

Oppenheimer, Sakharov : les savants atomistes repentis

Rationalistes d'un autre type que Sartre et d'une orientation différente. Ce qui les anime n'est pas la volonté de renverser tous les tabous, la négation en tant que principe. Ce sont des spécialistes et des penseurs d'une suprême prudence. Mais qui pensent et manient des masses d'énergie trop immenses, trop prodigieuses, capables aussi bien de tout détruire que de tout transformer — les fruits de trois cents ans de travail intellectuel. Ils ne voient que trop clairement à quel point tous les projets de l'actualité sociale, les coalitions, les manœuvres et les calculs politiques, sont peu à la mesure des possibilités dont dispose la technique à laquelle les « puissants » de ce monde croient dérisoirement pouvoir commander. Et n'ayant rien d'autre sous la main pour exprimer l'effroi que leur inspire cette démesure où se manifeste le fond immaîtrisé — et peut-être immaîtrisable — de l'homme qui peut davantage qu'il ne comprend, ils se sacrifient eux-mêmes, renoncent à leur travail, à leur position, à leurs objectifs premiers, aux valeurs et idéaux qu'ils avaient jusque-là tenus pour évidents.

Ce sont des Decius qui, au milieu de la mêlée, se vouent aux divinités infernales. Le monde hausse les épaules, mais il restera figé dans cette attitude.

Soljenitsyne

Rien n'atteste le règne de la masse, de la matière et de la force, autant que le fait que ce qui rend l'homme humain — le vrai et le faux, l'être-à-découvert et le retrait — soit devenu l'objet d'une manipulation capable de nier le nez au milieu de la figure du monde entier. On peut dissimuler des millions de victimes humaines, réécrire l'histoire, faire avaler les fables les plus invraisemblables et les plus cousues de fil blanc ; on peut camoufler des hostilités à l'échelle planétaire, hypnotiser le monde entier et lui faire donner créance à des chimères. C'est encore Arendt qui a fait remarquer que la vérité n'a, face à tout cela, qu'un seul avantage (j'entends là la « vérité » au sens banal d'un énoncé qui met à découvert ce qui est, pour autant qu'il ne s'agisse pas d'un

objet de l'expérience immédiate) : le fait qu'elle ne soi qu'une et, par conséquent, ne change pas aussi vite que les intérêts de ceux qui la cachent.

Il peut aussi arriver que quelqu'un ait intérêt à la vérité. L'intérêt qu'on a à la vérité est pur lorsqu'il est l'intérêt des opprimés, des offensés, des humiliés, des morts, lorsqu'il a reçu le baptême d'un sang qui engage. Lorsqu'il n'est pas espié de vengeance, mais volonté de vérité. Cela présuppose des attitudes presque « mystiques ». Des sentiments que nous connaissons tous, mais obscurément et comme sur un mode irréel : celui qui nous dit par exemple que les morts, les humiliés, les offensés, les vaincus ont raison, que les puissants, les dirigeants, les maîtres non seulement seront un jour, mais *sont* d'ores et déjà condamnés. Et que les morts non seulement ne devraient pas nous être indifférents, mais *ne le sont pas*. Que nous sommes là pour *reprendre* ce qu'ils sont. Que, de cette manière, ils sont nous.

Une telle reprise est elle aussi une consécration aux divinités infernales. Elle n'est effectivement possible que si nous sommes ces autres, si, en un sens, nous sommes morts comme eux — vivant en tant que morts, vivant leur mort, ayant déjà franchi cette limite terrible dont chacun d'ordinaire s'épouvante.

Ce n'est qu'à cette condition que quelque chose change, dans le fond le plus profond. Il se produit un séisme qui ne s'apaise plus. Il se passe quelque chose qui ne peut plus être défait : les morts sont en vie, nous les voyons devant nous, nous ne pouvons plus nous détourner et fermer les yeux. Même celui qui détourne le regard ne peut rendre à l'invincible ce que l'œil a une fois aperçu.

Il peut arriver ainsi que quelque chose se mette en branle au fond de la masse la plus colossale, régie jusque-là, en apparence, par les lois de sa propre croissance et de la somme de ses forces. Où ce changement s'est-il déclenché ?

Heidegger

Les philosophes n'ont jamais refusé d'être mesurés à l'aune de la vie ordinaire. Mais qu'est-ce qu'on y gagne ? Rien qu'on n'eût su déjà à l'avance. Sont véritablement philo-

elle aspirait depuis toujours, mais qu'elle n'a jamais atteint : la liberté. À présent, elle abandonne définitivement sa position dans le monde, elle perd ses colonies, elle perd son prestige, elle perd sa confiance en soi et sa compréhension de soi. Le troisième partenaire de la Première Guerre, le plus faible, se montre un héritier capable qui, grâce à la discipline d'une longue mobilisation, d'une guerre d'abord larvée, puis ouverte, se transforme à nouveau en ce qu'il fut traditionnellement, ce qu'il est et demeure : l'héritier de l'empire d'Orient, régnaient à la fois sur les âmes et sur les corps.

