

Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique

Ugo Gilbert Tremblay, *Université de Montréal*

Vous qui entrez, laissez toute espérance.

Dante Alighieri

1. Prolégomènes (ou la malédiction de Cassandre)

La «tradition maudite». Ainsi est-ce le nom que l'on pourrait donner à cette communauté hétéroclite de penseurs qui ont voulu passer la technique au crible de la négativité critique. Une communauté «maudite», oui, parce que tous semblent peu ou prou porter la tare d'une malédiction honteuse. Comme si le mauvais sort de Cassandre s'était pour ainsi dire abattu sur eux. Rappelons quelques grandes lignes du mythe grec : Cassandre, fille de Priam (roi de Troie), s'était vue pourvoir d'un don sisyphien, celui de pouvoir prédire l'avenir sans que personne ne puisse toutefois prêter foi à ses prédictions. C'est Apollon qui la dota de cette clairvoyance extrême, tout en la vidant de son influence pratique, frustré qu'il fut lorsque Cassandre se déroba à ses avances divines. Cassandre incarne depuis lors le symbole ingrat d'une lucidité impuissante, condamnée à se heurter éternellement au mur de l'incrédulité et de l'ignorance. Figure tragique s'il en est, car à cette fin de non-recevoir absolue, à cette sourde oreille systématique adressée à ses prophéties, s'ajoute l'opprobre d'avoir passé pour démente toute sa vie. Tel un vulgaire oiseau de malheur laissé-pour-compte, à qui ne s'offrit finalement pour seule issue que la triste réclusion d'une solitude aphasique, Cassandre assistât impuissante au déferlement des catastrophes prédites, lesquelles s'amoncelaient autour d'elle comme autant de flagellations sadiques (in)évitables.

Günther Anders¹, véritable Cassandre de la modernité philosophique, n'a résolument pas échappé aux affres de cette malédiction.

Pis, il en constitue peut-être l'illustration la plus exemplaire, tant la force de ses mises en garde semble n'avoir eu d'égale que la faiblesse radicale de leurs retombées pratiques. Est-ce à dire que les foudres d'Apollon ont encore frappé? Bien sûr que non. D'autant plus que les dieux se sentent eux-mêmes chétifs et frêles, désormais, devant l'*hubris* de notre propre puissance démiurgique. Pas de complot divin, donc. Et pas plus, nous semble-t-il, de complot humain. Le sens de cette malédiction prend dès lors une portée beaucoup plus mystérieuse, probablement liée au mystère immanent de la technique elle-même, sur lequel nous voudrions ici lever le voile, ne serait-ce que partiellement.

En filigrane, notre pari consistera à renverser la fatalité mythique par une question d'apparence banale, voire même frivole : et si nous avions véritablement entendu le message de Cassandre, que se serait-il passé? La guerre de Troie aurait-elle vraiment eu lieu? Retraduit en termes modernes, cela reviendrait à se demander : quel sort aurait été le nôtre si nous avions vraiment prêté foi aux avertissements de cette tradition maudite? Ou encore – et ce sera là tout l'enjeu souterrain de notre présente réflexion – où en serions-nous si l'appel désespéré d'Anders avait été pris au sérieux? Bref : qu'en serait-il de la « suite du monde » (selon les beaux mots de Pierre Perrault) si son cri d'alarme nous était bel et bien parvenu?

Il ne s'agira évidemment pas pour nous de reconstruire la réalité historique par un vulgaire jeu de « philosophie fiction », mais bien d'*écouter* Anders, de prendre son message à la lettre, afin de révéler ainsi les angles morts de sa pensée, et plus spécifiquement le piège irrésistible qui la met en tension, et voire même ultimement en péril. Notre hypothèse est que l'écoute d'Anders, si elle conduit bien à une prise de conscience philosophique, voire à l'ivresse intellectuelle d'une illumination hyperlogique, ne débouche toutefois sur aucune piste d'atterrissage pratique. Un peu comme si ce n'était plus le sortilège d'Apollon qui empêchait cette fois la parole de Cassandre d'être prise au sérieux, mais bien l'emballlement d'une logique structurelle implacable, inhérente au monde lui-même, qu'aucune politique de prudence ne saurait désormais conjurer. En d'autres termes, ce n'est pas pour leur soi-disant imposture que les thèses

d'Anders, une fois entendues, seraient tenues pour inapplicables et sans effet, mais bien pour leur vérité même qui neutralise par avance toute action, laissant en quelque sorte l'immobilité stoïque se dresser comme la seule attitude résiduelle évidente.

Or il semble que cette aporie pratique se double en miroir d'une aporie théorique, ou plutôt est-ce peut-être l'aporie théorique elle-même qui révèle *a posteriori* l'étendue de l'impasse pratique qui lui est sous-jacente. La théorie critique de la technique peut-elle, en toute conséquence, se prévaloir du statut de critique si elle n'admet pas en même temps comme postulat l'existence d'un sujet volontaire, *causa sui* (et donc libre), tout au moins à titre d'idée régulatrice de la raison pratique permettant d'orienter l'action (Kant)? Car sans la liberté du sujet – qui semble justement évacuée par cette tradition maudite –, n'est-ce pas l'horizon même de toute transformation qui s'efface? L'entreprise critique n'est-elle pas dès lors vouée à l'échec, voire condamnée à la pure inanité descriptive d'un destin hors de contrôle? Ce sont là des questions profondes que nous souhaitons soumettre à l'attention du lecteur, ne serait-ce que sous la forme d'esquisses obsédantes. Pour ce faire, nous serons amenés à poser conjointement les questions de la technique et de la liberté (dans le sillage de ladite mort du sujet), afin de bien mettre en relief l'enchevêtrement des impasses pratiques et théoriques en présence. Dans le but d'étayer cette démarche, nous aurons au préalable à restituer le lien filial qui relie Anders à la philosophie heideggérienne de la technique, qui avait au moins pour mérite, disons-le d'entrée de jeu, d'assumer son impuissance pratique par l'ascèse symptomatique d'un *amor fati* rédempteur sur la voie de l'évènement (*Ereignis*) de l'Être.

