savoir au destin. En dernier lieu, que l'Arraisonement devienne le seul dévoilement envisageable, bref, que son hégémonie s'étende tant et si bien que rien d'autre ne pourra apparaître, et qu'ainsi soit voilé le dévoilement en tant que dévoilement. Il y a un risque que l'Arraisonement, qui n'est qu'une modalité du dévoilement, soit pris pour ce qui structure originellement le dévoilement lui-même, et ne permette plus de faire retour à ce qui peut en accorder le sens.

En fait l'Arraisonement peut cacher une autre forme de dévoilement qui ne prend pas la forme du commettre et de la provocation, mais qui est *le dévoilement producteur*. Quel est-il? Le dévoilement producteur « produit et fait paraître la chose présente »¹⁰⁴, c'est-à-dire la chose qui, telle une fleur, apparaît

¹⁰³ Ibidem, p. 33

¹⁰⁴ Ibidem, p. 37

dans une certaine autonomie ontologique parce que c'est le dévoilement lui-même qui produit. Le dévoilement producteur n'est pas du domaine de l'objectivité, mais par une intériorisation de la causalité à la chose qui se dévoile, l'être humain sait qu'il n'intervient pas comme cause efficiente dans le processus qui lui fait parvenir cette chose. Ce n'est pas pour autant la chose qui se dévoile elle-même, il y a bel et bien dévoilement et c'est en lui que se produit la chose, tout comme, à un autre niveau, la chose produit le dévoilement. Mais il faut bien remarquer que le dévoilement producteur coexiste avec le provocateur, en tout cas tant que nous ne prenons pas tout ce qui nous entoure pour notre seul produit, produit qui est celui de l'Arraisonement lui-même, produit qui est provocation. Ce que l'on pourrait donc comprendre comme une critique de la subjectivation, les choses devenant de plus en plus humaines et finalement le rapport de l'homme au dévoilement devenant de plus en plus inconscient, retrouve la voie d'une certaine autonomie dans la mesure où, il faut bien le répéter, l'Arraisonement ne dépend pas de nous et n'est aucunement une production humaine, mais régit l'être humain. Il y a donc au cours de l'histoire une transformation ontologique qui est aussi l'illusion d'un anthropocentrisme, et qui voile, à toutes les époques, l'autonomie du dévoilement. Car il ne s'agit pas d'opposer une époque passée et utopique où toutes choses seraient apparues dans une parfaite autonomie et par lesquelles nous aurions pu toucher « aux choses mêmes », clarté improbable de l'*ontos* sans *logos*, et une autre présente où les choses ne seraient plus que le produit de notre représentation subjective, mais deux types de dévoilement différents.

Le danger véritable est moins l'Arraisonement que son hégémonie.

Aucun autre dévoilement n'a comme lui la capacité de cacher sa nature de dévoilement, comme celle des autres modes de dévoilement, et d'affecter ce qui semble pourtant le plus autonome, le moins dépendre de nous, car « l'homme traditionnel ainsi déterminé [par la volonté de la volonté et l'Arraisonement] dans son être doit par là même être mis en état d'être à l'avenir le maître de la terre, c'est-à-dire de gouverner dans un sens élevé les possibilités de puissance qui proviennent de l'essence de la transformation technique de la terre et de l'agir humain, et qui incombent à l'homme futur. »¹⁰⁵ Il est comme un virus qui ne cesse d'étendre son empire et il apparaît donc comme une époque décisive du dévoilement. Ce n'est pas la technique qui est dangereuse mais seulement le destin qui envoie dans le commettre et dans l'hégémonie. L'Arraisonement est le nom donné à ce destin qui risque de boucher l'horizon du temps en refusant à l'être humain la possibilité de revenir à un dévoilement plus originel.

A partir de ce péril extrême, Heidegger met en place *le troisième coup de force du texte*, puisque citant Hölderlin il écrit : « mais, là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve. »¹⁰⁶ S'agit-il d'un simple retournement dialectique? Est-ce bien un coup de force, lui qui s'annonce comme tel explicitement? L'idée que défend Heidegger est simple, bien que ses conséquences soient complexes : l'Arraisonement est hégémonique et risque de détruire les autres dévoilements et de ne plus laisser d'autres possibilités que la soumission au commettre, mais

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 55, PUF, 1988

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p. 38, Gallimard, 1980

dans le même temps il est aussi un envoi du destin qui témoigne, de la façon la plus haute et la plus secrète, de ce qu'est proprement le dévoilement dans son originalité même. Ce qui nous éloigne le plus nous rapproche aussi de la source du dévoilement, et le danger devient ainsi une possibilité de re-trouver, pour la première fois, ce qui n'a peut-être pas même été perdu. Nous voyons bien que l'auteur augmente ici la mise, comme lors d'un jeu d'argent, car à mesure que le danger grandit la possibilité de gagner la partie augmente aussi. Cette métaphore pourrait sembler à certains vulgaire mais elle répond bien à la structure économique de ce passage.

Il faut toutefois aller plus avant, car comment expliquer cette conversion possible du danger? Et que faut-il entendre par « sauver »? Comment pourrions-nous être sauvés par ce par quoi nous sommes attaqués? « Nous sommes habitués à penser que ce mot veut dire simplement : saisir encore à temps ce qui est menacé de destruction, pour le mettre en sûreté dans sa permanence antérieure. Mais « sauver » veut dire davantage. « Sauver » est reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre. »¹⁰⁷ Ceci veut dire que l'Arraisonement qui aliène le dévoilement comme tel en risquant de l'occulter, peut aussi le ramener à ce qui lui est « propre », et ce motif est extrêmement important, parce qu'il ramène aussi Heidegger, alors même qu'il veut s'en défendre, à la métaphysique platonicienne, et ceci d'une manière que nous tenterons de décrire par la suite. En fait, Heidegger veut parvenir à redéfinir la notion d'essence qui depuis le début, depuis l'énonciation de la sentence que nous analysons dans ce travail,

ne cesse de le gêner. En effet, il voit bien en quoi son argument de non-identité entre essence et technique est commun. Ce ne serait en fait que reconduire la vieille distinction entre le monde des apparences et celui des *Formes idéales*. Or Heidegger, de par la place qu'il veut donner à sa pensée dans l'histoire de la philosophie, ne saurait se suffire de cette orientation et de cette définition de l'essence.

¹⁰⁷ Ibidem

3 - 2 L'EXACTITUDE PLATONICIENNE

« Platon exige cependant de ce mot quelque chose de très insolite. »¹⁰⁸

C'est pourquoi le philosophe allemand en appelle à une redéfinition de l'essence à partir de ce que nous pouvons déjà entendre de l'Arraînement. Il s'agit de voir « comment ce qui sauve s'enracine, et même à la plus grande profondeur, dans ce qui est l'extrême danger. »¹⁰⁹ Ce que propose là Heidegger est pour le moins extraordinaire, il s'agit, ni plus ni moins, de redéfinir ce qui habituellement est le stade ultime de la définition et de la compréhension, c'est-à-dire l'essence, par ce qui doit être défini, c'est-à-dire la technique comme dévoilement qui provoque au commettre. Mais comment pourrions-nous redéfinir ce qui ne doit être soumis à nul changement, c'est-à-dire l'essence? Cette démarche n'est-elle pas immédiatement vouée à l'échec? Ne prend-t-elle pas le problème à l'envers en cherchant, et on pourra bien sûr toujours y arriver, à définir ce qui définit par ce qui doit être défini? La définition n'impose-t-elle pas son autorité et sa plus totale antériorité? Et l'essence ne doit-elle pas être définie avant toute démarche philosophique, sinon on risque fort de rester dans la plus grande des particularités? Il y a là une technicité dans la pensée de Heidegger, et nous n'entendons pas la technicité de manière péjorative mais plutôt comme une tension productrice dans et de cette pensée. Car Heidegger va jusqu'à dire que « c'est la technique qui exige de nous que nous pensions dans une autre

¹⁰⁸ Ibidem, p. 27

¹⁰⁹ Ibidem, p. 39

acception ce que l'on entend généralement par « essence » (*Wesen*) »¹¹⁰ De sorte qu'il ne s'agit pas d'une option adoptée par une volonté philosophique arbitraire, mais de l'objet étudié qui exige de lui-même quelque chose d'aussi incroyable que de changer nos manières de voir, de penser, de définir et d'organiser la connaissance. Bien sûr, si Heidegger demande à ce que la technique intervienne dans l'essence même de l'essence ce n'est pas, selon lui, en parlant des techniques matérielles mais de leur essence qui est l'Arraisonement et donc, par renvois successifs, du dévoilement et de son destin qui peuvent effectivement une telle chose, puisqu'en accordant ils peuvent aussi nous interpeller.