Comment le jour, la vie et la paix régneront-ils sur chaque individu, sur son âme et sur son corps ? À l'aide de la mort, en mettant la vie en péril. *Dans l'optique du jour*, la vie est tout pour l'individu, elle est pour lui la valeur suprême. Pour les *forces* du jour, la mort en revanche n'existe pas, elles se comportent comme s'il n'y avait pas de mort ou encore, comme déjà indiqué, elles la planifient à distance, à travers la statistique, comme si la mort ne signifiait rien de plus qu'une passation de fonctions. Dans la volonté de guerre, ce sont donc le jour et la vie qui régneront par le moyen de la mort. La volonté de guerre compte sur les générations à venir, qui ne sont pas encore là, elle conçoit ses projets de leur point de vue. Aussi est-ce la paix qui règne dans la volonté de guerre. Celui qui ne s'affranchit pas de cette forme du règne de la paix, du jour et de la vie, qui laisse la mort de côté et refuse de la voir, ne pourra pas s'affranchir de la guerre.

La grande expérience profonde du front avec sa ligne de feu consiste cependant à évoquer la *nuir* en tant que présence impérieuse, qui ne peut être négligée. La paix

et le jour ne peuvent régner qu'en envoyant des hommes à la mort afin d'assurer à *d'autres* un jour à venir sous les espèces du progrès, d'un développement lent et continu, de possibilités aujourd'hui inexistantes. On exige en revanche de ceux qu'on sacrifie de *tenir bon* face à la mort. C'est-à-dire qu'on sait obscurément que la vie n'est pas tout, qu'elle peut renoncer à elle-même. C'est précisément ce renoncement, ce sacrifice qu'on exige. On l'exige comme quelque chose de relatif, rapporté à la paix et au jour. L'expérience du front est cependant une expérience *absolue*. Ici, comme le montre Teilhard, les participants sont surpris par une *liberté absolue*, affranchis de *tous* les intérêts de la paix, de la vie, du jour. Cela veut dire que le sacrifice de ces sacrifiés perd sa signification relative, il cesse tout d'un coup d'être un chemin vers des programmes de construction, de progrès, vers des possibilités de vie augmentées et élargies ; au contraire, il n'a de sens *qu'en lui-même*.

Cette liberté absolue, c'est la compréhension que quelque chose *là* a d'ores et déjà été atteint, quelque chose qui *n'est pas* un moyen en vue d'autre chose, qui n'est pas une étape vers..., quelque chose au-delà et au-dessus de quoi il ne peut plus rien y avoir. Le sommet est là même, dans ce renoncement auquel les hommes sont appelés, pour lequel ils sont arrachés à leur emploi, à leurs talents, à leurs possibilités, à leur avenir. Se montrer capable de cela, être appelé et élu pour cela dans un monde qui mobilise la force au moyen du conflit au point de se présenter comme un geyser d'énergie, absolument chosifié et chosifiant, c'est en même temps *surmonter la force*. Les motifs diurnes qui

ont suscité la volonté de guerre se consomment dans le brasier du front, là où l'expérience du front est assez profonde pour ne pas succomber derechef aux forces du jour. La paix, transformée en volonté de guerre, réussit à faire de l'homme une chose purement extérieure aussi longtemps que l'homme est régi par le jour, par l'espoir d'un quotidien, d'une profession, d'une carrière, bref, de possibilités pour lesquelles il se voit obligé de craindre et qu'il sent menacées. À présent, cette paix est ébranlée, elle devient chancelante, ainsi que sa planification, ses programmes et ses idées d'un progrès que la mort n'afecte pas. Toute quotidienneté, toute image d'une vie à venir pâlit face au sommet nu où l'homme s'est hissé. Toutes les idées du socialisme, du progrès, de l'émancipation démocratique, de l'indépendance et de la liberté, sont en comparaison pauvres en contenu, sans portée, peu concrètes. Leur sens plein est quelque chose qu'elles ne tiennent pas d'elles-mêmes, dont elles ne sont investies que pour autant qu'elles procèdent de ce sommet et y reconduisent. Pour autant qu'elles nous incitent à transformer ainsi toute notre vie, toute notre existence. Pour autant qu'elles signifient, non pas un remplissement du quotidien, mais une figure de la cosmicité et de l'universalité, atteinte par le sacrifice absolu de nous-mêmes et de notre jour.

Aussi la nuit devient-elle soudain un obstacle absolu sur le chemin du jour vers le mauvais infini des lendemains. Dès lors que la nuit nous surprend en tant que possibilité *insurpassable*, les possibilités *prétendument* supra-individuelles du jour sont écartées et c'est ce sacrifice qui s'annonce comme supra-individualité *authentique*.