2. Technique et métaphysique (ou la répudiation heideggérienne du sujet)

Dans sa célèbre conférence de 1953, intitulée *La Question de la technique*, Heidegger résume sa pensée en une formule devenue depuis lors quasi proverbiale: «L'essence de la technique n'est rien de technique².» S'il en va ainsi pour Heidegger, c'est que la technique doit elle-même être comprise comme un évènement métaphysique, qui fait figure de destin (au sens de destination) de

l'homme occidental et qui s'établit en tant que nouveau rapport à ce qui est, à l'étant, de même que nouvelle articulation du *Sein* dans son ensemble. Ce nouveau rapport au monde signifie le triomphe d'une raison instrumentale déraillée (concomitante au retrait de toute borne normative (la «mort de Dieu»)) et dominée par des logiques de calcul, de rentabilité et de pure efficacité opératoire, lesquelles phagocytent peu à peu l'intégralité du réel humain en s'immiscuant de façon tentaculaire jusque dans ses interstices les plus repliés. Partant de ces constats, le projet de Heidegger consiste à dévoiler les implications métaphysiques d'une telle emprise de la technique sur l'existence humaine à la lumière de la question plus générale de l'Être (question que nous laisserons ici en veilleuse pour nous consacrer plus spécifiquement à la question du sujet). Mais retenons néanmoins pour l'instant que ce qui fait la véritable originalité de la position de Heidegger, c'est l'idée que «l'essence de la technique [...] n'est autre chose que la métaphysique en train de s'achever³».

La tradition philosophique a coutume de considérer la technique comme un ensemble d'outils, de moyens ou d'instruments, que l'homme met à sa disposition et dont il entend faire usage au gré de ses intentions (bonnes ou mauvaises). Comme le résume merveilleusement Pierre Dulau, selon cette conception dominante de la technique :

[L'outil] n'a pas de nécessité interne, mais une nécessité d'emprunt, externe; sa fin ne lui est pas intimement propre, mais extérieurement hétérogène. [...] Son utilité est toujours corrélatrice de la finalité que la volonté lui assigne de l'extérieur; le fait qu'il s'insère ou non dans tel ou tel registre d'usage est en dernier ressort relatif au sujet qui, précisément, en use. En ce sens, l'outil est littéralement l'auxiliaire physique de la volonté, l'adjuvant qu'elle s'invente et se crée pour exercer, manifester ou bien accroître sa puissance⁴.

La technique est dès lors conçue comme l'effectuation ou l'objectivation (essentiellement neutre) de la volonté humaine, selon le schéma classique d'un moyen mis en œuvre en vue d'une fin.

Une relecture récente démesurément fallacieuse de Descartes – faite à l’aune des considérations écologiques de l’heure – a cru débusquer une intention diabolique originelle dans le fameux passage du *Discours de la méthode* voulant que les hommes se rendent «comme maîtres et possesseurs de la nature⁵». Heidegger, quant à lui, souligne plutôt l’ancrage métaphysique de la position cartésienne, position focale qui a pour mérite de concentrer en elle les principaux points aveugles de la conception instrumentale de la technique. Il faut dire, tout d’abord, que selon l’interprétation heideggérienne de Descartes, ce dernier inaugure la métaphysique moderne en faisant du *subjectum* compris dans sa subjectivité le *fundamentum absolutum inconcussum veritas*⁶. Or ce fameux *cogito* qui sert de fondement à la vérité confère aussi des assises à la liberté, à la volonté subjective infinie, qu’il faut surtout entendre ici comme l’affirmation d’une maîtrise surplombante du sujet sur ses objets où le sujet pensant se trouve en même temps absolutisé au rang de point référentiel stable et inconditionné à la source consciente d’un mouvement d’appropriation de l’étant, lequel est par là réduit à n’être qu’un pur objet plastique de la volonté⁷. Chez Descartes, en effet, l’homme fait figure de créateur devant ses créatures techniques ; il peut donc exercer son contrôle sur un monde extérieur devenu parfaitement transparent et manipulable, c’est-à-dire disposé à se soumettre au plan raisonné de ses désirs⁸. Mais ce qui est d’autant plus symptomatique dans cette posture, c’est l’affirmation sous-jacente d’une toute-puissance de la volonté humaine, la technique étant selon cette perspective conçue comme «une prolongation efficiente et déterminée de l’absolue autorité du vouloir⁹». Car, pour Heidegger, la technique ainsi comprise trahit une métaphysique vulgaire de la subjectivité, laquelle pose l’homme en tant qu’il serait *a priori* libre d’agir et d’utiliser ses productions comme il l’entend, alors que tout, précisément, dans l’histoire, tend à démentir cette thèse¹⁰. L’histoire des sciences semble en effet attester d’une irrésistibilité radicale du développement technique (seulement quelques décennies séparent la formulation par Einstein de la théorie de la relativité restreinte et le largage de la première bombe atomique, de même pour la découverte de la structure hélicoïdale de la molécule d’ADN et la première modification génétique)¹¹. Il

paraît pour ainsi dire impossible de renoncer à son cours, comme si la technique était inscrite au cœur d'un processus historique hors de contrôle, processus certes « initié » par l'homme lui-même, mais que l'emballement frénétique de sa puissance aurait brutalement pris au piège. C'est ainsi que le fait écrasant de la technique, de même que les implications métaphysiques de son déferlement, s'imposent d'une manière irrécusable à l'homme tout en se dérochant fugacement aux griffes de sa volonté détrônée¹².

À la lumière de ces considérations, nous pouvons soumettre l'hypothèse selon laquelle l'illusoire sentiment de contrôle vis-à-vis de la technique provient en partie d'une projection chimérique de la volonté subjective à l'échelle de l'humanité toute entière, c'est-à-dire en quelque sorte d'une hypostase du concept de liberté individuelle érigée au rang de principe autonome apte à gouverner le cours du monde intégralement, selon une logique de gouvernance consciencieuse, alors que l'humanité est précisément une abstraction dépourvue de toute instance de volonté unifiée, et qui plus est radicalement engoncée dans les structures techniques existantes. On pourrait alors parler d'un subjectivisme collectif mystificateur.

Comme l'écrit Luc Ferry dans *La déconstruction heideggérienne de la modernité*, l'essence de la technique réside donc dans « l'achèvement de la métaphysique moderne comme métaphysique de la subjectivité » en tant que cette dernière s'était avec Descartes (et l'humanisme) érigée sur « une pensée de l'homme comme fondement¹³ ». Dans le même sens, Gianni Vattimo précise qu'il faut comprendre « l'achèvement de la métaphysique » comme son « déploiement suprême et le plus complet¹⁴ », c'est-à-dire comme sa consécration grâce à l'organisation (tendancielle) totale de la Terre par la technique. En effet, explique-t-il, « c'est l'organisation technique du monde qui rend obsolète aussi bien l'être comme fondement que la structure hiérarchisée de la subjectivité, dominée par la conscience de soi », « homme et être perdent [ainsi] les caractéristiques que la métaphysique leur avait attribuées : d'abord et avant tout, la position de sujet et d'objet¹⁵ ». Le raisonnement culmine ainsi dans l'idée que la technique révèle d'une part l'inanité du sujet en dévoilant la supercherie de sa volonté et permet d'autre

part de désenclaver l'Être de la catégorie de substance en établissant le règne de l'impermanence et de l'interchangeabilité générales (libérant du coup l'Être de l'horizon du temps – la substance étant «ce qui demeure» – dans lequel il avait été jusqu'alors précompris et, en un certain sens, fait prisonnier).