Depuis Platon l'essence est ce qui organise ou ce qui doit organiser une pensée bien coordonnée et adéquate à son objet, et Heidegger ne dit rien de moins que l'influence de la technique sur cette organisation. S'agit-il là d'une contradiction par rapport à ce que nous avons retiré du singulier de la main et de la technique qui dénigrerait la connaissance technique? Rappelons que l'hétérogénéité d'une pensée n'est pas un argument contre elle, elle est un de ses pôles générateurs. Au sein de la pensée de Heidegger il y aurait comme un différend de langage produisant « son » langage, entre la technicité de la pensée et la pensée refusant la technique en désirant avoir quelque propriété sur elle-même. De là un mouvement, celui du danger et de ce qui sauve, celui du retrait et du dévoilement.

La définition traditionnelle de l'essence est insuffisante au regard de l'appel

¹¹⁰ Ibidem, p. 40

que nous destine l'Arraïonnement. En effet, habituellement l'essence est la *quiddité*, c'est-à-dire une définition qui convient à tous les étants appartenant à un genre. Par exemple, définir l'essence de la table c'est parvenir à surmonter les irrégularités des tables existantes pour atteindre l'idée même de table. Ce problème de l'essence, classique depuis Platon, soulève la difficulté du langage et de la nomination qui occulte les différences pour établir une identité. Comment des étants si différents peuvent-ils être tous reconnus comme des tables? C'est bien qu'il existe quelque part, selon Platon, une table idéale réunissant toutes les qualités des tables réelles et possibles, c'est-à-dire à venir. Mais encore faut-il ajouter que cette table idéale n'est pas idéale et que les tables réelles ne sont pas réelles. Ce qui est vraiment réel c'est l'idée de table, elle est à la plus grande hauteur ontologique possible parce que c'est elle, c'est-à-dire la vérité (de la table), qui accorde aux étants particuliers une réalité. Quant aux tables particulières, prises indépendamment de l'idée de table, des ombres, seulement de vagues ombres à peine présentes, comme des spectres ou des fantômes - mais qu'est-ce qui revient ainsi? Comme le remarque Heidegger, cette définition de l'essence comme quiddité ne saurait être adéquate à l'Arraïonnement. Les machines particulières sont-elles des cas d'Arraïonnement? « Les machines et les appareils sont aussi peu des cas particuliers ou des espèces de l'Arraïonnement que le sont l'homme au tableau de commande ou l'ingénieur dans le bureau des constructions. »¹¹¹ Alors en quel sens écrire que l'Arraïonnement est l'essence de la technique? L'Arraïonnement ne définit pas un genre d'étant, mais « est un mode destinal du

¹¹¹ Ibidem, p. 40

dévoilement, à savoir le mode provoquant. »¹¹² Le mode producteur est un autre mode envoyé par le destin. Et finalement le dévoilement n'est pas l'essence de ces différents modes qui seraient comme ses variations, il est le destin lui-même en tant qu'il répartit, d'une façon inexplicable pour la pensée, le dévoilement producteur et le dévoilement provoquant. Nous obtenons là un éclaircissement fondamental dans la structure historique du dévoilement, car nous comprenons qu'à toute époque il y a du provoquant et du producteur, que l'un ne va pas sans l'autre, et que c'est justement pour cette raison que l'hégémonie est elle-même possible, qu'un des deux modes peut venir surpasser l'autre et l'oblitérer purement et simplement. Le dévoilement provoquant est lié au destin et, en même temps, en cachant le producteur il risque bien de voiler, à son tour, le destin qui lui a pourtant donné jour. Étrangement c'est le destin du dévoilement lui-même qui met cette structure en place, et qui, offrant en partage les deux modes fondamentaux du dévoilement, met aussi en œuvre l'hégémonie. Il faut encore ajouter, mais nous l'avions déjà remarqué, que seul le mode provoquant est à même d'oblitérer les autres modes de dévoilement dans la mesure où il est le seul à avoir cette tendance dans son processus même de dévoilement. Tout comme l'Arraisonement traite les étants, il traite les modes de dévoilement. En quel sens l'Arraisonement est-il l'essence de la technique?

Il ne s'agit pas, répétons-le, d'un genre permettant de définir une catégorie d'étants, mais de la manière dont les techniques déploient leur être et se donnent à nous. L'essence est ainsi profondément liée à la question du dévoilement et elle-même se partage entre la provocation et la production,

¹¹² Ibidem

l'essence qui requiert l'exactitude de la représentation et l'essence qui ouvre un mode de dévoilement en retrouvant un encheminement possible vers un dévoilement plus originel. Ce qu'il importe ici de bien comprendre c'est que l'un de va pas sans l'autre et ceci du fait même du destin qui donne en partage les deux, qui *est*, d'une certaine manière, les deux. Le provocateur signale encore, et ce jusqu'à l'intérieur de l'hégémonie et le danger le plus intense, le producteur, et le producteur a quelque chose du provocateur, peut-être parce qu'il doit, pour devenir producteur, reprendre en charge la tradition et le destin qui comprennent le dévoilement comme provocation.

Heidegger s'élève donc contre une certaine forme d'essence qui est celle de la provocation et qui risque toujours de refouler l'autre essence dont le philosophe prétend être le gardien. La première catégorie d'essence, dont Heidegger refuse l'omniprésence, est celle développée chez Platon sous la forme de l'Eidos et de l'idea. Le philosophe s'était déjà interrogé, dans un passage précédent, sur le mystère du passage entre ces deux termes, et il faut bien remarquer que s'il a ainsi devancé, c'est-à-dire construit, l'inscription de cette pensée, ce n'est pas le fait du hasard. Il s'agit, là encore, de l'indicateur d'une certaine technicité. Lorsque quelques pages avant il écrit que « Platon exige cependant de ce mot [essence] quelque chose de très insolite », c'est afin d'expliquer la place qu'il désire accorder à l'Arraînement, et ainsi il anticipe très clairement l'autre approche qu'il proposera de la notion d'essence en la mettant en « compétition » avec celle de Platon. Par rapport à ce qu'exigait Platon de la notion d'Eidos, ce qu'Heidegger exigerait de l'Arraînement serait