Autre conséquence : l'ennemi n'est plus un adversaire absolu sur le chemin de la volonté de paix, il n'est plus ce qui n'est là que pour être supprimé. L'ennemi participe à la même situation que nous, il découvre avec nous la liberté absolue, il est celui avec qui nous pouvons parvenir à une entente dans l'opposition, notre complice dans l'ébranlement du jour, de la paix et de la vie dépourvue de ce sommet. Ici donc s'ouvre la sphère abyssale de la « prière pour les ennemis », le phénomène de « l'amour de ceux qui nous haïssent » — la solidarité des ébranlés, malgré leur antagonisme et le différend qui les sépare.

La découvrir la plus profonde du front, c'est cette avancée de la vie dans la nuit, le combat et la mort ; l'impossibilité de rayer de la vie ce paragraphe qui, du point de vue du jour, apparaît comme pure et simple non-existence ; la transformation du sens de la vie qui se heurte ici au *néant*, à la frontière infranchissable qui est la figure ultime de tout. De même que, selon un éminent psychologue moderne, la topographie du paysage se transforme dans l'expérience d'un artilleur au front, en ce sens que le paysage *prend fin* soudain et que les décombres ne sont plus les villages, etc., qu'ils *furent*, mais ce qu'ils peuvent être actuellement, abris ou points d'appui¹⁰, le paysage des valeurs fondamentales de la vie subir lui aussi une transformation analogue, *il présente une fin* au-delà de laquelle il ne peut plus rien y avoir, rien de plus désirable, rien de plus haut.

10. Cf. Kurt Lewin, « Kriegslandschaft », in : *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, XII (1917), p. 440-447. (N.d.T.)

La compréhension, en tant que ce qui dévoile et, par le fait même qu'elle dévoile, se dissimule dans le retrait le plus extrême. C'est le paradoxe de la compréhension en général qui présuppose toujours quelque chose qui dévoile et quelque chose qui, en dévoilant, demeure voilé dans le retrait.

Arrivé là, Heidegger introduit une nouvelle idée en citant Hölderlin : « *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* », ce qui à la dernière minute sauvera l'essentiel de la catastrophe. Qu'est-ce donc qui peut jouer le rôle de « ce qui sauve » ? Et pourquoi « ce qui sauve » devrait-il croître à mesure que grandit le péril ? À moins que je ne me trompe, l'universalité du *Gestell* permet de bien exemplifier cette idée. En transformant l'homme, la planète, tous les processus qui se déroulent aussi bien au fond de nous que dans le monde extérieur, le *Gestell* révèle l'universalité, la toute-puissance de l'essence de la technique. Mais qu'est-ce que l'essence de la technique ? En réalité, ce n'est pas autre chose que la compréhension. Le *Gestell* nous dit en réalité que ce qui règne, ce ne sont pas les choses et les commissions, mais la compréhension ; la compréhension, la clarté sur les choses, est la force universelle, ce qui constitue à la fois l'essence de la technique et l'essence de l'homme comme tel. Voilà l'enseignement intérieur de la technique, la leçon qu'en tire celui qui réussit à détourner le regard des phénomènes extérieurs pour se concentrer sur le phénomène profond, sur le fond du problème, à la différence de ses manifestations objectives. L'idée de Heidegger, c'est que cette misère extrême peut aussi donner accès de manière plus originaire à ce qui constitue l'essence de la technique, qu'elle recèle donc une possibilité qui demande à être réalisée. Il pense là à un autre aspect de la technique – à la *τέχνη* en tant qu'elle représente une compréhension plus profonde que celle qui est d'embellie la nôtre, en vertu du simple fait que nous vivons et que nous sommes. Cette compréhension plus profonde, au sens de la *τέχνη*, est donnée par l'art.

J'ajouterais à cela que les commissions que rassemble le *Gestell* ont, à mon avis, un aspect social. Bien sûr, la société dans son ensemble est elle aussi commise, mobilisée en vue de certaines prestations. En même temps cependant, elle est caractérisée par une organisation et une centralisation des