On peut dire, en terminant, que Heidegger afflige une humiliation de taille à l'orgueil proprement libéral qui veut que l'homme soit responsable de son destin et libre de décider de son devenir et qui voudrait conséquemment rendre coupable l'homme des infamies de la technique, selon la bonne vieille logique binaire de la récompense et du châtement. Nous verrons maintenant quelle forme est susceptible de prendre cette double interrogation sur la nature du sujet et de sa liberté en nous référant à la critique andersienne de la technique.

3. *Technique et moralité (ou l'écartèlement andersien du sujet)*

Alors que quelqu'un l'invitait un jour à coiffer d'un titre sa philosophie, Anders répondit sans hésiter qu'il placerait l'entièreté de cette dernière sous le signe d'une «philosophie du décalage» (*Diskrepanzphilosophie*)¹⁶. C'est dire l'importance cardinale que revêt la notion de décalage chez Anders. Nous chercherons donc ici à en saisir la nature et les implications à l'aune de son concept phare de décalage prométhéen. Cela nous conduira notamment à élargir la réflexion à la question de la dissolution de la responsabilité dans la division du travail à l'ère de la domination techno-industrielle.

Par décalage prométhéen (*Prometheisches Gefälle*), Anders entend définir «l'a-synchronicité chaque jour croissante [qui existe] entre l'homme et le monde qu'il a produit¹⁷». Cette distance, ajoutait-il, est susceptible de s'articuler non seulement entre l'homme et le monde, mais aussi entre l'action et la représentation, entre l'acte et le sentiment, entre la science et la conscience, entre l'instrument et le corps, etc. Une telle distance signifie que certaines de nos facultés prennent littéralement du retard sur d'autres et qu'au-delà d'un certain seuil atteint dans le développement de notre puissance technique, certaines d'entre elles ne suivent plus, dépassées ou submergées par la frénésie des facultés productives. Ce rapport schizoïde au réel s'explique par le fait que les capacités humaines

d'éprouver, de ressentir et d'imaginer sont anthropologiquement restreintes, frappées, donc, d'une irrémédiable finitude. Car si Kant montre bien que la raison a ses limites, Anders montre bien quant à lui que le cœur connaît aussi les siennes. L'*homo faber* aurait ainsi supplanté l'*homo sapiens*, en ce sens que les limitations naturelles dont ce dernier se trouve affublé lui interdisent désormais de se représenter les effets de ce qu'il est pourtant capable de faire. Or comme le résume bien le philosophe Louis Marion, nous touchons par là le cœur des préoccupations andersiennes, à savoir l'idée d'un «renversement de notre puissance technique d'agir sur le monde en une impuissance à en rattraper les conséquences désastreuses¹⁸».

Pour rendre compte avec un peu plus d'acuité d'un tel décalage, Anders a forgé la notion de supraliminaire (*Überschwellig*). Sont en effet appelés «supraliminaires, écrit-il, les événements ou les actions qui sont trop grands pour être conçus par l'homme¹⁹». Précisément, il ne fait là qu'inverser le sens originel du concept d'infraliminaire, terme issu des recherches de deux physiologistes allemands, E. H. Weber (1795-1878) et G. T. Fechner (1801-1887), afin de rendre intelligibles les excitations qui sont trop infimes (subliminales) pour être enregistrées par le corps. Une action est donc dite supraliminaire dès lors qu'elle outrepassa notre aptitude à en ressentir ou percevoir les effets. On peut dire en ce sens qu'il est impossible pour l'homme de se représenter la mort de centaines de milliers de personnes causée par l'explosion d'une bombe atomique, car une telle proportion de vies humaines réduites à néant en un seul instant dépasse les capacités représentatives de l'imagination. En effet, «nous sommes capables de détruire à coup de bombes des centaines de milliers de personnes, mais nous ne savons ni les pleurer, ni nous repentir²⁰». Dans ce contexte, la puissance prométhéenne atteinte par l'homme le renvoie *de facto* à l'impuissance paradoxale de sa sensibilité.

Autre conséquence de cette disjonction de l'acte et de l'affect : dans le carnage de masse rendu possible par la technique moderne, la haine devient «un sentiment tout à fait superflu, [voire] complètement obsolète²¹». Combien faut-il de haine à un pilote de bombardier pour qu'il appuie à distance sur le bouton qui entraînera la mort de milliers de personnes ? Rien à comparer

de celle nécessaire pour tuer son *seul* voisin à coups de couteau. Nous n'avons ainsi plus besoin d'autant de méchanceté pour causer autant sinon plus de mal à autrui. Comme l'écrit Anders, «aucun des pilotes d'Hiroshima n'a eu besoin de mobiliser la quantité de haine qu'il a fallu à Caïn pour tuer son frère Abel²²». Le caractère désormais facultatif de la haine dans l'acte de tuer fait ainsi dire à Anders qu'elle constituait peut-être à la rigueur «une émotion humaniste²³». Selon lui, le meurtre de sang-froid, effectué sans haine, constitue donc une régression barbare qui lève une barrière supplémentaire sur la voie de notre déshumanisation.