en définitive bien innocent, « *presque* inoffensif »¹¹³ dit-il, et ne risquerait pas de déterminer l'histoire à la manière de la décision platonicienne, car « nous autres, tard-venus, ne pouvons plus mesurer la portée de l'acte par lequel Platon ose employer le mot Eidos pour ce qui déploie son être en tout et en chacun. »¹¹⁴ Il faut bien évidemment entendre là l'humour du philosophe qui tente de contrebalancer ce qui, chez Platon, appartient au régime du dévoilement provocateur, du côté du dévoilement producteur. Il y a dans la décision platonicienne un événement qui appartient au destin du dévoilement lui-même dans la mesure où il nomme l'essence Eidos, qui veut dire l'aspect qu'une chose visible offre à notre regard, or l'essence c'est justement ce qui n'est jamais visible par les yeux, ce que l'on ne peut pas avoir en face de soi, parce qu'on ne voit jamais que des particularités que l'on cherche justement à dépasser par la question posée à l'essence. Platon assimile donc deux choses qui sont radicalement dissemblables, la forme et l'idéalité, l'ordre phénoménal et l'ordre nouménal. De son côté l'idea, qui habituellement est l'aspect non sensible de ce qui est sensiblement vu, son idée, est aussi compris par Platon comme ce qui constitue l'essence dans ce qu'on peut entendre, toucher, sentir, toucher, dans tout ce qui est de quelque manière accessible, c'est-à-dire dans l'aspect. Chose incroyable, d'un côté la forme devient l'idée, d'un autre l'idée devient la forme et Heidegger ne cessera de revenir sur ce qui lui semble être un extraordinaire coup de force qui déterminera l'ensemble de l'histoire de la pensée en occident autant qu'elle était (déjà) déterminée par la réserve de celle-ci.

¹¹³ Ibidem, p. 27

¹¹⁴ Ibidem. C'est nous qui soulignons.

Dans *La doctrine de Platon sur la vérité*, Heidegger revient largement sur cette question, dont nous n'avons malheureusement pas le temps de développer ici tous les enjeux. Il réalise une analyse serrée de la célèbre allégorie de la caverne. Selon lui « Platon obéit à un changement concernant l'essence de la vérité (...) qui devient la loi cachée de ce qu'il nous dit »¹¹⁵, il obéit, ce qui veut dire qu'il répond à un certain appel du destin du dévoilement en faisant de la vérité l'accord de la représentation pensante et de la chose pensée, *l'adaequatio intellectus et rei*, et non plus ce qui a été arraché à une occultation.

Ce que Platon exige de l'Eidos et de l'idea montre bien que le non-voilement par lequel la chose apparaît est transformé en une relation à la vue, le non-voilé devient en effet relatif au regard qui se porte sur lui, il n'est plus dès lors qu'un secteur de la représentation comme un autre. En effet, dans l'allégorie tout est fonction du parcours initiatique de l'individu libéré, de sa visée, de sa formation - il ne faut pas oublier que la caverne permet à Platon de relier une division ontologique des secteurs de connaissance au programme pédagogique qu'il propose pour son école. Le non-voilement ne dépend plus que de la luminosité que peuvent porter sur lui les idées, comme le montre les passages lumineux de l'allégorie, et ceci signifie aussi que ce qui lie la chose vue à l'acte de voir est le soleil tout autant que la lumière de l'œil qui finit par prendre une place majeure dans la représentation. De cette façon « l'essence de la vérité cesse de se déployer, à partir de sa propre plénitude d'être, comme essence du non-voilement, mais (...) elle se déplace pour venir coïncider avec

l'essence de l'Idée. »¹¹⁶ Dans l'histoire du dévoilement, Platon, ou ce qui se passe par lui, est une phase fondamentale où la chose n'apparaît plus parce qu'elle est non-voilée, c'est-à-dire où son dévoilement est dû au déploiement de son être propre, mais seulement parce que le regard vise avec exactitude ce qui n'est plus qu'un objet. Ce qui importe avec Platon est l'exactitude de la visée, puisque c'est seulement sur elle que se fixe le processus entier de la connaissance, dont la vue est la métaphore. La visée de la vue est ce sur quoi donne la vue, elle est dite correcte si elle se fixe sur cette visée, et l'on voit bien dans cette orientation, qui accorde l'évidence de ce qui est, une étape de la provocation, de la volonté de volonté qui ne cessera de croire se retourner sur elle et en elle, en jugeant par rapport à sa propre rectitude de ce qu'elle représente. La représentation n'a plus à être ouverte sur le non-voilement, c'est-à-dire à ce qui cherche à se donner, à sortir de soi-même de l'occultation, mais seulement à répondre à l'appel que lui lance l'accord entre la connaissance et la chose, accord qui est celui entre la connaissance et sa visée, visée qui n'est plus que celle de la connaissance.

« La vérité devient l'orqothz, l'exactitude de la perception et du langage »¹¹⁷, et n'a plus à considérer, dans la distance, l'objet qu'elle se propose parce que justement elle ne fait plus que le considérer selon l'ordre de sa propre considération. C'est pour cette raison que l'idea est, chez Platon, antérieure à l'Eidos, elle est le fonds qui le fonde, qui le rend possible car elle est éternelle,

¹¹⁵ Martin Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité* in *Questions II*, p. 442, Gallimard, 1990

¹¹⁶ Ibidem, p. 459

¹¹⁷ Ibidem, p. 459

elle ne dépend en rien de la matière. Et il faut dès lors supposer quelque forme parfaite, une apparence des idées qui existent bel et bien car ce sont elles qui font exister. Il faut alors relier l'Eidos et l'idea pour en faire une seule et même chose qui sera *l'exactitude de la représentation*, liant ce qui est connu à ce qui connaît et soumettant le premier au second. De là les ambiguïtés extrêmes de Platon où l'idée et l'apparence se renversent, où ce qui arrive à la présence c'est l'idée elle-même et non l'apparence, où l'apparence c'est aussi l'idée qui règne dans la lumière de l'œil qui voit le soleil. Et tout le dispositif optique de la caverne, maintes et maintes fois analysé et repris, est un renversement de la perspective où tout dépend de l'œil qui voit et non plus de la chose vue.

La connaissance est en effet la formation de l'apprenti philosophe qui surmonte les différentes épreuves optiques par la constance de son orientation, et d'une certaine manière, malgré tous ses détours, l'apprenti va toujours tout droit. Les étants ne sont donc plus saisis qu'à la lumière d'idées et de valeurs. De là découle, selon Heidegger, la relation entre la métaphysique, le théologique et l'humanisme, relation que nous nous réservons pour un autre travail. Ce qui importe là c'est que l'exactitude de la représentation proposée par Platon est un moment essentiel de l'histoire du dévoilement et que c'est encore par lui que nous pouvons prendre conscience du non-voilement comme d'une autre modalité du dévoilement que la conception platonicienne est venue cacher en faisant de ce non-voilement un non-voilé par les idées. Ce qu'il y a là de remarquable c'est que, comme dans une enquête policière, chaque étape, qui dans son présent vient occulter ce qui la précède, est aussi un moyen pour y revenir, à partir du point présent où se trouve l'enquêteur. En cet endroit se

développe l'énigme historique où la clarté et l'obscurité, l'originel et ce qui perdure dans le présent ne s'opposent plus.

On voit bien pourquoi Heidegger refuse de faire de l'Arraînement une quiddité, ce qui reviendrait à accepter qu'il fut une idée rendant enfin visible la « véritable réalité » des techniques particulières. Si avec Platon le non-voilé correspond au fait de *percevoir l'idée* et qu'ainsi sont assimilées réalité et vérité, comme nous le voyons encore fréquemment à l'œuvre dans les discours du virtuel actuels, il faut bien comprendre que l'Arraînement ne s'exprime que dans le rapport et le partage d'un destin historial, et n'est que de ce partage entre le non-voilé, le producteur et le provocateur. Il n'est donc pas, en un sens bien précis, une idée. Toutes ces phases ne se déroulent pas les unes après les autres, mais se juxtaposent et s'interposent, les unes prenant le dessus sur les autres, tout en laissant filtrer ce qui est par là même oblitéré. C'est ce mécanisme qui permet à l'historialité d'être pensée, et elle ne saurait être prise dans l'exactitude d'un regard car pour l'apercevoir il faut loucher, voir les choses là où elles ne sont pas, pas encore, plus beaucoup ou plus du tout.