commissions ; elle comporte un centre organisationnel, comme aussi des postes d'aiguillage où les commissions changent de voie et qui sont à leur tour contrôlés. Le système du commettre se hisse ainsi à un degré supérieur d'organisation, se dote d'un pouvoir sur les commissions qui engagent aussi bien l'homme que la nature. Autrement dit, le complexe du commettre est en définitive entre les mains de l'homme – entre les mains d'une direction, d'un *pouvoir* (fût-il derechef commis à des commissions ultérieures). Or, le pouvoir à l'époque du *Gestell* est typiquement anonyme et arbitraire, fortuit (exercé par des hommes anonymes et fortuits). Dans son anonymat et son arbitraire, fonctionnel mais sans but, le pouvoir à l'époque du *Gestell* offre une image paroxysmique et particulièrement frappante du péril. Certes, le pouvoir est une fin en soi, mais cette fin, ce ne sont qu'encore de nouvelles commissions qui tournent en rond, portant à son comble l'absurdité du *Gestell*, ainsi que sa clôture sur soi. C'est la phase paroxysmique d'une situation qui n'a rien de nouveau, que l'homme connaît depuis qu'il vit dans des Etats. Depuis qu'il y a des Etats et des gouvernements, l'homme est aliéné. La vie politique, avec son inquiétude perpétuelle, est intégralement une manifestation de cette aliénation, thématisée par toute la réflexion philosophique sur l'Etat, à commencer par Platon. Dans le *Gestell*, à l'époque de la commissibilité universelle, l'aliénation atteint son point culminant en ce sens que chacun est réduit à une simple fonction et à la prestation fournie dans ce cadre. Ces phénomènes ont souvent été décrits : l'homme devient unidimensionnel, il est dépouillé de sa totalité, réifié, ou plutôt ravalé au-dessous même de l'état d'objet. L'homme ne devient pas une chose qu'on pourrait intuitionner et compléter, une chose dotée d'une certaine autonomie interne. Tout cela disparaît. L'homme n'est plus que l'« objet » d'un commettre, une occasion, une relation qui relève d'un fonds de forces, d'un effectif, etc. Où, dans tout cela, chercher « ce qui sauve » ? L'autre face de la *τέχνη*, mise en lumière par Heidegger, pourra-t-elle nous aider ?

Avant de répondre à cette question, il faudrait réfléchir à la nature de ce que Heidegger appelle *das Geschick des Seins*, le « destin de l'être » – l'événement qui nous donne à

comprendre les choses tout en se dissimulant elle-même dans les choses comprises, dans la structure du *Gestell*. L'essence du *Gestell* est une ouverture que le *Gestell* dans son fonctionnement dissimule. Mais le «retrait» n'est pas que cela, et la question se pose aussi de savoir s'il se réduit à un simple oubli. Quel est, dans son essence, le mystère qui nous expose à cette situation dichotomique, qui nous met à la merci de cette aliénation terrible, pour lui-même se voiler dans le retrait ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Le mystère lui-même échappe en réalité à la profanation à laquelle il livre l'homme. L'homme qui devient ainsi fonctionnaire du *Gestell*, devient aussi, dans la mesure où tout est à ses yeux clair et maîtrisable, dans la mesure où il n'y a rien dont il ne croie pouvoir venir à bout, fonctionnaire de l'occultation et de l'oubli ; il devient, de ce fait, indigne de ce qui constitue son noyau d'essence. Cet avilissement de l'homme révèle, en une guise négative, ce qui importe au sens le plus propre, en quoi réside l'essence propre. Le *Retraites* ne pourra donc pas avoir le sens d'une conversion esthétique, mais devra signifier la négation de cette indignité et de ce qui, dans la vie humaine, conduit au règne universel du *Gestell*, à la commissibilité universelle. Par où le *Gestell* a-t-il pris sur l'homme ? En vertu de quoi le *Gestell* nous requiert-il, nous met-il en demeure ? Nous avons dit que le *Gestell* se reflète dans l'humain sous les espèces d'un pouvoir anonyme et contingent qui a à sa disposition tout ce qui relève du *Gestell*, dispose de tous les fonds et règne sur tout. C'est une richesse sans cesse renouvelée qui nous tient par le côté de notre être que ces commissions sont toujours à nouveau en mesure de satisfaire. L'emprise du *Gestell* s'exerce sur notre vie, à travers les liens qui nous enchaînent à la vie. Aussi le règne universel du *Gestell* s'accompagne-t-il de l'apparition d'une humanité dont l'activité se borne à l'exécution de ces commissions, qui vit exclusivement dans les fonds et les rapports du commettre, au point de perdre complètement de vue ce qui ne rentre pas dans ce système, c'est-à-dire ce qui n'est pas une commission propre à assurer le jeu moyen, nivelé, des besoins et de leur satisfaction.

La sphère de l'art, qui apparaît à Heidegger comme «ce qui sauve», «sauve» précisément parce qu'elle est la sphère

de l'inutile, de ce dont on ne peut pas passer commande, de ce qui ne peut être nivelé à une moyenne — sphère où l'homme n'est pas interchangeable, où sa vie n'est pas équivalente à n'importe quelle autre, où elle ne cesse pas d'être vie, c'est-à-dire compréhension. L'art sauve en tant que sphère d'où la compréhension ne se perd pas. Or, dans un certain sens, nous comprenons tout dans l'extrémité du commettre, nous savons tout, la science nous permet de tout prévoir, nous dit chaque fois à quels fonds et à quelles commissions recourir, etc. La compréhension sous cette forme dynamique totalement extériorisée, non plus chosifiée mais formalisée, est une contradiction, un nihilisme extrême où se cache, d'autre part, la profondeur de la compréhension du principe essentiel propre. Reste cependant à savoir si cette formulation est assez radicale.