En détruisant la liaison entre le sujet et ses actes, la technique aurait même entraîné le déchirement le plus grave de l'histoire du sujet. Expliquons-nous : les antagonismes traditionnels qui ont historiquement préoccupé la morale ont toujours pris place au sein de l'individu. Les luttes sans merci que se livraient l'esprit et la chair, le devoir moral et l'abandon aux passions par exemple, l'individu les vivait *de l'intérieur*, aux tréfonds de sa citadelle individuelle. On peut donc dire, comme le prétend Anders, que ces déchirements s'appliquaient toujours à un sujet unifié en lui-même, puisqu'il va de soi que ces conflits avaient l'individu pour seul théâtre, que les adversaires de ces conflits – le devoir et l'inclination par exemple – «ne se quittaient pas des yeux²⁴», assurant par là même *l'intégrité* du sujet. De plus, les forces en présence étaient plutôt équilibrées. Or, avec la bombe et l'autonomisation progressive de la technique (son éloignement dans un système technicien hors d'atteinte pour notre sensibilité), «l'homme qui s'angoisse reste loin derrière l'homme qui produit²⁵». Pire, nous devenons des «analphabètes de l'angoisse²⁶» selon Anders, en plus d'assister à une dissolution de l'être moral. «Comme les facultés se sont éloignées les unes des autres, elles ne se rencontrent plus ; comme elles ne se rencontrent plus, elles ne se combattent plus. Bref, l'homme en tant que tel n'existe plus, il n'y a plus que des êtres qui, d'un côté agissent ou produisent, et de l'autre, éprouvent des sentiments²⁷.» Le sujet se voit par là écartelé entre son être productif et son être sensible. Ainsi, le temps où, selon Descartes, il était «impossible de concevoir la moitié d'aucune âme²⁸» est désormais révolu. Avec l'écartèlement,

voire le sectionnement des différentes facultés du sujet, la synthèse subjective de notre expérience du monde est vouée à l'échec, du fait même de la mutation de l'individu en *dividu*, en «homme [devenu] plus petit que lui-même²⁹». Comment dès lors la conscience saurait-elle parvenir à rattacher ses actions à son sens moral ?

Chez Anders, la notion de responsabilité ne semble pas pouvoir survivre à la cécité téléologique de l'ère techno-industrielle. D'une manière générale, la thèse andersienne à propos du travail est que l'homme devient de plus en plus «aveugle à la finalité³⁰» de ce dernier en raison de l'extrême division du travail qui accompagne la formation du capitalisme industriel. Sous l'effet du fractionnement de l'activité productive au nom d'une efficacité opérationnelle accrue, le travailleur devient le simple rouage des machines, sommé par leur rythme à assouvir leur soif. Les tâches effectuées par chacun deviennent si fragmentées que personne ne sait plus à quelle(s) fin(s) il collabore. Autrement dit, les employés sont à ce point enfermés dans des segments minuscules du processus d'ensemble que ce dernier échappe à leur représentation, si bien qu'en fin de compte, ils ne peuvent pas vraiment savoir ce qu'ils font. Car après tout, comme le rappelle Anders, «divisée par mille la saleté est propre³¹». La production des entreprises industrielles n'est donc plus à échelle humaine ; tout au plus distille-t-elle insidieusement les conditions d'un décalage encore plus grand. L'homme est ainsi exclu de sa compréhension du monde par «la médiation démesurée de [ses] processus de travail et d'action [...]. Entre le déclenchement du processus et son aboutissement, l'homme risque [en effet] de ne plus connaître ses actes³².» Son faire et sa praxis productive ont littéralement englouti son agir. La responsabilité se trouve dès lors diluée à l'infini et, par le fait même, condamnée au statut d'antiquité désuète du point de vue de la morale. Nous pouvons ainsi déjà dire des catastrophes écologiques futures que personne n'en sera responsable, comme personne ne l'a finalement été de Bhopal ou de Tchernobyl. Voici donc résumé en substance le nœud du problème : «Tandis que le travail en tant que tel est considéré en toutes circonstances comme *moral*, sa fin et son résultat sont considérés [...] comme fondamentalement *neutres au regard de la*

morale. Quel que soit le travail que l'on fait, le *produit de ce travail* reste toujours *par-delà le bien et le mal* [...]. Le travail n'a pas d'odeur. Il est psychologiquement inadmissible que le produit [...] puisse contaminer le travail lui-même³³. » À y regarder de près, on retrouve là des thèmes chers au *Eichmann à Jérusalem* d'Hannah Arendt, publié 5 ans après *L'Obsolescence de l'homme*. L'essence de la banalité du mal y était déjà formulée en des mots on ne peut plus clairs : « L'employé du camp d'extermination n'a pas *agi* mais, aussi épouvantable que cela puisse paraître, il a seulement fait son travail³⁴. » Tout cela montre bien comment l'organisation moderne du travail contient en elle-même les germes d'une production d'Eichmann en série. Le statut moral du produit (bombes atomiques, automobiles, Zyklon B, etc.) « ne porte aucun ombrage à la moralité du travailleur qui participe à sa fabrication³⁵ ». Par conséquent, c'est le travail lui-même qui devient immoral. En somme, on peut dire qu'Anders opère un dépassement du marxisme orthodoxe en plus d'inverser le paradigme critique traditionnel : « l'essentiel, aujourd'hui, ce n'est pas qui produit, ni comment on produit, ni combien on produit, mais bien plutôt [...] ce qu'on produit³⁶ ».

On comprendra que la grille de lecture développée par Anders suscite son lot de frayeurs et de réactions, tant elle heurte frontalement nos intuitions les plus vives. Diane Cohen, notamment, y voit une « lecture technocentriste³⁷ », qui fait démesurément abstraction de l'individu et du facteur humain, l'homme étant dans son système broyé, effacé, dénié, dans les dérives d'une conceptualisation outrancière, où l'autonomie (relative) de la technique dame le pion à l'autonomie morale de l'homme. Comme l'écrit Anders, en effet, dans *Besuch im Hades*, les « éthiques religieuses et philosophiques qui furent jusqu'ici en vigueur sont devenues toutes, sans exception, obsolètes ». Obsolètes, ajoute Cohen, comme leur support, l'homme³⁸. « Et quand cette époque distribue les destinées qui lui sont propres [...], les différences entre tortionnaires et torturés lui demeurent indifférentes³⁹. » Cohen voit dans cette posture une indifférenciation tendancieuse du statut des bourreaux et des victimes, de même qu'une froide banalisation des crimes commis à l'ombre déresponsabilisante de la technique.