3 - 3 LA DIVERGENCE HISTORIALE (OU COMMENT HEIDEGGER S'EST « TROMPE »)

Heidegger en analysant la technique moderne n'analyse pas les techniques particulières de son temps mais le destin du dévoilement. Si chaque phase est responsable de la suivante comme des précédentes, si elle ne lègue de la nouveauté qu'en ouvrant plus encore dans le retrait ce qui est originellement accordé, alors l'analyse de l'Arraisonement devrait rentrer en résonance avec un événement si fondamental dans le domaine technique et métaphysique que la réalité virtuelle.

« L'essence de la technique n'est rien de technique », nous répète Heidegger, comme si sa pensée se tenait en ce point précis, qui est aussi une pointe et une réserve. L'Arraisonement n'est pas la déchéance historique d'un mode plus « pur » de dévoilement, mais est là, dès l'origine, en tant qu'il ne s'offre pas à l'origine, mais tel le flot qui continue de perdurer et de nous destiner à ce qui mérite d'être pensé. L'exactitude platonicienne est opposée à cette autre essence que tente de développer Heidegger et qui prétend revenir aux origines du non-voilé, y revenir dans un travail infini qui ne saura jamais fixer les origines comme origines, mais seulement tenter de pister un improbable. Or ce qui peut paraître étonnant c'est que tous ces raisonnements mènent à l'idée, pour le moins platonicienne, que « l'essence de la technique n'est rien de technique », et cette séparation entre l'essence et les étants est pour le moins traditionnelle, elle répète l'opposition entre la théorie et la pratique, la technique et le *logos*. Faudrait-il entendre dans cette sentence quelque chose d'autre? Si nous ne saurions saisir, selon Heidegger, l'essence de la technique par la manipulation

des techniques particulières, en quoi l'essence de *cette* technique, qui n'a rien à voir avec les techniques, peut-elle nous aider à les comprendre pourtant, et si tel n'est pas le cas, quel est l'intérêt de tout cela? En fait nous comprenons bien que si Heidegger insiste largement sur l'élément libre du destin comme compréhension et reconnaissance de sa nécessité, c'est pour limiter le domaine de la connaissance technique. Plus encore, on voit paradoxalement Heidegger et Platon se rejoindre sur une certaine conception de l'essence, ou plutôt sur les conséquences à tirer de celle-ci, alors même que leur définition respective semble différer. Heidegger reconduit l'essence platonicienne parce qu'il répète l'opposition entre la technique et la connaissance, et ceci en assimilant l'exactitude platonicienne à la technique et au destin qui la détermine, tandis que la connaissance appartiendrait au domaine du non-voilé et de ses rapports, il faut bien l'avouer, aux autres modes de dévoilements. Or l'écriture platonicienne se développa aussi contre les sophistes, ces autres techniciens de la pensée, en prétendant soustraire celle-ci aux flux et reflux des vagues opinions, et pour lui accorder toute la rigueur qu'elle méritait. Ici, la technique apparaît comme l'exactitude, là, comme ce qui varie. N'y aurait-il pas une possibilité pour que la variation et l'exactitude ne s'opposent plus? Et n'y aurait-il pas un fil reliant historiquement Platon à Heidegger à partir d'une certaine conception de la technique? Si le dévoilement détermine la technique, ne peut-on pas proposer un autre dévoilement qui dévoilerait la technique plus qu'elle ne la déterminerait?

En fait si la philosophie platonicienne constitue une arme contre les techniciens sophistes, c'est aussi en refoulant une certaine technicité de sa

« propre » pensée. Remarquons combien l'écriture platonicienne des prologues répond à un projet techno-logique et réinterprète pour nous la distinction entre la technique et les technologies. Que se passe-t-il dans ces prologues? Platon met en place une chaîne de discours, une fiction de transmission, dans le *Théétète*, dans le *Parménide* ou encore dans le *Critias*. Un personnage cherche un autre personnage qui lui-même connaît un autre personnage, lequel a assisté au discours, etc. Et l'écrivain Platon va lui-même s'inscrire dans cette chaîne de transmission et de mémoire en réécrivant un événement dont le moins que l'on puisse dire c'est que la trace semble avoir disparu. Les intermédiaires sont trop nombreux pour pouvoir assurer quelque retour à l'originalité même du discours socratique. Quel est l'objectif de cette petite mise en scène qu'utilise Platon? N'aurait-elle pas quelque rapport avec l'originel heideggerien? Avec l'écriture, Platon a affaire à un véritable problème : la philosophie qu'il défend est celle des *Formes Idéales* qui sont, par essence, incorruptibles et qui ne dépendent en rien des fluctuations du temps et de la matière. Or l'écriture platonicienne se propose comme une découverte pédagogique de ces *Formes Idéales* dont elle serait l'écriture. Mais l'écriture sur un support matériel est quant à elle soumise à de nombreux changements, dans le temps et l'espace, les traducteurs par exemple qui ne manqueront pas de transformer le texte originel, si une telle originalité existe encore. Dans ces prologues « l'enjeu est de surveiller ce qu'il advient à un système de significations idéales quand il doit se fixer dans l'extériorité d'une lettre matérielle dont le corps, parce qu'il est altérable, menace en retour de corruption la pureté de l'idée. Un manuscrit corrompu entamera-t-il jamais

l'intégrité du sens? »¹¹⁸ Les prologues permettent de préserver cette originalité en l'enfouissant dès le départ dans le cycle des transmissions successives. Platon dit : je ne saurais être tenu responsable que ce texte, qui est à l'image des *eidos* incorruptibles, soit lui-même corrompu au cours du temps, car ce texte est lui-même le produit d'une corruption qui a déjà toujours eu lieu et dont l'origine n'est pas exploitable. Platon disparaît alors comme auteur, un pareil retrait est organisé. Le texte original n'ayant jamais existé, la transmission peut commencer sans que l'*eidos* même de la thèse philosophique développée puisse être affectée. Il pourra arriver n'importe quoi, plus rien n'arrivera au texte car le fait qu'il intègre dans son propre propos la transmission et le destin matériel et accidenté de ses supports d'écriture comme étant sa propre fiction, le préserve définitivement de la corruption de son sens. La tradition devient absolue et sans manque parce que le prologue a comme « projet d'enclencher en le maîtrisant le transfert matériel du discours sur tous les supports d'inscription futurs et d'assurer par là la conservation sans perte de quelques grands et mémorables événements de discours. »¹¹⁹

En suppléant l'impossible auto-position directe du *logos* qui toujours est différé, Platon s'inscrit dans une certaine technologie. Et d'ailleurs les prologues n'ont-ils pas quelque relation avec les actuels supports numériques de mémoire? Aujourd'hui, le stockage sans altération des informations ne devient-il pas un des thèmes majeurs d'une industrie de la mémoire? Nous entendons à présent avec

¹¹⁸ Patrice Loraux, *L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire* in *Le tempo de la pensée*, p. 166, Seuil, 1993

¹¹⁹ Ibidem, p. 173

une acuité plus profonde cette phrase, « the dream of perfect FORMS becomes the dream of inFORMATION. »¹²⁰ Les *Formes Idéales* ne supposent-elles pas un système d'information permettant de garantir, cette garantie fut-elle une fiction, la stabilité de la mémorisation et de la transmission. En ce sens, les prologues ne sont-ils pas des systèmes d'information? Et pourtant « par principe l'information n'est pas répétable : sa répétition est un épuisement de sa valeur, au contraire du savoir qui par principe doit être répété et ne s'épuise jamais dans ses répétitions - mais s'y différencie. Ici la répétition est différante et appelle interminablement sa répétition. Là, la répétition est indifférente : elle épuise la différence de l'information. »¹²¹ Le passage de l'analogique au numérique ne se fonde-t-il pas sur la crainte de perdre de l'information, lors de l'enregistrement ou lors du montage et de la copie? Le *logos* risque l'effacement, la sclérose, la ritualisation, la sublimation, l'apprentissage simplement scolaire, mais aussi l'autonomisation d'une écriture se voulant artefact. Il lui faut donc l'aide d'un autre artifice, inscrit dans le discours lui-même : les prologues. Le *logos* devient ainsi techno-logique pour résister à toutes les menaces de corruption, et ceci ne peut se faire que par une anticipation de ces corruptions successives, puisque X a rapporté ce discours qui lui avait été rapporté par Y et ainsi de suite.

