

## **Technologie de la libération**

*Gianni Vattimo*

Encore une fois, je dois à la créativité de notre secrétaire général (et inspirateur de l'Académie) le titre de cette présentation. Je m'y reconnais complètement, non seulement parce que j'ai toujours aimé les calembours; mais surtout parce que dans mon travail philosophique, la technologie a de plus en plus acquis une décisive signification ontologique, sur les chemins ouverts par Nietzsche et Heidegger. Bien sûr, comme on peut l'imaginer, si je me réfère à ces auteurs, le titre de cette présentation ne peut avoir que le sens d'un "oximore". (En serait-il ainsi pour l'expression "originale" dont vient le titre, la "théologie de la libération"? Je ne me risque pas à le suggérer, bien que l'on puisse raisonnablement le soupçonner, dans un moment et un monde où la théologie "officielle", de

l'Eglise Catholique au moins, paraît servir à tout sauf à la libération.) Tout simplement, il me semble que, contrairement aux illusions que nous avons cultivé pendant des décades, il devient de plus en plus clair que la technologie est plutôt une force de domination. Je sais bien que beaucoup d'idéologies modernes et modernistes, à partir du positivisme, ont conçu la technologie comme LE facteur même de la libération humaine: plus de dépendance trop rigide de la nature, plus de peur et peut-être aussi plus de "Dieu" (la mort de Dieu de Nietzsche est, elle aussi, un effet de la libération technologique de l'existence humaine). Or, comme l'a bien vu l'hégélien Adorno, ce qui s'est passé dans la 2<sup>ème</sup> moitié du XX<sup>ème</sup> siècle et se passe encore aujourd'hui est un démenti de ces espoirs. Nous sommes beaucoup plus avancés que lui sur le chemin d'une technologisation du monde et il nous apparaît d'autant plus évident que la technologie est un facteur, voire le facteur même, de l'homologation et de la domination capitaliste du monde. A propos de cette domination, on a parlé parfois d'une domination douce, soft, etc. Ce qui est vrai, sous beaucoup d'aspects. Avec l'aide décisif de la technologie, la domination se réalise pleinement sous forme de neutralisation des conflits et de toute résistance. Les *experts* sont toujours prêts à nous expliquer comment il faut agir dans une certaine situation, il y a partout des raisons "objectives", c'est-à-dire scientifiques et techniques, qui conseillent un certain choix. Qui est toujours le choix favorable aux classes dominan-

tes. Pas question d'accuser les scientifiques et les techniciens de mauvaise foi ou de servilisme vis-à-vis des puissants. Leur attitude est inspirée par la logique même qui, justement en tant que logique *non facit saltus*, assure la continuité avec l'existant. Thomas Kuhn a parlé à ce propos de "science normale", à savoir un discours qui résout des problèmes à l'intérieur du paradigme accepté et qui en confirme la validité, même quand il découvre des nouveautés, etc. Se référer à Thomas Kuhn est important bien au-delà de la problématique épistémologique qu'il vise dans son œuvre. Je crois que les catégories de science normale et science révolutionnaire qu'il a proposées nous aident aussi à comprendre la question des transformations politiques, de plus en plus problématiques, de notre société. Pensez-vous que l'on puisse encore imaginer une révolution dans notre monde? Si elle est de plus en plus impensable, c'est principalement à cause de la domination de la technologie. D'abord, à cause de l'intégration entre les différents pays qui en disposent, ce qui exclut que les jacobins français puissent encore prendre la Bastille et décapiter le roi dans la relative immobilité des autres pays "démocratiques" (j'utilise ici la terminologie actuelle). Evidemment technologie signifie aussi armements dont disposent les États et qui, en général, ne sont pas à la portée des révolutionnaires. On peut se demander pourquoi. Encore une fois, il y a comme une "inertie" des pouvoirs, disposer d'une technologie sophistiquée, en termes d'armes ou de tout autre gen-

