

Philippe Touchet,

Cours donné en visioconférence, dans le cadre de la classe eTwinning du projet *Europe, Éducation, École* : séance TICE du 06/11/2008 :
<http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/eee.08-09education.tice.php>

Ecole, Culture et Innovation.

« L'homme n'est pas le maître de l'Étant. Il est le berger de l'être ».¹

« Lorsque la pensée, s'écartant de son élément, est sur le déclin, elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme *tekhne*, comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire, et finir comme entreprise culturelle ».²

Introduction

a. le sens de l'innovation.

Lorsque le philosophe Bacon a écrit le *Novum Organum*, (« nouvel instrument »), il a voulu signifier que la nouveauté propre à la science de son temps (il est très proche chronologiquement de Galilée) n'était pas seulement une série de découvertes nouvelles, mais devenait productrice d'un nouveau monde. D'un monde dans lequel l'esprit trouvait lui-même à produire de la nouveauté dans l'expérience. À l'image de la boussole, par exemple, qui se donnait comme permettant de découvrir des terres nouvelles parce qu'elle ouvrait la route au-delà de toute expérience visible, les instruments de l'innovation se faisaient oeuvre, augmentant le champ même de la réalité que l'homme contribuait ainsi à travailler. Telle est l'innovation, qu'il ne faut pas confondre avec la découverte ou avec l'invention. L'Innovation est une augmentation soudaine de la capacité technique de l'homme à agir sur le monde et sur la nature, et par là, à augmenter, -- de façon indéfinie et indéterminée -- le champ de l'expérience possible. Parce que l'innovation, telle la boussole ou la poudre à canon, sont des formes nouvelles de l'agir technique sur le monde, elle donne bien souvent en retour un éclairage nouveau à l'invention, c'est-à-dire à l'augmentation du savoir. Comme le rappelle encore Bacon dans le *Novum Organum*³, les innovations ont bien souvent précédé les sciences, quand elles ne les ont pas produites dans leur nouveauté. L'innovation est souvent source de l'invention, introduisant dans le savoir une rupture créatrice. Aussi ne doit-on pas négliger la puissance de l'innovation ; la thèse de Bacon va très loin dans l'analyse de son pouvoir, de la capacité de l'invention technique à agir sur l'être. Pour lui, l'innovation a changé « la face et la condition des

¹ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris : Aubier, 1964, p.109.

² *Ibidem*, p.37.

³ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, Paris, Puf, 2001, Livre 1, aphorisme 29 : « Il est bon également de relever la force, la vertu, les conséquences des choses inventées ; qualités qui ne se présentent nulle part plus clairement que dans certaines inventions, inconnues des anciens, et dont les commencements, quoique récents, demeurent obscurs et sans gloire : l'imprimerie, la poudre à canon, et la boussole. Elles ont toutes les trois changé la face et les conditions des choses, sur toute la terre. (...) il s'ensuit d'innombrables changements, si considérables qu'aucun empire ou aucune secte, aucune étoile ne semble avoir exercé davantage de puissance et d'influence sur les affaires humaines, que ne l'ont fait les arts mécaniques. »

choses sur toute la Terre » de sorte qu'elle a totalement bouleversé le rapport de l'homme à la nature. Il n'hésite pas à comparer la puissance de l'innovation à celle d'une étoile dans le ciel : de même qu'un phénomène astronomique d'ampleur pourrait engendrer une modification de la nature des choses sur la terre, de même, l'invention technique modifie la nature des choses sur la terre, parce qu'elle introduit en l'homme des rapports aux choses entièrement nouveaux.

Par-delà la découverte de nouveaux instruments, par-delà les inventions théoriques qu'elle engendre, l'innovation (c'est ici le sens de la remarque de Heidegger) suscite comme un nouveau rapport à l'être. Comme ce dernier le dit dans la *Lettre sur l'humanisme*, « En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique. »⁴

Nous nous trouvons devant une puissante manière de penser l'innovation. Plutôt que d'y voir une des manifestations du devenir de l'humanité parmi d'autres, un fait de la puissance de perfectionnement de l'espèce humaine, Heidegger nous invite à penser l'innovation technique sur un terrain qui n'est pas celui de la technique, et d'y voir une manière de renouveler notre rapport à l'être, une manière pour l'homme de penser autrement le réel dans son ensemble. Retenons cette remarque encore confuse et programmatique que l'innovation technique n'est pas une figure du progrès historique de l'homme, mais une figure de sa transformation métaphysique.