Où voulons-nous en venir ? Selon Husserl, la crise des sciences, ainsi que la crise de l'homme et de la société qui en découle, pourra être résolue par une science nouvelle, c'est-à-dire grâce à une nouvelle objectivation. La science a, en effet, toujours le sens d'une objectivation, vise à amener quelque chose devant le regard, à le prendre en vue. C'est l'idée de l'évidence, qui fait de l'intuition la source de tout savoir et de toute compréhension. L'idée de Heidegger est, plus radicale. Aucune objectivation ne pourra, d'après lui, résoudre le problème ultime de la compréhension, car l'objectivation ne donne chaque fois que ce qui est compris, jamais la compréhension comme telle qui demeure essentiellement en retrait et que nous ne voyons fonctionner qu'indirectement, par ses effets, à travers le *Gestell* avec ses commissions et son réseau de relations factuelles. Le rapport de la compréhension, qui demeure en retrait, à ce dans quoi elle se retire — la clarté sur les choses qu'elle-même nous dispense — est-il réellement un rapport d'oubli, l'innocente opposition du retrait et de l'être-à-découvert, un mystère ? N'y a-t-il pas là plutôt un conflit dans l'être même, quelque chose comme une lutte intestine ? D'un côté, l'être demeure en retrait, mais de l'autre, le retrait n'est pas total. D'un côté, l'être se dissimule, mais de l'autre, il semble vouloir être dévoilé, vouloir que nous nous rapportions à lui. En se dissimulant dans la clarté sur les choses, c'est comme

s'il se niait soi-même, comme s'il niait que c'est lui qui nous fait accéder à l'état d'humanité et de vie. L'être, en nous conduisant à un nihilisme de cette espèce, pourrait aussi bien ne pas être. Ce n'est plus le mode d'être de la chose, mais celui de la simple fonction objective, possible uniquement sur le fondement de la compréhension, mais qui fait comme s'il n'y avait ni ne pouvait y avoir aucune compréhension. Pourtant, rien de tout cela ne serait possible si l'être ne se rapportait à lui-même. Il y a donc bien un conflit interne.

Ce conflit peut-il être résolu par l'apparition de *das Retende* sous la forme d'une harmonie de l'être ? Ne veut-il pas être résolu par encore un conflit ? Qu'est-ce à dire ? La solution conflictuelle n'est rien de nouveau. Dans la situation qui est la nôtre, elle requerrait cependant une radicalisation. Résoudre le conflit par le conflit, cela signifierait aller jusqu'au bout de l'exténuation de la vie — non seulement vider la vie de ses contenus singuliers pour se cramponner toujours à cette même vie, mais pousser jusqu'à l'extrême limite où l'on surmonte aussi ce dernier lien, où l'on résout le rapport au *Gesell*, non par des efforts positifs, en tout état de cause impossibles, ni par l'attente d'une *Gunst des Seins* qui se manifesterait dans l'art et serait comme une grâce d'en haut, mais en engageant directement le combat avec le *Gesell*, en montrant, dans cette lutte, que sa puissance n'est pas absolue.

Tout cela demande à être complété et inséré dans une perspective historique. Le *Gesell* est la radicalisation de l'histoire du rapport humain à la chose, aux choses en général. Le *Gesell* provient du monde des objets qui nous est toujours plus proche que nous ne le sommes à nous-mêmes, plus clair que ne nous l'est notre essence propre, c'est-à-dire la clarté dans laquelle seule quoi que ce soit peut apparaître. Il est la radicalisation d'un rapport qui est depuis toujours propre à l'homme. De même que le *Gesell* est une simple réorganisation de ce rapport, de même la lutte contre la commissibilité universelle n'est pas aujourd'hui à découvrir. Cette expérience — cet élan qui porte à l'ultime limite, où l'aliénation de la vie est poussée à l'extrême, jusqu'au dépassement de toute sujétion — se trouve, me semble-t-il,

au cœur d'une conception existante de *das Retende*, conception non pas esthétique, mais éthique ou, si l'on veut, éthico-religieuse. Dans la radicalisation du processus qui vide la vie de son contenu jusqu'au dépassement du lien qui nous enchaîne à la vie, c'est à vrai dire la vie même qui triomphe en surmontant le conflit interne où se trouve le fondement essentiel de l'homme qui à la fois se manifeste et se dissimule dans le retrait.

Mais c'est là un nouveau chapitre que je ne voudrais pas aborder aujourd'hui. Reste toujours que cette perspective n'est pas une *Gunst* — une faveur de l'être —, une grâce qu'on attend. Loin de là, il s'agit d'un exemple qui ouvre pour la misère fondamentale de l'être fini, pour sa riche indigence, qui, de ce fait, ouvre l'homme pour l'homme. Non pas l'attente d'une faveur, mais un devancement jusqu'à l'extrême limite de l'aliénation, où le mystère est conservé, mais l'homme se sacrifie effectivement à cette sauvegarde.