re, signifie déjà participer du pouvoir, il faut être partie du système (dans une chanson de Brecht-Weill... *“dass man verwandt sein muss...”*). D’ailleurs, dans nos démocraties capitalistes, l’une des objections que l’on dirige le plus souvent aux partis de gauche c’est qu’ils n’ont pas de programmes “vraisemblables”. Et, comme on le voit très bien en regardant la récente histoire italienne, quand la gauche arrive au pouvoir, quelles que soient ses bonnes intentions, elle ne peut que réaliser une politique “raisonnable”, c’est-à-dire modérée et conforme à l’ordre — économique, international, etc. — existant. Gagner les élections est de plus en plus un problème d’argent, ce qui lie profondément les nouveaux élus à ceux qui les soutiennent dans leur campagne. Pouvons-nous encore croire à Churchill quand il disait que la démocratie reste tout de même le moins mauvais des régimes politiques? A propos de l’exemple italien, je sais bien que l’on peut y opposer l’exemple de Zapatero en Espagne. Qui ne prouve pas la possibilité d’une révolution, bien sûr; mais qui indique au moins une possibilité de transformation partielle de l’ordre existant. Il est bien possible que Zapatero ait changé beaucoup sur le plan de la politique des droits civils (contre l’excès de pouvoir de l’Eglise) et des relations internationales (contre la dépendance des USA), mais tout en respectant l’ordre économique dominant.

Je ne veux pas insister sur l’analyse de ces exemples, d’ailleurs très discutables. Ce qui m’intéresse c’est la référence au schéma de Kuhn. Comme dans le cas de la

transition d'un paradigme à l'autre (le cas exemplaire pour Kuhn, comme on le sait, est la "victoire" de l'hypothèse copernicienne contre celle de Ptolomé), les transitions politico-sociales ne sont pas régies par le paradigme existant. Cela reviendrait à dire que l'on ne pouvait pas abattre l'ancien régime en France en 1789 à travers un referendum; qui ne pouvait pas se tenir démocratiquement faute d'une Constitution capable de le régler, etc.

J'ai l'air de m'éloigner beaucoup trop du thème de la technologie. Mais je trouve que ces pensées sont, sinon des preuves, au moins des signes assez convaincants du fait que, assez paradoxalement, si aujourd'hui on ne peut s'attendre à des transformations radicales — révolutionnaires — de notre existence, cela dépend principalement de la technologie qui avait toujours été considérée comme le facteur même du changement et de la libération humaine. C'est la notion même de révolution qui semble désormais inutilisable. Et de plus en plus on se demande si elle a jamais eu un sens. Devons-nous penser qu'il n'y a jamais eu quelque chose que l'on puisse appeler de ce nom? Ou plutôt que la disparition du nom et du sens de la notion soit un effet de l'impossibilité factuelle de toute transformation radicale?

Mais pourquoi ne pas accepter comme l'un des effets libérateurs de la technologie et de la science qui l'inspire la neutralisation des conflits de la part d'une rationalité qui s'applique à tout domaine de l'existence en y faisant valoir la logique de cause à effet? Devrions-nous cultiver

une nostalgie romantique pour les époques “juvéniles” de la civilisation — selon la théorie de Spengler qui est d’ailleurs assez répandue, vue la popularité dont continue à jouir non pas Spengler lui-même, mais un politologue comme Carl Schmitt? (A propos de Schmitt, on aura déjà noté que la notion de neutralisation que j’emploie ici vient — aussi, sinon principalement — de lui). Il faut ici éviter une erreur: non seulement la disparition de la (notion même de) révolution est probablement un effet historico-pratique de l’impossibilité de transformations radicales créée par la technologie; aussi la nostalgie pour le “réalisme” de Schmitt est un aspect de cette même situation. Pas question de penser que la “vérité” est le rapport ami-ennemi et la neutralisation seulement un effet artificiel de l’homologation capitaliste du monde. Plus clairement: la popularité de Schmitt est elle-même un effet de la neutralisation, on le prend au sérieux dans la mesure où la neutralisation nous semble un excès d’optimisme.