L'émergence de l'innovation est révélatrice d'un bouleversement philosophique en l'homme, dès lors qu'elle devient une valeur en soi de la culture, qu'elle est interprétée comme l'essence même de l'humanité agissante.

Nous reviendrons sur ce point, extrêmement central, mais nous avons d'abord à penser le rapport de cette question à celle de l'école, rapport qui n'a rien de purement extérieur.

b. L'École comme manifestation de l'objectivité du savoir.

Qu'est-ce que Heidegger peut vouloir dire quand il affirme que « la technique est une forme de la vérité » ? C'est une question centrale, d'autant moins évidente qu'elle paraît très éloignée des préoccupations des techniciens eux-mêmes, qui sont plutôt préoccupés par les questions de l'action et de ses moyens, nullement des problèmes théoriques de la vérité et de la connaissance. C'est en tout cas une question dont nous ne pouvons pas faire l'économie, puisque nous devons réfléchir sur les rapports de l'École et de l'innovation, et qu'il y a un rapport étroit entre l'école et la vérité.

Il nous reviendra sans doute de déterminer plus précisément ce qu'est en réalité l'École, en quoi elle est *scole* (loisir), par opposition, précisément, à la production technique. Mais pour l'heure, contentons-nous de retenir une idée simple, à savoir que l'école est un lieu où l'on apprend, où s'exerce la transmission du savoir. Nous voyons immédiatement comment, à son tour, l'école se donne comme une certaine posture théorique à l'égard de la connaissance (elle présuppose une certaine théorie du savoir). Pour que l'école puisse être le lieu où quelque chose s'apprend, il faut au moins deux conditions préalables : d'abord que le savoir soit déjà donné comme constitué, -- en ce sens, l'école ne peut pas être et n'est pas le lieu de l'invention -- ensuite qu'elle se donne elle-même comme transmission d'une vérité. L'École n'est pas et ne peut pas être la transmission d'une croyance ou d'une opinion, car alors elle cesserait de pouvoir revendiquer son geste d'apprentissage. Comme le disait déjà Augustin dans le *De Magistro*, le maître (d'école) n'est pas celui qui détient le savoir au sens où il le produirait et créerait à partir de sa

⁴ Martin Heidegger, *Opus cité*, p.105.

propre personne, mais il doit, au contraire, porter l'élève à le reconnaître tel qu'il lui est intérieur.⁵

Pas plus que l'école n'est le lieu de l'invention, elle n'est le lieu de la subjectivité. Elle ne donne pas le savoir comme transmission horizontale entre des sujets, (Le maître, les élèves) mais au contraire comme la négation des subjectivités présentes au profit de l'objectivité du savoir (qui pour Augustin, est en même temps l'intériorité de la foi). L'École est donc la manifestation de l'objectivité du savoir, mais plutôt la manifestation de l'objectivation possible du savoir par-delà la médiation des individualités.

Ce faisant, l'école ne peut pas être le lieu de l'innovation, car, par essence, elle se donne comme transmission d'un savoir déjà produit dans la science objective. L'école présuppose que le savoir est déjà donné ; l'innovation ne peut se produire qu'en dehors de l'École, et d'une certaine manière contre elle.

c. École et éducation.

Lorsque nous disons et définissons l'école comme lieu de transmission du savoir, nous ne la définissons que de façon théorique, ce qui fait d'ailleurs de cette instance un instrument de la science.

Les philosophes des lumières, parmi lesquels Locke, Rousseau Kant et Hegel, ont contribué à penser l'école sur un plan autre que celui du savoir, sur celui de son agir pratique : comme instrument d'éducation. Si l'école est un lieu d'éducation, il faut prendre ce terme au sens fort : éduquer, c'est conduire l'homme hors de la nature ; en ce sens, l'École ne se contente pas d'enseigner aux élèves, mais elle les élève, les faisant sortir hors de la primitivité de leur nature pour les mener, par degré, à un perfectionnement de l'espèce humaine. L'École n'est plus un instrument du savoir, mais devient la tâche historique de l'humanité, en tant qu'elle se libère de la nature, que chaque génération élève la suivante et perfectionne l'homme progressivement. C'est en particulier ce que Kant a vu dans son traité de pédagogie : *Réflexions sur l'Éducation* : l'École devient la tâche principale de l'espèce humaine en tant qu'elle a une finalité dans l'histoire, qu'elle doit faire émerger l'homme nouveau et libérer l'homme.