Ce que nous voyons ainsi se profiler à l'horizon c'est une autre conception

¹²⁰ Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, p. 89, Oxford University Press, 1994. Durant le chapitre 7, *The erotic ontology of cyberspace*, l'auteur développe une analyse de la réalité virtuelle en interrogeant l'héritage platonicien en celle-ci. Malgré le caractère quelque peu simpliste de sa démarche, Heim parvient à montrer, avec une certaine conviction, que « le cyberspace est platonicien comme une hypothèse opérationnelle ».

de la technique et plus précisément du techno-logique, car là où le philosophe tente de dresser les lignes de fracture et une historicité qui, à partir de Platon et peut-être même avant, dès l'origine, se dirigerait vers l'Arraînement, ces lignes et cette historicité semblent être contredites par plusieurs éléments.

En ce qui concerne le second, il faut souligner que la structure de l'historicité impose une certaine responsabilité. Qu'est-ce à dire? On ne saurait expliquer qu'Heidegger a seulement compris la technique de son temps, celle industrielle, et qu'il ne pouvait anticiper en toute logique ce qui aujourd'hui intervient avec la réalité virtuelle, non seulement parce qu'à son époque la cybernétique, dont il a largement parlé, commençait déjà son œuvre, et d'autre part s'il y a effectivement un destin celui-ci tisse des liens entre les époques, liens qu'il est possible d'anticiper de quelque manière « comme si l'homme lisait et liait son avenir dans la technique. »¹²² Si Heidegger s'est « trompé » sur le sens à donner à la technique moderne, il en est responsable suivant le fil du destin comme nous serons responsables si nous nous trompons et si, simultanément, nous acceptons la structure historique proposée par Heidegger. Il pourrait sembler pour le moins ambitieux que de proposer sa réflexion au jugement de l'avenir qui ne saurait intervenir selon une causalité prévisible, mais plutôt comme ce monstrueux inanticipable qui fait trembler les valeurs et les idées communément admises d'un présent déjà historique, mais la question ici n'est pas tant celle concernant notre position que celle de Heidegger. Rien ne dit en effet que nous acceptons cette structure historique dont la conséquence

¹²¹ Bernard Stiegler, *La technique et le temps 2. la désorientation*, p. 161, Galilée, 1996

¹²² Bernard Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 163, Galilée, 1994

nécessaire pourrait très bien être ce que nous soulignons ici chez Heidegger. Bien sûr il faut limiter le sens de ce « tromper » heideggerien qui ne saurait être assimilé à une erreur jugée selon une vérité s'élevant au-dessus de toutes les autres perspectives possibles et qui doivent intensément rester possibles. Ce « tromper » est encore le témoin de ce qui mérite d'être pensé, il n'est pas un prétexte pour dénoncer une « idylle villageoise »¹²³.

Pour le premier point, qui introduit des lignes de fracture en des points qui nous semblent injustifiés, il nous faut ajouter que la compréhension de l'exactitude platonicienne comme l'élément auquel nous pouvons aujourd'hui remonter comme à l'élément même d'une décision, qui fut elle-même déterminée par l'appel du destin et du partage du dévoilement, est pour le moins contestable. Le propos heideggerien semble pour le moins net, précis, et oppose des notions effectivement opposées. Mais la question n'est-elle pas de savoir justement si elles le sont effectivement dans le destin technologique? Peut-on dire que l'exactitude s'oppose à un certain doute, une faillabilité de la connaissance à laquelle on désire se soustraire, comme Platon avec ses prologues, et que par une telle soustraction on continue malgré tout à souligner, disons même à exprimer? L'exactitude oblitère-t-elle la finitude? « Le pro-gramme donne bien de l'im-probable, et la détermination de l'inscription, par sa détermination exacte, c'est-à-dire décontextualisée, produit ou donne de l'indéterminé (...) La « vérité », « *a-letheia* », est orthothétique. Cela ne veut pas

¹²³ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 94, PUF, 1988. Nous nous référons ici à un passage où Heidegger explique bien pourquoi il n'attend pas un changement dans l'état de la planète qui puisse nous ramener dans un délai prévisible, ou même jamais, à l'idylle villageoise.

seulement dire exactitude, mais aussi *incertitude* ouverte par l'exactitude. Le « doute » ne résulte pas d'une velléité de l'âme (on ne décide pas de douter, c'est ce dont on ne saurait prendre la décision, ou bien il ne s'agit que de la simulation d'un doute - difficile question en vérité), mais d'une mise en doute techno-logique. »¹²⁴ Le fait que l'incertitude s'ouvre par l'exactitude, c'est-à-dire ici par l'écriture, puisqu'il s'agit de Platon et de Socrate, dont Heidegger refuse entièrement le statut technologique, nous signale qu'un autre partage est possible, que ce qu'exige Platon de l'*Eidos* n'est pas si éloigné de ce que Heidegger demande de l'Arraînement et de l'essence comme de quelque qui continue à durer. En effet « il n'y a pas de « raison » ou d'« idée » sans *organon* : l'*eidos* et le *logos* sont toujours déjà techno-logiques. Ce *technologos* est l'*hupokeimenon* (le support) de l'idéalité et de la science en générale - et plus profondément du temps comme tel. »¹²⁵ Platon écrit, ne l'oublions pas, tous les problèmes viennent de là. Heidegger privilégie Socrate qui « sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi *il n'a rien écrit*. Car qui commence à écrire [Platon] au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort. »¹²⁶ Sans écriture, c'est-à-dire tout aussi bien sans support, la question de l'*Eidos* et de l'*idea* ne se poserait même pas, car il s'agit finalement de la mémoire, de la transmission et de la connaissance,

¹²⁴ Bernard Stiegler, *La technique et le temps 2. la désorientation*, p. 73, Galilée, 1996

¹²⁵ Ibidem, p. 55

¹²⁶ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 55, PUF, 1988. C'est nous qui soulignons

de ce lien caché avec la *tekhnè* qui commence à peine à s'annoncer. Ce que nous voulons dire c'est que ce que refuse Platon, ou ce qu'il veut qu'on croit qu'il refuse, et ce que refuse Heidegger, dans leur texte respectif, est semblable. Il est toujours question de faire en sorte que le texte soit bien sien, comme pour préserver l'auteur qui désire y siéger, et cette appropriation ne pourra se faire qu'en niant le technologique de l'écriture, plus encore en mettant en scène du technologique, négativement ou positivement peu importe.