Mais laissez moi revenir à mes auteurs: non seulement à Nietzsche, mais surtout à Heidegger. En fait, remarquer l’effet de neutralisation produit par la technologie est une façon de se rendre compte un peu moins superficiellement des raisons de l’anti-technologisme de Heidegger. Il avait pressenti dans le triomphe de la technique ce que, plus tard, Fukuyama allait nommer la fin de l’histoire. Ce n’est pas l’attachement nostalgique à l’humanisme et aux “chemins de campagne” qui inspire la polémique heideggerienne contre la technologie. Tout

simplement, il voit dans l'homologation technologique du monde et dans la domination des *experts* une menace à l'être lui-même. On sait que Heidegger, dans ses écrits tardifs, a "identifié" l'être avec l'événement, le *Ereignis*. Cette identification est cohérente avec la base plus originelle de la philosophie heideggerienne, c'est-à-dire la définition de l'existant comme un *geworfener Entwurf*, un projet jeté. Exister ne signifie pas avant tout être "là", "y être", comme une chose parmi des choses. Les choses elles mêmes — et là Heidegger ne fait que suivre l'enseignement de Kant — se donnent seulement dans l'horizon ouvert par le sujet humain, le monde est un monde dans la mesure où il est "organisé" dans les cadres de temps, espace, catégories inséparables de tout phénomène. Or la (seule!) différence entre Heidegger et Kant est que celui-ci (et déjà Schopenhauer le remarquera) pense le sujet humain comme un écran plutôt statique — qui n'a pas de vrai sang dans ses veines, comme dira Dilthey. Chez Heidegger, l'existant humain ouvre le monde seulement dans la mesure où il est intéressé à le changer, selon le projet qui est lui-même. On voit bien comment tout cela se lie avec la notion d'événement, qui est déjà implicite (dès *Sein und Zeit*) dans la polémique de Heidegger contre la métaphysique vue comme la pensée qui oublie l'être (l'événement) en faveur de l'étant (les objets donnés, stablement figés dans la présence calculable etc.). Mais serait-ce que Heidegger polémique contre la métaphysique "seulement" à cause de sa préférence

pour un être mobile, changeant, qui réaliserait le propos de Nietzsche dans le *Wille zur Macht* — donner au devenir le caractère de l'être...? Il ne faut pas oublier que la racine du discours heideggerien est la notion d'existence comme projet. Ce qui l'intéresse, c'est de revendiquer la projectualité — pourrait-on parler simplement de liberté? — humaine. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire — dans mes livres et aussi devant les amis de l'Académie — l'œuvre inaugurale de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) ne se comprend pas si l'on ne la lit comme l'expression de l'esprit des avant-gardes du début du XX<sup>ème</sup> siècle en révolte contre les premiers signes de l'organisation totale de la société industrielle fondée sur la science positiviste et ses applications technologiques.

Tout se tient, dirait-on, nous voilà dans un cercle qui commence par l'observation des effets "neutralisants" de la technologie et arrive à reconnaître que la notion même d'être exclut la neutralisation qui équivaut à l'oubli de l'être comme tel — c'est-à-dire à la négation de la liberté humaine. Quoi de plus "humaniste" que cela? Et donc de plus non-heideggerien, si l'on se souvient de la fameuse *Lettre sur* (contre) *l'humanisme* de 1946? La neutralisation technologique mérite d'être combattue au nom de la liberté? Mais ne faudrait il pas reconnaître sa "vérité" surtout du point de vue de la réduction des conflits entre individus et groupes qui se sont toujours déroulés tout le long de l'histoire de l'humanité pré-scientifique? L'effet neutralisant de la domination de la technologie



ne serait pas le sens même de la phrase de l'Évangile selon laquelle "la vérité nous rendra libres"? Il paraît que la violence et la lutte ne peuvent que s'assouvir quand on reconnaît — objectivement, de façon "désintéressée" — la vérité des choses.

Se pose ici la question de la violence qui serait impliquée par l'ontologie de Heidegger — avec tous les problèmes que cela semble contenir, à partir du choix politique pour le nazisme qu'il a fait en 1933. Ne rouvrons pas la discussion sur ce point, quoique'il soit bien évident que le choix de 1933 nous semble inacceptable, non pas à cause de l'adoption d'une vue trop "réaliste" de l'histoire, marquée par la conscience de la violence qu'elle renferme, sinon plutôt à cause de la partie qu'il a préférée. Avons-nous des critères "objectifs" pour condamner cette option? Ou sommes-nous tout simplement et légitimement "contre"? Notons que si Heidegger avait eu tort à cause de la violation d'une valeur absolue (l'antinazisme, par exemple) cela signifierait que l'évènement de l'être ne peut toujours que se présenter comme l'actualisation de principes "donnés", objectifs et en tant que tels pré-existants et prévus... En d'autres termes, qu'il n'y aurait jamais de véritable évènement et donc d'être.