Résumant, notre réflexion nous a conduits, à partir de la tentative husserlienne de résoudre la crise par le savoir, en prenant en compte le projet heideggerien d'une solution par l'art, à nous demander si l'attente n'est pas insuffisante, s'il ne faut pas affronter le péril face à face. A nous demander en même temps si ce péril ne devrait pas être conçu autrement, s'il ne faudrait pas y voir, non pas un simple voile, mais un conflit qui nous envoie au combat et nous y consume.

C'est en ce sens qu'on peut reprendre le mot d'Héraclite : *πρόλεμος πατήρ πάντων*¹.

QUESTION : — La conclusion semble prendre une tournure mystique.

PATOCKA : — On peut avoir cette impression-là, mais je verrais cela dans une optique plus banale, plus terre-à-terre. Qu'est-ce à dire, aller jusqu'au bout, jusqu'au dépassement du lien qui nous enchaîne à la vie ? Que signifie cette forme ultime de la dichotomie intérieure de l'être ? C'est dire que l'être fait apparaître que la vie est la vie, que nous ne sommes pas simplement là, présents-donnés, à la manière des pierres, mais que le monde se manifeste à nous, que

1. Cf. fragment 53. (N.d.T.)

nous apparaissent à nous-mêmes dans le monde – voilà ce que «vivre» signifie. Or, il y a dans notre vie un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître : du fait que les choses apparaissent, ce qui les fait apparaître se dissimule dans le retrait. Le retrait n'est pas un simple écran, un paravent, mais bien un conflit, une lutte qui se déroule au sein de cela même qui fait apparaître. Un conflit qui consiste en ce que la vie, qui est vie dans la clarté, se métamorphose en les choses éclaircies, que la transcendance s'éclipse au profit de ce qui est transcendé, que la vie se nie donc dans le fait même de se vivre. Ce qui se manifeste alors comme péril, mais contient aussi davantage – toute l'inhumanité, la dureté et la cruauté de la vie à l'égard de la vie.

L'homme a donc perdu quelque chose. Quelque chose de l'homme s'est perdu, mais comment ? D'un côté, cela n'est plus, mais de l'autre, cela demeure présent. Tout le complexe du commettre est un complexe de compréhension ; les commissions sont le résultat du *Gesell*. Ces commissions sont sous-tendues par un mode spécifique de compréhension qui se formule comme autant de mises en demeure. L'être se présente sous les espèces d'une réquisition : mets-toi en place et fournis tel ou tel rendement. Et les choses – là le pétrole, ici l'énergie hydraulique – s'annoncent selon ce qui est ainsi requis. A chaque sommation de ce genre que j'émetts, mon monde ambiant s'agence en conséquence, moi-même je me forme et, de ce fait, transforme ma vie. Ma vie, qui est vie de la compréhension, devient vie de la compréhension et de l'exténuation.

Le conflit n'est rien de nouveau dans notre monde, mais il est porté là à l'extrême. C'est précisément ce qui fait l'importance de son aspect moral, illustré par Socrate. Cet aspect moral est plus essentiel encore là où, sans savoir raffiné ni dialectique, on le voit sous la forme pure d'un homme qui entre en conflit avec la substance du pouvoir qui a constitué jusqu'à présent la concentration du pouvoir ne en société et le fondement de l'aliénation. Intégré à ce système, soumis à ce pouvoir, l'homme n'est plus seulement compréhension, mais aussi chose comprise. Si l'on voit cela à l'arrière-plan, on verra aussi que le conflit ne peut être résolu dans la sphère du savoir. Le savoir est dérivé.

Q. – Pouvez-vous faire le rapport avec ce que vous avez dit dans votre conférence sur la crise de l'Europe² ? Comment passer, de ces réflexions générales sur le conflit au sein de l'être et l'aliénation de l'homme à l'égard de son essence, aux conflits historiques réels ? Si l'Europe est entrée en crise aujourd'hui, à l'époque du *Gesell*, je dirais que cette crise a dû s'annoncer déjà dans ses fondements, qu'il s'est passé quelque chose dans la Grèce antique qui a engagé l'homme dans cette voie. Disons que le *Gesell* est le règne universel de la technique – la technique est le résultat du type de savoir qui s'est constitué dans la Grèce antique, le résultat de la *theopía*, de la science théorique. Cela nous ramène à la science comme à quelque chose qui détermine essentiellement notre réalité et son état de crise, à une optique husserlienne donc, serait-ce en prenant la question par un autre bout.