L'Arraisonement est « presque inoffensif », entendons-nous bien, il ne l'est pas du tout, car cette essence qu'exige Heidegger et où « seul dure ce qui a été accordé. Ce qui dure à l'origine à partir de l'aube des temps, c'est cela même qui accorde »¹²⁷, ce fantasme des origines qui ne se donnent que dans la réserve, tente de faire de l'essence quelque chose d'historial. En fait Heidegger refuse l'essence en tant qu'abstraction qui se placerait au-dessus des techniques. L'essence de la technique c'est ce qui permet de voir que dans la provocation elle-même qui semble soumettre l'homme, il y a encore quelque chose qui accorde, et cette chose qui accorde ne peut être la technique elle-même, elle est son destin, ce qu'il y a en-dessous pourrait-on tenter de dire, c'est-à-dire le dévoilement lui-même. Ce n'est donc pas que la technique peut nous sauver, mais plutôt que dans l'Arraisonement, dans cette essence, quelque chose nous destine encore à un des chemins du dévoilement. L'Arraisonement continue à accorder parce qu'il ne dépend pas de l'être

¹²⁷ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, p. 42, Gallimard, 1980

humain, ce n'est pas ce dernier qui l'a imaginé, créé ou inventé, l'essence de la technique est quelque chose qui touchant l'être humain, persiste dans l'autonomie de sa genèse. L'être humain n'est être humain, selon Heidegger, que parce que quelque chose lui accorde, lui offre, lui fait don, et « un homme qui ne serait qu'homme uniquement de et par lui-même : une telle chose n'existe pas. »¹²⁸ C'est une bien étrange idée que cette solitude qu'Heidegger ne saurait accepter, en tentant de lier l'être humain à quelque chose d'autonome il nous questionne sur la relation et la déliaison. Comment être touché par quelque chose qui ne dépend pas de nous? Comment, d'autre part, pourrions-nous encore être touché sans de telles choses?

Il y a un retrait historial de l'essence de la technique qui se réserve pour plus tard et qui est en ce sens-là essentiellement différé. Et « c'est précisément dans cet extrême danger que se manifeste l'appartenance la plus intime, indestructible, de l'homme à « ce qui accorde », à supposer que pour notre part nous nous mettions à prendre en considération l'essence de la technique »¹²⁹, c'est en même temps dans cette historialité reconstruite à rebours que Heidegger refuse de voir qu'elle n'est possible que grâce au techno-logique et à ses supports d'inscriptions, en ce sens « ce que Heidegger appelle le déjà-là, constitutif de la temporalité du *Dasein*, ce passé que je n'ai pas vécu et qui est cependant mon passé (...) Or, s'il est vrai qu'il n'y a de déjà-là que comme sédimentation épigénétique, ce n'est possible que parce que la transmission que

¹²⁸ Ibidem, p. 43

¹²⁹ Ibidem, p. 44

permettent les sédiments est d'essence absolument technique. »¹³⁰

Revenons maintenant un instant sur une contre-position naïve que nous avons déjà avancée en ces termes : à « l'essence de la technique n'est rien de technique » nous répondions, temporairement, « l'essence de la technique est la réalité virtuelle ». Par la copule de la seconde sentence, sentence qui aimerait bien se jouer de son sérieux, nous ne voulions pas inscrire une identité entre l'essence et l'étant, mais peut-être passer outre cette question de l'essence qui nous semble enfoncée dans l'ontologie qui lie la réalité à la vérité. Nous voulions aussi souligner un fait très simple, la conjonction entre la réalité virtuelle et la tradition philosophique à laquelle se réfère Heidegger pour énoncer l'Arraînement, cette prétendue essence de la technique. Il n'y a pas beaucoup à gratter pour voir, d'une manière parfois trop évidente, ce qu'il y a d'enjeux métaphysiques et ontologiques dans et avec la réalité virtuelle, son nom même met en scène cette petite pièce conceptuelle. Ce sont jusqu'aux ingénieurs qui développent la réalité virtuelle, et qui seraient selon Heidegger les moins bien placés pour en parler, qui fondent leurs recherches sur des conceptions ontologiques. Le fait que ces conceptions soient sommaires, surdéterminées et inconscientes d'elles-mêmes n'est pas le problème, leur problème est une opérationnalité possible dans le cadre technologique de la réalité virtuelle, notre problème est que l'essence de la technique est directement présente dans la réalité virtuelle. Ce que nous voulons dire c'est que pour faire évoluer la réalité virtuelle, non seulement les chercheurs doivent se fixer un but

¹³⁰ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, pp. 150-151, Galilée, 1994

qui est pour le moins métaphysique et qui consiste soit à « créer un monde artificiel » soit à « créer un monde à l'image du réel », ce qui revient à la même chose, comme nous l'avions démontré dans un travail précédent. Mais ils doivent encore au coup par coup évaluer pratiquement de petites théories ontologiques sur tel ou tel organe, telle ou telle fonction, telle ou telle perception. Ils interrogent l'esthétique aussi bien que l'ontologie. Bien sûr les philosophes auront beau jeu de critiquer leurs présupposés et leurs idées naïves qui, selon certains, nient ce qu'est l'être humain, et il est vrai que les sciences cognitives semblent parfois grossières et restreindre le champ de la pensée à des domaines préformés à leur application possible, il est aussi vrai que tout le développement de la réalité virtuelle se fixe sur le domaine de la cybernétique dont les déterminations insouciantes d'elles-mêmes peuvent paraître dangereuses de par leur caractère normatif.

Tout cela est vrai, mais comme Heidegger disait que « l'essence de la technique est ambiguë en un sens élevé »¹³¹, nous pouvons dire que la réalité virtuelle est ambiguë en un sens élevé. L'essence de la technique est ambiguë dans la mesure où elle est ce qui provoque au commettre, ce qui, ne gardant en vue que les seuls instruments, ne considère que « le mouvement furieux du commettre, qui bouche la vue sur la production du dévoilement et met ainsi radicalement en péril notre rapport à l'essence de la vérité. »¹³² Mais elle a en même temps lieu dans « ce qui accorde », dans ce qui continue à durer, elle est ainsi la retenue extrême de ce qui sauve. Et ces deux aspects, « à la fois comme

¹³¹ Martin Heidegger, op. cit., p. 44

¹³² Ibidem

obstacle et possibilité ultime de la pensée »¹³³, ne sauraient simplement s'opposer comme deux conceptions, il y a selon Heidegger une constellation secrète entre les deux, car ils désignent deux éléments coexistant dans la vérité, le dévoilement et l'occultation, le rapport et le partage du don de « ce qui accorde ». De cette façon « leur évitement réciproque est le côté secret de leur proximité. »¹³⁴ La réalité virtuelle est ambiguë car sa naïveté métaphysique, - en finir avec l'ici et le maintenant pour mieux s'enfoncer, pour certains, dans la croyance arbitraire en une réalité et en une vérité -, est aussi ce qui vient perturber la théorie heideggerienne de la technique. Le philosophe écrit que « personne d'entre nous ne pressent encore sans doute ce dont l'homme dans un avenir prochain sera capable scientifiquement. Mais qu'est-ce que vous faites, dans vos circuits cérébraux enregistrables, de l'arbre en fleur? Qu'est-ce que vous faites de la prairie? Qu'est-ce que vous faites de l'homme? Non pas du cerveau, mais de l'homme, que demain peut-être nous aurons perdu et qui depuis l'origine était en route vers nous? Qu'est-ce que vous faites de la présentation où l'arbre se présente et l'homme se met dans le face-à-face avec l'arbre? » Mais Heidegger « oublie », si un oubli peut se porter vers l'avenir, que la réalité virtuelle, cette pointe, cet ensemble technologique, interroge l'arbre en fleur, c'est-à-dire son fleurir et donc la distinction aristotélicienne entre causalité interne et externe, la prairie, cet ensemble plus grand, sa perspective, son horizon fractal, et l'homme, non seulement le cerveau mais aussi ses cinq sens, et peut-être aussi cet être humain qui se destine à nous depuis l'origine,

¹³³ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Épiméthée*, p. 21, Galilée, 1996

¹³⁴ Martin Heidegger, op. cit., p. 45

peut-être aussi, nous aimons à le penser, cet être humain qui n'a aucune destination ni origine, qui n'est pas, dans le sens strict du terme, et qui doit pour cette raison *configurer* des mondes possibles¹³⁵, ni fiction ni réalité.