Anders annulerait par là «la différence entre ceux qui passent à l'acte et ceux qui s'en abstiennent⁴⁰». Toute personne exécutant des machines peut désormais plaider son manque d'imagination comme facteur atténuant radical. Le coupable étant devenu simple rouage retombe ainsi dans les eaux de l'innocence virginale, léger parce que déchargé de toute faute, et disculpé des forfaits qu'il déclenche pourtant, la technique tenant désormais à bout de bras l'entier fardeau du mal (pardonnez-leur, car ils ne s'*imaginent* pas ce qu'ils font, pourrait-on résumer en reformulant l'adage chrétien). En effet, de ce point de vue, la mort du sujet signifie aussi bien l'éclipse de la conscience individuelle, la disgrâce du libre arbitre, que la fin de la moralité. La technique contribue dès lors à l'effectuation concrète de la prophétie nietzschéenne, à savoir que la réalité humaine devient bel et bien, selon l'expression canonique, par-delà bien et mal. À cet égard, une des hypothèses intéressantes soulevée par Cohen consiste à dire qu'il s'agit là d'un déni de la question du mal, laquelle se trouve entièrement refoulée dans le domaine de la technique, laissant presque croire à l'existence d'une antériorité fondamentale du bien sur le mal chez Anders, à la façon socratique (nul ne fait le mal volontairement), ou mieux, rousseauiste, la société étant chez lui remplacée par la technique (l'homme naît bon, c'est la technique qui le corrompt). «Le technotropisme de la pensée d'Anders serait dès lors [...] une fuite devant l'homme⁴¹.» Mais il faut rendre justice à la tension inhérente à la position andersienne, celle-ci reconnaissant que «même si [nous arrivions à renforcer notre capacité d'imagination,] cela ne nous mettrait nullement à l'abri de la continuation du monstrueux. Car à l'abri, nous le serions alors seulement si les socratiques avaient raison avec leur affirmation que personne ne fait du mal en connaissance de cause – une allégation qui flotte entièrement dans le vide⁴².»

La radicale hétéronomie du sujet humain telle que dépeinte par Anders n'est toutefois pas sans soulever d'autres problèmes. Dagлинд Sonolet relève quant à elle la tension qui existe chez lui entre d'une part l'assujettissement total de l'homme au joug de la technique et d'autre part l'espoir de parvenir un jour à s'en soustraire. En effet, la philosophie andersienne du décalage ne semble pas conférer

à l'homme la marge de manœuvre et d'indépendance nécessaire pour venir à bout de sa misère présente⁴³. La bonne vieille idée spinoziste selon laquelle « l'espoir est une passion triste » prend donc une portée on ne peut plus sensible chez Anders. Car le principal reproche que formule Sonolet à son égard renvoie précisément au fait que « l'appel à l'action en toute connaissance de cause suppose une intelligence morale dont l'homme est précisément jugé incapable⁴⁴ ». En d'autres termes, Anders a beau vouloir se faire le chantre d'une philosophie de la praxis, la force d'absorption de la technique qu'il dévoile semble avoir anéanti chez lui toute forme de médiation sociale, politique ou institutionnelle, laissant ainsi l'exigence éthique orpheline et désincarnée, réduite à n'être plus qu'une ratiocination autistique repliée sur elle-même. Sonolet accuse en ce sens Anders d'avoir reproduit la logique d'inévitabilité et de linéarité qu'il reprochait précisément à la modernité progressiste, tout en en inversant toutefois le contenu. La téléologie à l'œuvre n'est dès lors plus providentielle, mais bien « décadentielle », participant d'un « historicisme du pire⁴⁵ ». La perspective d'Anders se révélerait par là déterministe, en faisant notamment de la technique le nouveau sujet de l'histoire, nous reléguant au simple rôle de « co-existants dans l'histoire » (*Mitgeschichtlich*)⁴⁶.

4. Liberté et destin (ou la consécration du *fatum*)

Bien qu'Anders ait formulé une critique en règle de l'ontologie heideggerienne, le principal assaut qu'il porte à l'encontre de cette dernière renvoie à son déni du monde social et politique, et non substantiellement à sa théorisation de la question de la technique. Ainsi Anders et Heidegger sont-ils susceptibles d'avoir des vues en commun à ce sujet, sans différer significativement sur le fond. Expliquons-nous. Chacun à leur manière, les deux semblent avoir cherché à mettre au jour l'avènement d'un nouveau sujet, d'une nouvelle force motrice de l'histoire, la technique (ontologisée) dans le cas d'Anders, et l'Être dans le cas de Heidegger. Selon Giovanni Carrozzini, ils ont effectivement en partage de ne plus apercevoir en l'homme qu'un « corps cadavérique [obsolète], [qu']une ruine plutôt qu'un protagoniste : c'est toujours quelque

chose d'autre qui conduit l'histoire et qui en même temps doit être conduit⁴⁷».

À l'appui de cette thèse voulant que l'homme serait détrôné de son premier rôle d'antan, on pourrait paraphraser l'idée de Heidegger selon laquelle «l'homme ne se rencontre plus en vérité nulle part⁴⁸». Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, en effet, celui-ci affirme d'une manière fort suggestive – à l'encontre de Sartre qui disait que nous étions sur un plan où il y avait seulement des hommes – que plus précisément, «nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être⁴⁹». Chez Heidegger, en effet, le bouleversement susceptible d'invertir le devenir catastrophique de l'humanité sous l'emprise de la technique ne vient pas de l'homme, compris comme sujet volontaire et souverain, mais bien de l'Être lui-même, car la technique entendue comme achèvement de la métaphysique consiste au sens fort du terme en une *destinée* de l'Être, rien de moins, arrachant ainsi l'orientation de son devenir au domaine de la responsabilité humaine (c'est l'Être qui finira par nous ouvrir la voie d'un nouveau rapport à la technique⁵⁰). Comme l'explique Sonolet, Heidegger élude de la sorte «les derniers vestiges d'une individualité active pour transformer l'homme en un être-là en attente⁵¹». L'éventualité d'une réconciliation avec l'Être ne peut dès lors prendre forme qu'avec le reniement de toute autonomie individuelle: «L'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute⁵².» Le dernier Heidegger a donc renoncé à l'idée qu'une maîtrise puisse être envisagée, et la seule posture encore valable consiste pour lui en une attitude de sérénité (*Gelassenheit*) et de détachement à l'égard du destin, ce qui implique un renoncement au primat de la volonté, un lâcher-prise, bref: un laisser-Être. C'est pourquoi le discours moral reste inopérant et sans prise dans sa philosophie, du fait en somme que le consentement à ce qui est fatal libère le *Dasein* de tout *pathos*, l'élevant à la fois par-delà l'enthousiasme puéril comme de l'indignation lyrique des consciences révoltées.