P. – Si le conflit de la vie se projette dans la sphère du savoir, il n'en découle pas. Le conflit de la vie est plus ancien et plus profond. Il faut voir les vrais phénomènes au-delà des phénomènes secondaires, mais dans la sphère de la science et de la philosophie, les phénomènes sont réduits à des formes phénoménales. Husserl et Heidegger permettent de mettre le doigt sur le point où le regard dans ce qui est fait place à l'aveugle manipulation d'instruments intellectuels. On pourrait donc croire qu'on se trouve là à la racine de tout le processus, que le *Gesell* serait impossible sans la science, mais en réalité c'est l'inverse qui est vrai – la science, avec sa tendance aliénante, n'est qu'une expression du fait que le monde (et la réalité) a réellement commencé à se manifester à nous de cette manière – dans la perspective des réquisitions et des rendements. La science est d'ores et déjà l'expression d'un mode de compréhension qui sépare la compréhension du compris, de façon que le compris devient tout, tandis que ce qui le rend possible se retire. C'est à plus forte raison le cas de la science moderne, caractérisée par la

2. Selon les responsables de l'édition technique des *Œuvres complètes* de Patocka, la «conférence sur la crise de l'Europe» serait la première séance du séminaire *Platon et l'Europe* (Lagrassat, Verdier, 1983, p. 9-21). (N.d.T.)

pleinement le *Zeug* élevé à
si toujours au sein de la
e tout, ne connaît pas la
s choses de la praxis,
l commence à prendre
ce moderne, il y a trois
la première fois que la
ée dans un système de
lles.

Gestell commence chez
encore trop patriarcale,
ger les choses indivi-
ner n'importe quoi en
in quambel formam»,
rs un quelque chose qui
lui l'élément du calcul.
tant. Chez Bacon, les
était. Les réquisitions,
e ne sont pas possibles
sans précision. Chez Bacon, il n'y a pas le cadre que don-
nent les mathématiques. Tout en parlant de *materia* et de
forma, il pense plutôt à des structures atomistes. C'est un
démocrisme, traduit dans le langage d'Aristote. Le *Gestell*
y est aussi peu présent que dans l'atomisme antique.

Q. — Il veut pourtant extraire des choses leur action opé-
rante dans le but de rendre la vie plus facile.

P. — Oui, mais les choses ne sont pas pour autant réduites
à des commissions. Bacon ne connaît pas la précision qui
est un élément essentiel du *Gestell*. Si vous voulez passer
commande, requérir et réquisitionner, il faut le faire avec
précision. Tout cela se prépare chez Bacon, mais cela
demeure latent, en germe ; on n'en est encore qu'aux tâton-
nements. La naissance de la science moderne est un drôle de
processus. Il y a, d'une part, le processus que décrit l'histori-
re empirique des sciences, mais la science moderne a aussi
une genèse métaphysique, elle a aussi une genèse onto-
logique consistant en le fondement de raison, en l'origine du
Gestell dans la structure du conflit primordial au sein de
l'être même. Ce qui émerge là est quelque chose qui ne peut

être expliqué par rien, quelque chose qui, comme tel
explique tout. Si on veut l'élucider, il faut remonter au
conflit primordial qui tient à ce que ce qui dévoile soi-
même se voit de plus en plus dans le retrait, plus il
dévoile de façon universelle. Voilà la tendance interne, le
principe propre.

Q. — Quel est le rapport entre *das Retende* et l'art
moderne ? Dans votre conférence, il était question de l'art
par rapport à la crise de l'Europe. Ce que vous en avez dit
aujourd'hui me semble nettement plus positif.

P. — Quand Heidegger parle de l'art comme de « ce qui
sauve », on peut se demander s'il s'agit bien de l'art contem-
porain ou plutôt de quelque chose qui serait encore à venir.
Je ne crois pas que Heidegger lui-même pense à l'art
contemporain. L'art, pour lui, c'est la *freie Kunst* qu'il nous
fait apprendre à attendre. Cela concerne surtout la poésie —
Pflege des Wortes, Sorgfalt des Sagens.

L'art peut être *das Retende* alors même qu'il nous met
en présence de la crise et de l'effroi. Voyez par exemple « le
Terrier » de Kafka — c'est la terreur par excellence. L'écri-
vain saisit là le *Gestell* et les efforts désespérés de l'homme
pour y consolider sa position et assurer son existence, pour
assurer donc quelque chose qui n'existe pas, le mode de vie
dans lequel nous n'existons pas.

Dans la vie subordonnée au *Gestell*, n'importe qui peut
être échangé contre n'importe quoi ; plus personne n'a le
sentiment d'être quelque chose de particulier. A cette
époque des masses, personne n'est rien. La vie se vide, et
pourtant on se cramponne plus que jamais à cette vie dans
un attachement tenace qui a pour contrepartie un gaspillage
inconscient — gaspillage de vies, illustré par les dizaines de
milliers de morts que réclament les accidents de la route,
pour ne rien dire des deux guerres mondiales. Or, l'aliéna-
tion n'est plus désormais une chosification, car les choses
elles-mêmes ont perdu leur choseité — il n'y a plus que des
fonds. C'est à cela que tient en dernière analyse la dureté, la
cruauté avec laquelle le *Gestell* nous traite. Le *Gestell* qui
engendre cette moyenne nivelée, qui nous rend tous inter-
changeables et manipulables, est une culture de l'insensibili-
té dans les deux sens du terme, une culture à la fois de

l'anesthésie et de l'apathie générale. L'anesthésie représente sans nul doute l'une des découvertes les plus essentielles de notre temps. Nous ne plaçons ici ni pour ni contre. Nous nous bornons à analyser le phénomène. Ce que j'appelle la solution conflictuelle du conflit implique en revanche une compréhension du rôle positif de la souffrance, exige qu'on se rende compte de la positivité de cette quantité négative.