Très simplement: pas de vérité sans conflit — Heidegger parle plutôt souvent de dialogue; mais dans un des essais les plus décisifs de sa carrière de philosophe, le texte sur *L'origine de l'œuvre d'art*, il lie explicitement l'avènement de la vérité dans l'œuvre avec le fait d'un *Streit*,

d'une lutte qui s'instaure entre *Welt* et *Erde*, monde et terre. L'œuvre d'art témoigne et maintient ouverte cette lutte — dont les deux en conflits sont l'ordre de l'étant "donné" et la nouveauté irréductible et imprévisible de l'œuvre — en tant qu'elle représente un choc, nous "déplace" radicalement du monde habituel. Or, dans le même essai de 1936, Heidegger a aussi fait allusion, une page avant celle-ci (HW 50), au fait que la vérité peut s'instituer en d'autres formes différentes de l'œuvre d'art, notamment aussi dans l'acte de fondation d'un Etat. Il n'est pas du tout arbitraire, donc, le fait d'instituer un parallèle entre la "lutte" qui se déroule et se maintient ouverte dans l'œuvre d'art et l'histoire de l'institution Etat. Un parallèle dangereux, pour l'interprète qui se refuse à liquider la philosophie heideggerienne comme une manifestation d'irrationalisme et de nazisme. Peut-on partager l'attitude heideggerienne — la vérité et l'évènement de l'être se donnent seulement dans le cadre d'une lutte et d'un conflit qui ne concerne pas seulement des interlocuteurs abstraits comme le monde et la terre, mais des existants historiques qui sont des projets? Bien sûr, on peut tâcher d'échapper à la radicalité d'une question pareille — et ceci est le chemin de beaucoup de philosophies et d'éthiques politiques d'aujourd'hui (le même Rawls, les différentes orientations kantienne; les résidus analytiques). Heidegger a le mérite, ou la faute, de nous mettre devant une alternative risquée et claire: l'histoire est histoire seulement comme histoire de conflits à l'intérieur

desquels on ne peut que prendre position, et où même le fait de ne pas choisir est en fait le choix de maintenir l'ordre existant, avec tous les caractères de ce que *Sein und Zeit* appelle l'existence inauthentique. On exalterait ainsi la violence et le principe de la force — la raison appartient aux vainqueurs? Revenons-en à notre début et à la thèse antimétaphysique de Heidegger. L'être est évènement, il n'EST pas; donc il n'y a aucune raison de croire à un "principe" de la violence. Dans l'époque de la fin de la métaphysique — de la dissolution des principes, des *archai*, des causes premières, l'être des étants se donne à nous aussi à travers la neutralisation technologique. Notre "vocation" à redécouvrir l'élément "conflit" dans l'histoire est strictement liée au fait — contingent, historique — que la neutralisation technologique nous apparaît "intolérable", comme était l'homologation "tayloriste" de la société pour Heidegger et les avant-gardes du début du XX<sup>ème</sup> siècle. Mais ne devrions-nous pas imaginer l'histoire sous la forme d'un progrès vers la "paix perpétuelle"? Il est tout de même trop facile de rappeler que, dans tous les temps, les projets de réaliser une "paix perpétuelle" ont très souvent donné lieu à des guerres qui se présentaient toujours comme "la dernière guerre". Encore une fois, la définition heideggerienne de l'existence comme projet jeté, *geworfener Entwurf*, nous propose un choix radical: qu'en serait-il du projet dans un monde sans conflit? Bien sûr, comme l'a fait l'herméneutique à la suite de Heidegger, on peut (et doit, probablement) par-

ler de “conflit des interprétations” comme la seule vérité possible du nietzschéen *Wille zur Macht*. Mais il ne faut pas se rendre les choses trop faciles. Plutôt que de “réduire” le conflit à un “dialogue” des interprétations, il vaut mieux reconnaître la finitude factuelle de l’existence et apprendre à gérer les conflits. L’évènement comme l’œuvre d’art et tout avènement de vérité est toujours une “catastrophe”, une mise en question du monde comme il est (était). La démocratie moderne a été sûrement un effort de gérer de façon humaine les conflits. Est-elle encore une méthode valable, ou, justement pour se maintenir et se développer, a-t-elle besoin que l’on devienne plus conscient et capable de “lutter” en son nom?