À l'instar de Heidegger, Anders «rejette [...] comme cartésien un appel à l'authenticité qui reconnaît à l'individu la liberté du

vouloir⁵³». En effet, la misère de l'homme, désormais, selon Anders, c'est «l'éventualité que [...] son absence de liberté puisse avoir des limites définitives⁵⁴». De même, on ressent aussi à sa lecture l'impression d'une froide fatalité, d'un irrécusable destin, la technique étant décrite comme un phénomène «époqual» :

Ce n'est pas sur ce que Washington ou Moscou font de la technique qu'on s'interroge, explique Anders, mais sur ce que la technique a fait, fait et fera de nous, bien avant que nous puissions faire quoi que ce soit sur elle. La technique est désormais notre destin, au sens où Napoléon le disait, il y a cent cinquante ans, de la politique, et Marx, il y a un siècle, de l'économie. Et même s'il ne nous est pas possible de diriger la main de notre destin pour le maîtriser, nous ne devons pas renoncer, malgré tout, à ce projet⁵⁵.

Mais où se situe donc la différence avec Heidegger, dès lors, si tout comme lui, il ne croit pas que l'action humaine puisse changer quoi que ce soit? La différence vient probablement du fait qu'Anders ne s'en remet pas aux vellétés d'une force occulte appelée l'Être, mais persiste malgré tout à en appeler à la constitution d'une imagination morale élargie capable de saisir l'étendue et la monstruosité de nos productions – capacité dont il répudie par ailleurs la possibilité. En somme, Anders sait que la conscience demeurera toujours une condition préalable à l'action, mais il doute en même temps que celle-ci puisse se développer à la hauteur des enjeux présents. La contradiction reste donc entière et non résolue. Mais faut-il nécessairement sortir de cette aporie? Et d'abord, *peut-on*? La véritable impasse, n'est-ce pas ce désir mégalomane qui voudrait précisément que l'on rompe avec le fardeau indépassable de cette confusion, au profit d'une vérité partielle qui, bien qu'offrant le confort de solutions apparentes, n'en servirait pas moins le mensonge et le mépris de la complexité du réel? Partant de là, l'apport d'Anders tiendrait moins aux solutions qu'il professe qu'à la conscience malheureuse et lucide qu'il nous somme d'accueillir.

5. Fin de parcours (en forme de sens unique)

Le vrai "courage" de l'esprit, c'est de ne pas sortir de la contradiction : y consentir plutôt, s'en laisser imprégner, ne pas céder à la tentation hégélienne, au chantage de la synthèse illusoire, ne pas fuir par-delà, mais assumer l'ambiguïté, l'incertitude radicale de vivre et de pensée : soutenir l'interrogation.

François Ricard

Sens unique, donc. Entendu à la fois comme absence d'issue et comme unique voie, comme *fatum*. La lecture d'Anders nous jette dans une vertigineuse impasse théorique, mais qui n'est peut-être au fond que le reflet de l'aporie pratique concrète dans laquelle la technique nous met en demeure. À en suivre la philosophie andersienne du décalage, nous nous trouvons littéralement séquestrés par la robustesse et l'indifférence de ses nombreux procès opérationnels, ce qui a pour conséquence mortifère de neutraliser la liberté même qui nous aurait pourtant permis d'en sortir. Or peut-on encore parler de *critique* si le discours même qui s'en revendique se prive en même temps du seul pari métaphysique qui lui permettrait de rendre sa normativité effective ? Le postulat de la liberté n'est-il au fond qu'une illusion requise pour asseoir la critique ? Cette dernière peut-elle se survivre *en tant que* critique tout en s'aliénant les seuls fondements théoriques capables d'en légitimer la charge ? Mais alors, dans ce cas, à quoi servirait-elle sinon à recenser imperturbablement les causes de notre inexorable faillite, ou à dresser le simple *constat* des progrès de notre agonie implacable ? Car ériger « l'encyclopédie du monde apocalyptique⁵⁶ », comme prétendait le faire Anders en complémentarité avec l'œuvre d'Adorno, cela ne revient-il pas à évacuer la critique, le *Sollen*, au profit de ce qui est, à moins que la normativité ne se trouve en quelque sorte *déjà* incluse dans ce type de descriptivité ?

Anders évoque certes certaines pistes, au-delà de l'élargissement souhaité de l'imagination morale : « semer la panique⁵⁷ », par exemple, faisant ainsi écho à l'heuristique de la peur développée par Hans Jonas, ou encore à la pédagogie des catastrophes formulée par des penseurs contemporains tels que Serge Latouche ou Jean-Pierre Dupuy. Il soutient aussi que l'expérience de la honte recouvrirait un certain volet actif pour l'émulation des facultés morales. À ses yeux, en effet, le fait d'avoir honte d'être homme devant l'amoncellement des désastres qui déferlent autour de nous aiderait à revivifier les germes de notre humanité déchu. Anders avance également que « l'une des principales tâches de la philosophie de la technique [...] [est] de trouver le point dialectique où notre oui à l'égard de la technique doit se changer en scepticisme ou en un non clair et net⁵⁸ ». Mais à chaque fois, un indélogeable brouillard semble persister autour de ces propositions, jusqu'à engloutir tout leur potentiel contenu pratique, comme si un vaste nuage noir assombrissait nécessairement l'horizon de tout sauvetage, comme si l'avenir était de toute façon déjà scellé par le destin de la technique et l'abîme de notre non-liberté.

Walter Benjamin réclamait qu'on coupe la mèche du progrès avant qu'elle n'atteigne la dynamite. Or il semble que tout soit déjà explosé. De même, Benjamin concevait les révolutions non plus à l'instar de Marx comme des locomotives de l'histoire, mais bien comme une main – la main de l'espèce humaine – capable d'entrer *in extremis* dans ce train pour en actionner le frein d'urgence. Or pour faire un clin d'œil à la fameuse boutade de Charles Péguy sur Kant, nous pourrions dire que la critique de la technique a beau avoir les mains pures, elle n'en a pas moins perdu ses mains. En somme, s'il est vrai comme l'écrit Michel Freitag que « le monde n'est plus seulement réuni devant notre conscience, [mais qu']il est rassemblé dans nos mains⁵⁹ », alors c'est une raison de plus pour dire que celles-ci, symboles passés de notre volonté triomphante, n'ont plus désormais que l'apparence inerte d'excroissances étrangères, porteuses de l'effrayant témoignage selon lequel ce qui nous semblait pourtant le plus proche a finalement pu parfaitement nous échapper.