Revenons à Kafka. Dans «le Terrier», il nous montre l'aliénation extrême qui est le lot de l'homme sous le règne du *Gestell*, et pourtant son œuvre poétique est tout le contraire du *Gestell*, sa compréhension ne se situe pas dans ce cadre. L'art ici retourne le *Gestell* en son contraire. Heidegger pense sans doute aussi à cela dont on trouve un autre exemple encore chez Beckett. Mais ce n'est pas la *freie Kunst*, c'est un art dépressif. Un art qui est peut-être moins significatif en tant qu'art qu'en tant qu'appel à résoudre le conflit par le conflit.

Q. — Je ne vois pas tout à fait clairement ce que vous entendez par cette «solution conflictuelle du conflit».

P. — Je crois l'avoir suffisamment expliqué. Appelons ce qui est en conflit, ce qui dévoile tout en se voilant dans le retrait, le «divin». La solution conflictuelle consiste en ce que le dévoilement atteint son terme de manière à rompre le lien qui l'enchaîne à la vie et qui donne à l'aliénation son emprise sur nous ; nous sommes donc contraints d'aller jusqu'au bout des désirs et représentations narcissiques de l'homme pour, par là, montrer que ce qui n'existe pas régit sur tout ce qui est. Voilà le mystère qui est en fait un secret de Polichinelle. Dans le *Gestell*, le dévoilement régit sur tout, mais il est en même temps lui-même voilé et pour ainsi dire aboli. Quand cette situation est-elle battue en brèche, retournée en autre chose ? Non pas dans la *freie Kunst* des *Seins*, mais lorsque le dévoilement se manifeste comme ce qu'il y a de plus fort et de plus puissant, quand il se rend maître de l'enchaînement à la vie qui, sinon, se l'assujettit. C'est à l'instant où le dévoilement prend fin que se manifeste sa toute-puissance, sa prééminence absolue. Voilà le sens de la question : «Pourquoi m'as-tu abandonné?»

Il y a des théologiens modernes qui voient, dans l'interprétation métaphysique de la mort et de l'immortalité (dans

l'idée de la continuation d'un même style d'existence après la mort) un cynisme grossier qui batoue le sens tragique de la vie humaine en général et, plus particulièrement, de celle qui est cruellement et absurde immolée. Ils mettent au contraire l'accent sur la finitude, sur la mort comme fin définitive. L'immortalité ne signifie pas uniquement ce que l'on se représente couramment sous ce titre : la poursuite d'un même style d'existence après le point final. On peut aussi qualifier d'«immortel» ce qui ne peut pas mourir parce que vie et mort y sont dépourvus de sens. C'est alors un renoncement définitif à soi, un dépassement du lien ultime qui fait apparaître le conflit comme résolu — résolu parce que ce qui n'existe pas (au sens d'une chose) régit sur tout. Dans cet ultime sacrifice de soi, l'existant manifeste la souveraineté et la supériorité du non-existant. Ce ne sont pas là des abstractions. C'est la substantifique moelle. Ce dont il y va, c'est que les hommes trouvent un sens même dans ce fait terrible et implacable. Or, on ne peut chercher le sens en amputant la vie d'une de ses parties, en fermant les yeux sur ceci ou cela. Il faut, au contraire, percer à jour la négativité, porter le regard jusqu'à la dimension où elle se remplit d'une teneur positive. C'est ce qui donne son sens profond au fait que la justice reste sans récompense dans le monde. Ce qui fait apparaître comme un contresens la prétention de compléter le monde tel qu'il est d'une moitié «meilleure» pour que la «bonté» puisse y trouver place. Peut-être est-ce là le sens principal du mouvement d'émancipation ou de sécularisation qui s'affirme de nos jours dans l'ensemble de l'humanité.

Bref, j'essaie de tirer de cette idée d'un *Retten* autre chose qu'un *happy end* métaphysique facile, autre chose qu'une utopie métaphysique du genre de celle qu'on trouve dans le marxisme, utopie qui prive l'homme de sa plus grande force et dont le but — réellement atteint — est de l'aider à se fuir soi-même.

Je ferai remarquer encore, en marge, que le marxisme moderne, le marxisme-léninisme soviétique — qui en réalité vide de son contenu essentiel le marxisme en tant que théorie critique de la société — représente un nouvel avatar de l'idée de l'Empire romain. La métaphysique moderne d'une