« L'essence de la technique est la réalité virtuelle » signifie qu'il faut aujourd'hui passer outre la traditionnelle critique de la technique et son opposition à la connaissance, qu'il s'agit à présent d'apercevoir en quoi les technologies sont, et depuis longtemps, impliquées dans la mémoire et dans la transmission, et comment tout ce qui s'est dit contre la technicisation n'a pu s'exprimer qu'à partir d'elle. Il s'agirait dès lors de remplacer la froideur et l'inhumanité de la technique - comment pourrait-elle d'ailleurs être humaine? -, l'image implacable de l'Arraisonement et de la science qui, numérisant tout, réduit toute chose à son genre et oblitère le monstrueux et l'idiot, par une autre approche tentant de prendre en compte ce qui aujourd'hui arrive et nous destine ce qui est à l'œuvre depuis longtemps, « appelle-le comme tu voudras, mais je pense que le début qui importe est le premier oubli. Cet oubli ne procède pas de l'absence d'esprit, dans le sens de « c'est sorti de mon esprit », ni ne concerne la chute du paradis. C'est quelque chose qui survient dans le vif du moment (...) La condition humaine de la pensée, comme nous l'avons nommée, est liée à un moment originel d'oubli, comme nous l'avons nommé. Avant que nous puissions comprendre cette condition qui a produit la volonté de logique et de métaphore de la machine, il nous faut oublier à nouveau (...)»¹³⁶ Il s'agit moins de penser l'essence de la technique comme une possibilité de revenir à quelque chose de

¹³⁵ Ce sera la problématique centrale de notre prochain travail sur la réalité virtuelle.

¹³⁶ Gary Hill, *Catalogue*, pp. 75-76, Éditions du Centre Pompidou, 1992

plus originel qui s'accorde encore dans l'hégémonie, que de se reposer sur le présent et l'à venir technologique comme ce qui accorde, mais accorde seulement à la pensée. Ce que nous demandons par là n'est rien de moins qu'une profonde modification des relations entre théorie et pratique, entre le techno-logique lui-même pour que parvienne enfin un techno-*logos* dépassant les caricatures scientistes des technologies. Nous savons combien cette exigence est elle-même surdéterminée par certaines tendances philosophiques qui appellent les théoriciens à agir plutôt qu'à penser, mais nous ne demandons pas quelque chose, au sens où ce quelque chose serait une réforme à obtenir par décret. Nous tentons seulement d'écouter les relations entre la théorie et la pratique, ou ce qu'on a jusqu'à présent nommé ainsi, dans la réalité virtuelle et par elle. Jamais une technologie n'avait impliqué d'une manière si explicite une problématique métaphysique et ontologique.

LA CONNAISSANCE EST-ELLE TECHNO-LOGIQUE?

Il faut dès lors remonter à Platon et voir combien Heidegger, en analysant la caverne comme exactitude de la visée, n'a pas vu et n'a pas voulu voir l'incertitude qui se jouait dans l'allégorie. Car on ne saurait, en effet, et ceci jusque dans nos attitudes les plus quotidiennes, distinguer le doute de l'assurance, si ce n'est par une économie du temps qui est celle-là même du développement. En fait « il s'agit moins de se passer des programmes que de concevoir *autrement* le programmatique - comme facteur d'improbabilité. »¹³⁷ Il s'agit moins de critiquer ou de dénigrer la réalité virtuelle par rapport à une réalité que nous risquerions de perdre, que de tenter d'ouvrir *autrement* des mondes, nous qui ne cessons de le faire.

Si Heidegger écrivait que « c'est la technique qui exige de nous que nous pensions dans une autre acception ce que l'on entend généralement par « essence » (*Wesen*) »¹³⁸, il ne voulait entendre la technique qu'au sens de son essence, l'Arraisonement, et ainsi il refermait le cercle de préformation qu'il semblait dénoncer dans la technique moderne, utilisant par là même une technicité éprouvée. Si maintenant nous disons que c'est effectivement la technique, disons la réalité virtuelle, cet un ensemble technologique, qui exige qu'on change l'acception de l'essence, alors nous faisons sauter la question de l'essence, nous ne la renversons ni ne l'inversons, nous concentrons en un autre

¹³⁷ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 2. la désorientation*, p. 194, Galilée, 1996

¹³⁸ Martin Heidegger, op. cit., p.40

point la question.

« Le savoir est technique »¹³⁹, une telle affirmation semble pour le moins arbitraire, mais elle répond au moins à une de nos perspectives qui enchaînait dans un même ensemble Heidegger, Platon, la question de l'exactitude, de la connaissance et de l'utilisation de procédés techniques. Si la technicité de la connaissance n'est pas le fait du hasard mais est une véritable nécessité, il n'y aurait pas de connaissance sans support technique, alors cela veut aussi dire qu'il y a dans la tradition, et Heidegger veut y appartenir, un refoulement de la *tekhnè*, refoulement fondamental qui organiserait les stratégies comme l'organisation de la connaissance. L'essence de la technologie n'est pas le dévoilement c'est plutôt l'essence du dévoilement qui est technologique.

Il y aurait une transformation et un passage entre la technique et les technologies. Ces dernières permettraient de révéler pleinement l'essence technologique du savoir humain, car « n'est-ce pas que *logos* et *tekhnè* ne sont l'un et l'autre que des modalités de l'être hors-de-soi? »¹⁴⁰ Nous disons bien le savoir humain, et non un savoir supposant une causalité externe, pour reprendre les distinctions aristotéliennes, quelque chose de divin que l'on pourrait retrouver par la numérisation de l'univers. Le savoir humain est technologique par nécessité, car la technique invente le *logos* tout autant qu'il est inventé par lui, de sorte que « le qui et le quoi se constituent comme *deux faces d'un seul phénomène.* »¹⁴¹

¹³⁹ Bernard, Stiegler, op. cit., p. 189

¹⁴⁰ Bernard, Stiegler, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, p. 201, Galilée, 1994

¹⁴¹ Ibidem, p. 186

Si Heidegger a refusé de voir l'inexactitude technologique qui se jouait dans la connaissance et dans l'orthographe, d'une façon similaire il a refusé d'apercevoir l'inexactitude de la métaphysique qui ouvrirait la possibilité même de la réalité virtuelle.

Mais le philosophe nous laisse une piste énigmatique et privilégié : la constellation entre l'art et la *tekhnè* qui s'ouvre à la fin de *La question de la technique*. Cette constellation reste opaque chez Heidegger qui indique que l'*Ereignis*, ce moment énigmatique de l'historialité, pourrait bien avoir lieu au sein même de cette constellation. Et c'est ainsi que l'Arraisonement n'est pas quelque chose de positif mais est une nécessité portée par le destin du dévoilement. De sorte que « l'Arraisonement ne nous touche plus comme une chose présente - aussi l'Arraisonement est-il d'abord ressenti comme étrange. S'il demeure étrange, c'est surtout parce qu'il n'est pas un aboutissement de la pensée, mais qu'il nous donne lui-même le premier accès à Ce qui proprement domine et régit la constellation de l'être et de l'homme. »¹⁴² Qu'est-ce donc que ce moment de l'histoire où « en même temps que la métaphysique entre dans la période de son achèvement commence la préparation, inconnues, essentiellement inaccessible à la métaphysique, d'une première apparition du Pli de l'être et de l'étant »¹⁴³ ? Faut-il entendre un quelconque rapport entre l'*Ereignis* et la réalité virtuelle?