À tout cela s'ajoute un paradoxe supplémentaire, car Anders semble en effet se refuser à tout abandon définitif de la praxis, quitte à mettre en pratique, comme il l'avance avec sérieux, une véritable «schizophrénie morale». «Dans notre rôle d'actifs en matière de morale, pense-t-il, nous avons à nous faire plus bêtes que nous ne sommes⁶⁰.» En d'autres termes : agir *comme si* nous ne savions pas qu'il n'y a pas d'issue et *comme si* nous étions libre de reprendre en main notre destin⁶¹. Pessimisme de tête, optimisme de cœur, donc. Position, en somme, qui n'est pas sans rappeler le vieux pari adornien de la bouteille à la mer : «À peu près comme si, abandonné sur une île, on agitait désespérément un mouchoir en direction d'un bateau qui serait en train de s'éloigner, quand il est déjà trop loin pour qu'on puisse lancer un cri⁶².» Voilà l'ultime arrêt de notre parcours. Car «si ce discours peut s'adresser à quelqu'un aujourd'hui, ce n'est ni aux masses comme l'on dit, ni à l'individu qui est impuissant, mais plutôt à un témoin imaginaire auquel nous laissons notre message afin qu'il ne disparaisse pas entièrement avec nous⁶³». Et c'est ainsi qu'il nous est permis de boucler la boucle avec Cassandre, car que restait-il au fond à cette dernière sinon la fabulation lénifiante d'un témoin imaginaire, que diable pouvait-il bien lui rester, en effet, sinon ce bel euphémisme de l'impuissance solitaire ?

-
- 1 Günther Anders, né en 1902, mort en 1992, est un philosophe méconnu de la technique. Il fut le premier mari d'H. Arendt, compléta une thèse de doctorat sous la direction d'E. Husserl, participa aux séminaires de Heidegger, notamment celui sur la technique en compagnie de H. Jonas, H.-G. Gadamer, H. Marcuse et H. Arendt ; il est aussi connu pour avoir participé au tribunal de B. Russell sur les crimes contre l'humanité commis au Vietnam.
 - 2 Martin Heidegger, «La Question de la technique», in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 47. Ou encore, à la page 10 : «La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique.» Comme le remarque avec justesse Janicaud, il ne faut pas ici entendre le mot essence dans son acception classique comme toutes les déterminations qui définissent une chose de façon immuable, mais bien comme «un sens intrinsèque dont la portée se tient longtemps en retrait,

- mais se dévoile dans l'histoire». Dominique Janicaud, «Heidegger nous aide-t-il à penser la technique?», in Thomas Ferenczi, *Penser la technique*, Paris, Complexe, 2001, p. 78.
- 3 Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 114-115.
 - 4 Pierre Dulau, *Heidegger*, Paris, Ellipse, 2008, p. 71.
 - 5 René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF, 2000, p. 99.
 - 6 C'est-à-dire le fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité. À ce sujet, voir Alain de Libera, «Sujet insigne et Ich-Satz, Deux lectures heideggériennes de Descartes», in *Les études philosophiques* 1/2009 (n° 88), pp. 85-101.
 - 7 Nous limitons ici nos développements à Descartes, bien que Leibniz, Kant et Nietzsche participent aussi selon Heidegger du glissement qui transformera la volonté de maîtrise cartésienne du monde en une pure volonté technicienne définalisée.
 - 8 «La technique, entendue au sens le plus large et dans toute la diversité de ses manifestations, est alors considérée comme un plan que l'homme établit et qui finalement met l'homme en demeure de décider s'il veut devenir l'esclave du plan ou en rester le maître.» Martin Heidegger, «Identité et Différence», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 267.
 - 9 Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 82.
 - 10 Il est intéressant de souligner que le volontarisme écologiste repose exactement sur le même substrat métaphysique que celui inauguré par Descartes, en ce sens qu'il préjuge lui aussi de la possibilité d'une gestion éclairée et mesurée du dispositif technique planétaire. «On veut, comme on dit, "prendre en main" la technique et l'orienter vers des fins "spirituelles". On veut s'en rendre maître. Cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme.» Martin Heidegger, «La Question de la technique», *op. cit.*, p. 11.
 - 11 Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 86.
 - 12 Plusieurs autres éléments illustrent l'étendue de cette non-maîtrise de l'homme sur ses artéfacts: I) la circularité du développement technique qui fait que la technique commande d'elle-même toujours plus de technique, et ce, même si la finalité est justement de l'abolir (la technique devient elle-même nécessaire pour s'arracher à son emprise); ainsi, écrit Heidegger, «la puissance essentielle de la technique se montre même là où l'on essaye encore, pour ainsi dire sur des terrains secondaires, de maîtriser la technique» (Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 349);

- II) la bombe atomique a unifié concrètement l'humanité qui n'était jusqu'alors qu'une abstraction, en rendant possible son autodestruction intégrale; III) la découverte de l'ADN a ouvert des possibilités inédites qui ont à leur tour modifié le statut métaphysique même de l'homme, dans la mesure exacte où ce dernier peut désormais «s'approprier de manière rationnelle les conditions de sa propre apparition jusqu'au point où il peut prédéterminer les caractères mêmes de sa présence à venir» (Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 90), faisant passer l'homme de l'univers de la reproduction sexuelle à celui de son autoproduction technique, et où c'est finalement «l'essence vivante elle-même qui est censée se livrer à la production technique» (Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», *op. cit.*, p. 348); IV) s'ajoute à cela l'invention de la cybernétique qui est également lourde d'implications en tant qu'elle fomente de véritables simulacres du subjectivités humaines et s'attaque à la nature même du langage, lequel passe de la volonté du dire à la pure production fonctionnelle de signes. En dernière analyse, tous ces éléments pointent en direction d'une seule et même question désarmante : est-ce bien là le fruit d'une véritable décision humaine? La technique est-elle bien neutre et tributaire du seul usage conscient qu'on en fait?
- 13 Luc Ferry, «La déconstruction heideggérienne de la modernité», in Alain Renaut, *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 403. Ferry va même jusqu'à affirmer – avec une aigreur qui trahit sa foi inébranlable dans l'humanisme libéral – que l'entreprise heideggérienne se démarque du début à la fin par un effort actif pour «en finir avec la volonté ou avec la subjectivité» (*Ibid.*, p. 427). Selon lui, l'évacuation du sujet moderne implique chez Heidegger un rejet tout aussi virulent de la démocratie, en tant que cette dernière partagerait le même fond métaphysique que la technique comme «moment du déploiement moderne de la subjectivité comme volonté» et sacralisation de l'autonomie du sujet comme valeur suprême (*Ibid.*, p. 407).
 - 14 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité, Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987, p. 176.
 - 15 Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 110-111.
 - 16 Günther Anders, «Brecht ne pouvait pas me sentir», in *Austriaca*, Presses Universitaires de Rouen, 1992.
 - 17 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Encyclopédie des nuisances/Ivrea, 2002, p. 29.