« L'homme ne devient homme que par l'éducation.(...) Peut-être l'éducation ne cessera-t-elle de se perfectionner ; peut-être chaque génération marquera-elle un progrès vers le perfectionnement de l'Humanité. Car c'est dans l'éducation que réside le grand secret du parachèvement de la nature humaine. Dorénavant, la voie est ouverte. »⁶

Ce texte a une importance particulièrement grande. Car il dit deux choses : la première, c'est que l'innovation, dès lors qu'elle est comprise comme le devenir nouveau de l'homme à travers la maîtrise de la nature est le destin même de l'humanité, sa tâche essentielle, sa destination. L'homme est et doit être l'innovation infinie, et par là le devenir de lui-même, un devenir qui n'a pas d'autre terme que celui d'une tâche infinie. L'homme est et n'est rien d'autre que l'histoire de son propre perfectionnement. Comme le dit encore Kant, on ne devrait pas imaginer une école qui viserait à éduquer l'enfant seulement en vue du stade

⁵ Cf. Saint Augustin, *De Magistro*, Paris : Klincksieck, 1988, p. 82 : « Les hommes se trompent en appelant maîtres ceux qui ne le sont pas, parce que le plus souvent, entre le moment de la parole et celui de la connaissance, il n'y a pas d'intervalle, et que, à peine avertis par la parole extérieure, ils apprennent intérieurement, ils imaginent avoir appris extérieurement de celui qui les appelle du dehors ».

⁶ Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'Éducation*, Paris : Editions Vrin, 1984, p. 73-74.

actuel de l'humanité, car la dimension essentiellement historique de l'espèce humaine se perdrait ainsi. Au contraire, parce que l'éducation a en vue l'humanité elle-même dans son essence innovante, elle doit bien plutôt enseigner à l'enfant la possibilité de concevoir l'humanité dans son avenir, c'est-à-dire une ouverture sur les possibles de l'homme.

« Voici un principe de l'art de l'éducation que particulièrement les hommes devraient avoir sous les yeux. On ne doit pas seulement éduquer des enfants selon l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après son état futur possible et meilleur, c'est-à-dire conformément à l'Idée de l'humanité et à sa destination totale. »⁷

D'une part, donc, l'éducation a en vue l'homme nouveau, le futur de l'homme amendé et perfectionné ; mais, d'autre part, l'éducation elle-même est ce perfectionnement à l'égard d'elle-même. L'Education n'est rien d'autre que l'acte de sa propre innovation.

On pourrait naturellement objecter à Kant que l'Humanité a connu de multiples et terribles phases de régression (Il se l'objecte à lui-même). On pourrait aussi objecter que les parents ont en vue l'intérêt social de la famille [qui passe par l'établissement d'une situation sociale favorable pour l'enfant dans le monde] et que les Etats (et les pouvoirs) établissent souvent les principes de l'Ecole en vue de défendre l'ordre établi des pouvoirs. Ni les familles ni les pouvoirs ne peuvent avoir pour but et destination l'état final de l'humanité, ni même l'humanité dans son ensemble.

C'est justement le rôle de l'école (qui est une instance intermédiaire entre la famille et l'Etat) que d'avoir en vue, non l'intérêt particulier des familles (intérêt social égoïste) ni l'intérêt politique des pouvoirs, mais l'humanité elle-même comme capable de perfectionnement. Si l'école est et doit être son propre lieu d'innovation, c'est en somme parce qu'elle se donne comme une instance indépendante des intérêts économiques et politiques, comme une institution universelle et rationnelle, comme l'institution universelle de L'Humanité agissante.⁸

d. Le problème de l'innovation.