¹⁴² Martin Heidegger, *Questions I*, pp. 269-270, Gallimard, 1968

¹⁴³ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, p. 89, Gallimard, 1980

Mais il ne faut pas oublier que cet événement à venir demande le désarmement de la pensée, une autre pratique technologique de la réflexion, une reconnaissance de la fêlure irréparable du sujet, un après-coup qui n'est précédé par aucune inscription, par aucune mémoire.

BIBLIOGRAPHIE LIMITEE

Aristote, *La technè selon Aristote* in *L'art (2. philosophie et esthétique)*, Belin, 1984

Aristote, *La main : le plus utile des outils* in *L'art (2. philosophie et esthétique)*, Belin, 1984

Derrida Jacques, *La main de Heidegger* in *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990

Dreyfus Hubert L., *De la technè à la technique* in *Cahier de l'Herne : Heidegger*, L'Herne, 1983

Froment-Meurice Marc, *L'art moderne et la technique* in *Cahier de l'Herne : Heidegger*, L'Herne, 1983

Haar Michel, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1988

Haar Michel, *Le tournant de la détresse* in *Cahier de l'Herne : Heidegger*, L'Herne, 1983

Heidegger Martin, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, Gallimard, 1980

Heidegger Martin, *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences*, Gallimard, 1980

Heidegger Martin, *La doctrine de Platon sur la vérité* in *Question II*, p. 442, Gallimard, 1990

Heidegger Martin, *La chose* in *Essais et conférences*, Gallimard, 1980

Heidegger Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, PUF, 1988

Heim Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, 1994

Hill Gary, *Catalogue*, Editions du Centre Pompidou, 1992

Ihde Don, *Technology and the Lifeworld : From Garden to Earth*, Indiana University Press, 1990

Kendrick Michelle, *Cyberspace and the technological real in Virtual Realities and Their Discontents*, The Johns Hopkins University Press, 1996

Leroi-Gouhran, *L'homme et la matière*, Albin Michel, 1943

Leroi-Gouhran, *Milieu et technique*, Albin Michel, 1945

Leroi-Gouhran, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958

Loroux Patrice, *L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire* in *Le tempo de la pensée*, Seuil, 1993

Lyotard Jean-François, *L'Inhumain*, Galilée, 1988

Nancy Jean-Luc, *Une pensée finie*, Galilée, 1988

Nora Simon et Minc Alain, *L'Informatisation de la société*, Seuil, 1978

Markley Robert, *Boudaries : Mathematics, Alienation, and the Metaphysics of Cyberspace* in *Virtual Realities and Their Discontents*, The Johns Hopkins University Press, 1996

Popper Franck, *L'art à l'âge électronique*, Hazan, 1993

Porush David, *Hacking the Brainstem : Postmodern Metaphysics and Stephenson's Snow Crash* in *Virtual Realities and Their Discontents*, The Johns Hopkins University Press, 1996

Rheingold Howard, *La réalité virtuelle*, Dunod, 1993

Scheibler Ingrid, *Heidegger and the Rhetoric of Submission : Technology and Passivity in Rethinking technologie*, University of Minnesota Press, 1993

Stiegler Bernard, *La technique et le temps 1. la faute d'Epiméthée*, Galilée, 1994

- Stiegler Bernard, *La technique et le temps 2. la désorientation*, Galilée, 1996
- Taminiaux Jacques, *L'essence vraie de la technique* in *Cahier de l'Herne : Heidegger*, L'Herne, 1983
- Vernant, *Genèse du concept de Technè* in *L'art (2. philosophie et esthétique)*, Belin, 1984
- Vernant, *L'essence de la Technè* in *L'art (2. philosophie et esthétique)*, Belin, 1984
- Vernant, *La Technè n'est pas un véritable savoir* in *L'art (2. philosophie et esthétique)*, Belin, 1984
- Winograd Terry et Flores Fernando, *L'intelligence artificielle en question*, PUF, 1989
- Wooley Benjamin, *Virtual Worlds A Journey in Hype and Hyperreality*, Penguin, 1992
- Collectif, *Culture on Brink, Ideologies of Technologies*, ed. by Gretchen Bender and Timothy Druckrey, published by Bay Press, 1994
- Collectif, *Obsolete body/Suspensions/Stelarc*, JP Publications, 1993
- Collectif, *The Electronic Disturbance*, Semiotext(e)/Autonomedia, 1995

SOMMAIRE

(CE TEXTE EST TECHNO-LOGIQUE) **2**

une référence - limitation(s) - la nouveauté et l'héritage

1 - LA SENTENCE HEIDEGGERIENNE **8**

1 - 1 LA CRITIQUE DE L'ETHIQUE INSTRUMENTALE **9**

le lieu commun de l'instrumentalité - l'exactitude de la conception instrumentale et anthropologique de la technique - l'art rend des comptes - la prothèse et la dépendance - le coup, I

1 - 2 TECHNIQUE ET EXTERIORITE DE LA CAUSALITE **19**

les quatre causes aristotéliennes - la coupe en argent - la réponse de l'acte

1 - 3 TECHNIQUE ET PRO-JECTION METAPHYSIQUE **24**

la causalité comme production et comme dévoilement - le coup, II - le sophiste et le philosophe - la référence aristotélienne - technique artisanale et technique industrielle : la provocation - le fonds

2 - LES CONSTITUTIONS TECHNOLOGIQUES **39**

2 - 1 QUE FABRIQUE-T-ON DANS, AVEC LA REALITE VIRTUELLE? **40**

l'hégémonie de l'Arraînement - technique et réalité - la résistance de la non-occultation - la computabilité de l'univers - l'antériorité de la technique sur la science moderne - l'information des Formes Idéales

2 - 2 CONVERGENCES ET CATALYSES **54**

le marteau, I - le mode de production de la technique - quelle est la fonction de la réalité virtuelle? - l'innovation permanente - la réalité virtuelle est un ensemble de technologies - la réalité virtuelle est une combinaison convergente et une catalyse - l'horizon technologique d'une idée - la convergence de la métaphysique - l'autonomie technologique - la réalité virtuelle est l'essence de la technique, II - la théorie et la pratique

2 - 3 UNITE TECHNIQUE ET MULTIPLICITE TECHNOLOGIQUE 77

le marteau, II - milieu intérieur et milieu extérieur - le retournement - qu'est-ce que la technologie? - la technique et la main chez Heidegger

3 – LES ESSENCES TECHNOLOGIQUES 95

3 - 1 LE DESTIN DE L'ARRAISONNEMENT 96

le destin de la technique - le recouvrement des autres modes de dévoilement - le coup, III - le danger et ce qui sauve

3 - 2 L'EXACTITUDE PLATONICIENNE 103

la redéfinition de l'essence - la remise en cause de la quiddité - l'essence de la provocation et la provocation de l'essence - de l'eidos à l'idea - l'exactitude de la visée et de la formation

3 - 3 LA DIVERGENCE HISTORIALE (OU COMMENT HEIDEGGER S'EST « TROMPE ») 113

la responsabilité historique de Heidegger - le refoulement de la technicité du texte - les prologues platoniciens anticipent la numérisation de la mémoire - le doute et l'exactitude sont-ils opposés? - l'Arraisonnement est-il un concept inoffensif? - l'essence de la technique est la réalité virtuelle, III

LA CONNAISSANCE EST-ELLE TECHNO-LOGIQUE? 128

BIBLIOGRAPHIE LIMITEE 132

SOMMAIRE 135