- 18 Louis Marion, «La postmodernité (freitagienne) à la lumière de la chute prométhéenne (andersienne) et vice-versa: sommes-nous en train de construire l'enfer?», in *La pensée enracinée, Essais sur la sociologie dialectique de Michel Freitag*, Montréal, Carré Rouge, 2008, p. 51. Voir aussi son autre excellent texte, auquel nous sommes également redevable: Louis Marion, «La perte de l'expérience chez Günther Anders, Une contribution à la critique de la postmodernité», in *Société*, n° 27, automne 2007. On remarquera également au passage que le parallèle avec Hannah Arendt est on ne peut plus saisissant: «Il se pourrait, écrit-elle, créatures terrestres qui avons commencé à agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes pourtant capables de faire.» Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 36.
- 19 Günther Anders, *Et si je suis désespéré, qu'est-ce que vous voulez que j'y fasse?*, Paris, Allia, 2007, p. 71.
- 20 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 31.
- 21 Günther Anders, *La Haine*, Payot, 2009, p. 58.
- 22 Günther Anders, *La menace nucléaire, Considérations radicales sur l'âge atomique*, Paris, Le serpent à plumes, 2006, p. 273.
- 23 Günther Anders, *La Haine*, *op. cit.*, p. 48.
- 24 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 303.
- 25 *Ibid.*, p. 298.
- 26 *Ibid.*, p. 295.
- 27 *Ibid.*, p. 304. Anders diagnostique ainsi «la mort de l'homme» dix ans avant Foucault, quoi que dans une tout autre perspective (car ce n'est pas ici l'«idée» d'homme qui s'éteint, mais bien l'homme concret compris comme unité synthétique). Il préfigure ainsi la dissolution postmoderne du sujet classique.
- 28 *Ibid.*, p. 160.
- 29 *Ibid.*, p. 298.
- 30 *Ibid.*, p. 325.
- 31 *Ibid.*, p. 274.
- 32 Voir la préface de Sabine Cornille et Philippe Ivernel dans Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Payot, 2003, p. 15.
- 33 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, pp. 322-323.
- 34 *Ibid.*, p. 324.
- 35 *Ibid.*, p. 322.
- 36 *Ibid.*, p. 22.
- 37 Diane Cohen, «Tous fils d'Eichmann?», *La philosophie de Günther*

- Anders face à la Shoah», in *Tumultes: Günther Anders, Agir pour repousser la fin du monde*, n° 28-29, octobre 2007, p. 99.
- 38 *Ibid.*, p. 102.
- 39 Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, *op. cit.*, p. 74.
- 40 Diane Cohen, *op. cit.*, p. 97.
- 41 Diane Cohen, *op. cit.*, p. 102.
- 42 *Loc. cit.* À la décharge d'Anders, il faut préciser qu'il utilise de son propre aveu l'exagération comme procédé propre à amplifier la réalité. Un peu comme si l'exagération était un outil semblable au microscope pour le biologiste et au télescope pour l'astronome, au service cette fois de l'œil phénoménologique du philosophe. Du point de vue épistémologique, il justifie l'emploi de cette méthode grossissante par le fait que les faits bruts ne parviennent à l'imagination humaine que dans une forme lénifiée, si minimisée que nous n'arrivons pas à les saisir jusque dans leurs plus extrêmes conséquences. Plus qu'un simple outil heuristique, c'est la possibilité même du connaître qu'il s'agit de sauvegarder : « Il y a des phénomènes qu'il est impossible d'aborder sans les intensifier ni les grossir, des phénomènes qui, échappant à l'œil nu, nous placent devant l'alternative suivante : ou bien l'exagération, ou bien le renoncement à la connaissance. » Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 29. Seule la caricature permet dès lors de hisser notre sensibilité jusqu'au seuil du comprendre.
- 43 Daglind Sonolet, *Günther Anders: phénoménologue de la technique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2006, p. 211. « Invariablement, Anders reproduit la tension entre la description d'un état immuable et l'appel à le surmonter par la prise de conscience et l'engagement. » (*Ibid.*, p. 152).
- 44 *Ibid.*, p. 32.
- 45 *Ibid.*, p. 207.
- 46 *Ibid.*, p. 82 (Anders traduit par Sonolet).
- 47 Giovanni Carrozzini, « Technique et humanisme. Günther Anders et Gilbert Simondon », *Revue Appareil [En ligne]*, Numéros, n° 2, 2008, (Page consultée le 5 novembre 2008)
- 48 Martin Heidegger, « La Question de la technique », *op. cit.*, p. 36.
- 49 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 87.
- 50 « Aucun changement n'arrive sans une escorte (*Geleit*) qui d'abord montre le chemin. » Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 115.
- 51 Daglind Sonolet, *op. cit.*, p. 80.

- 52 Martin Heidegger, «La Question de la technique», *op. cit.*, p. 33. Ou encore dans son cours de 1941 intitulé *Concepts fondamentaux*: «C'est pourquoi la technique n'est maîtrisée que là où, d'emblée, et sans réserve, on lui dit un oui sans condition. Ce qui signifie: la maîtrise pratique de la technique en son déploiement inconditionnel présuppose d'emblée la soumission métaphysique à la technique.» Cité par Jean-Édouard André, *Heidegger et la liberté: le Dasein face à la technique*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 276. «L'action humaine, écrit par ailleurs Heidegger, ne peut jamais immédiatement remédier à ce danger.» Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *op. cit.*, p. 88.
- 53 Daglind Sonolet, *op. cit.*, p. 70.
- 54 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 59.
- 55 *Ibid.*, p. 22.
- 56 Christophe David, «Nous formons une équipe triste...», in *Tumultes*, *op. cit.*, p. 173.
- 57 Günther Anders, *Et si je suis...*, *op. cit.*, p. 92.
- 58 Anders traduit par Daglind Sonolet, *Ibid.*, p. 150
- 59 Michel Freitag, *Le naufrage de l'université*, Cap-Saint-Ignace, Nota Bene, 1998, p. 25.
- 60 Günther Anders, «Brecht ne pouvait pas me sentir», *op. cit.*
- 61 Günther Anders, «L'homme sur le pont», in *Hiroshima est partout*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2008, p. 64.
- 62 C'est ce qu'écrivait Adorno dans une lettre de 1941 adressée à Horkheimer. Traduit par Irving Wohlfarth, «Entendre l'inouï. La Dialectique de la Raison et ses sirènes» in *Tumultes*, n° 17-18, mai 2002.
- 63 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1974, p. 279.