Si nous nous résumons ce que nous avons appris jusqu'alors, nous nous trouvons devant un véritable paradoxe : d'une part l'école est le lieu de la transmission des savoirs et se donne comme manifestant l'objectivité déjà donnée de la connaissance. Rappelons-nous, par contraste, ce que dit Kant dans sa *Logique*, à propos de la philosophie : qu'on ne peut pas enseigner la philosophie parce « qu'elle n'existe pas encore ». Non seulement l'Ecole a une posture théorique qui rend d'une certaine manière impossible l'enseignement de l'innovation (l'innovation ne s'enseigne pas « parce qu'elle existe pas encore ») mais elle se veut elle-même comme une pratique non innovante, parce qu'elle ne communique le savoir qu'au prix d'une entente objective et d'une répétition des contenus. D'autre part, l'école est le lieu de l'éducation et a une attache pratique, celle de sortir l'homme hors de la nature donnée et d'atteindre (grâce à l'enchaînement des générations qui enseignent les unes aux autres) au perfectionnement de l'espèce, et partant au perfectionnement de l'école elle-même. L'école, de ce point de vue, est donc le lieu même où L'Humanité innove, au sens où elle intériorise universellement des innovations que les individus isolés ont d'abord produit ; l'école doit se penser comme visant

⁷ *Ibidem*, p.79-80.

⁸ Cf. Kant, *Ibidem*, p. 80 : « Mais ici se présente deux difficultés : les parents généralement ne se préoccupent que de donner à leurs enfants des moyens de s'assurer une bonne situation dans le monde ; et les princes ne considèrent leur sujet que comme les instruments de leurs propres desseins.

Les parents ont en vue la famille et les princes l'Etat. Ni l'un ni l'autre ne se propose comme objectif ultime le bien de L'Humanité. »

l'état futur de l'homme, sa capacité à se libérer du présent et de la limite particulière des existences individuelles.

Comment résoudre cette difficulté ? Peut-on penser, de la même façon, le rapport de l'école à l'invention théorique et son rapport à l'innovation technico-pratique ? Que l'école soit le lieu de l'innovation, cela est-il compatible avec sa véritable tâche, qui est celle d'enseigner le savoir sous une forme objective ? Nous devons montrer, dans cette leçon, qu'à travers la question de l'innovation, se pose le problème de la relation générale entre la technique et le savoir, que l'ordre de la technique (auquel l'innovation appartient) n'est pas sans poser problème à l'existence même de l'école. Et nous interrogerons, encore une fois, cette formule de Heidegger -- notée en exergue -- qui dit que la pensée qui se fait technique ou qui enseigne le savoir comme une technique, est une pensée en tant qu'elle est en déclin.

1. Innovation et Culture

a. Comment définir une culture ?

Tout ce qui est humain existe dans le monde, mais les hommes ne cultivent pas de la même façon cet ensemble de choses et de comportements. Il n'y a pas, par exemple, de société sans échange ; et sans doute pas d'échange sans un calcul économique des intérêts. Mais la valeur des échanges économiques, où tout pourtant paraît échangeable, n'est pas la même pour tous les hommes et pour toutes les civilisations. Le propre d'une culture est précisément de valoriser diversement le monde des choses et des hommes, de sorte que si, par exemple, les images, dans une certaine religion, ont une valeur jugée dangereuse, elles pourront, ailleurs, fournir la trame même de l'interprétation de la vie. Que la culture soit une certaine manière de valoriser le monde des choses -- c'est-à-dire de donner une valeur « parfois sacrée » à telle chose ou à tel animal, tandis qu'ailleurs, elle dévalorise voire nie l'existence de telle ou telle autre, ce phénomène ne résulte pourtant pas d'une démarche théorique ou spirituelle. Les cultures, comme dit très bien Michel Henry dans *la Barbarie*, sont des praxis liées à la vie même, c'est-à-dire des actes dont le sens prend sa place dans le règne des fins.⁹

Tout ce qui est, et même ce qui n'est pas, est évalué en fonction de la finalité suprême qu'est la préservation de la communauté des vivants dans sa capacité à se maintenir et à se développer. Ainsi, la culture est-elle une valorisation pratique de l'être, compte tenu du désir de vie des hommes, en tant qu'ils sont dans une communauté sociale.

Cette vie qui est au fondement de la culture ne doit pas s'entendre au sens de la biologie elle-même déterminée par la science. Michel Henry va la définir (la culture comme auto-révélation de la vie) comme une subjectivité, c'est-à-dire comme la capacité pour cette culture de se sentir et de s'éprouver soi-même dans la reconnaissance. De se savoir soi-même comme accroissement de soi.¹⁰

La culture est en somme la subjectivité pensée et vécue au niveau d'un peuple, en tant qu'il se connaît lui-même comme peuple dans son unité.

⁹ Cf. Michel Henry, *La Barbarie*, Paris : Editions PUF Quadrige, 2001, p. 3 : « La culture est l'auto-révélation de la vie en son auto-accroissement. (...) Dans une société comprise comme communauté de vivant dans la vie, la culture est partout. Toute a valeur parce que tout est fait par la vie et pour elle. L'évaluation à laquelle procède la vie, disposant toutes choses en fonction d'elle, suscite dès ses premiers pas le règne des fins. »

Cf. Ibidem, page 37, « en tant que la culture est la culture de la vie et repose sur le savoir propre de celle-ci, elle est essentiellement pratique. »

¹⁰ Cf. « Michel Henry, *opus cité*, p. 15 « Ainsi, tout ce qui porte en soi cette propriété de se sentir soi-même est vivant, tandis que tout ce qui se trouve dépourvu de cette conscience n'est que mort. (...) Laquelle est la vie phénoménologique absolue dont le sens consiste dans le fait même de se sentir et de s'éprouver soi-même, ce que nous appelons encore une subjectivité. »

b. L'école est l'instrument organique de réalisation de la culture d'un peuple.

Ici, il est clair que l'école joue un rôle déterminant et même central dans le processus culturel ; par elle se joue la capacité des valorisations et des traditions à s'enseigner, c'est-à-dire à se savoir comme demeurant soi dans le devenir des générations. L'école est l'instrument d'identification de la culture d'un peuple. Par elle aussi, l'individu est intégré au groupe, et la société fait corps. Les enfants sont des individus extraits de la nature ; en tant que tels, l'ordre des valorisations du groupe, la subjectivité culturelle leur sont d'abord un processus extérieur. Mais l'école a pour tâche d'intégrer l'individu dans les règles du groupe, en même temps que d'amener le groupe à se produire bientôt comme conscient de soi. Le meilleur exemple, de ce point de vue, du caractère organique de l'école est l'enseignement de la langue : c'est à l'évidence tout autre chose que l'enseignement d'une série de signes, mais bien plutôt celle de la valorisation complète qui donne à ces signes « leur valeur de vérité. » À l'école, on n'apprend pas seulement des mots, mais on apprend à parler, c'est-à-dire à s'inscrire dans la hiérarchie des signes de son peuple et de sa culture. Apprendre à parler, c'est apprendre à valoriser en fonction de la détermination sociale et culturelle des signes.

c. La dimension organique de la culture peut cependant se perdre si l'école devient l'enseignement strict des sciences. Inversion de l'action et de la production.

Comme le dit Michel Henry dans la *Barbarie*, un processus nouveau se donne à voir dans la civilisation moderne, issue de la révolution galiléo-cartésienne. À savoir le développement spécifique et cette fois séparée de la science, comme source unique des savoirs et mode spécifique de valorisation.

Car l'innovation, c'est-à-dire le progrès technique n'est pas née d'une explosion inopinée de techniques nouvelles. Ou plutôt leur émergence contingente n'a pas suffi à construire une nouvelle représentation du monde, celle qui rend possible métaphysiquement la valorisation propre de l'innovation. Il ne suffit pas que des instruments nouveaux apparaissent, il faut encore qu'une théorie soit prête à les accueillir et à les accepter.

C'est qu'en effet, les instruments ne sont pas en eux-mêmes des valeurs, mais seulement des moyens en vue d'une fin qui les dépasse. Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque*, nous aide à comprendre que la production (la poïésis) et l'action ne sont pas de la même nature, en vertu précisément du sens de la techne : dans l'action, la finalité de l'action est immanente à l'acte, ce qui signifie que le moyen et la fin sont intimement liés et indissociables, et sont présents dans l'agent. Si, par exemple, nous disons de Périclès qu'il est un homme d'action, nous voulons dire qu'il est capable d'apercevoir la fin qui est celle de son acte, parce que cette fin lui est immanente. Les moyens qu'il va employer pour défendre la cité dépendront étroitement de l'idée qu'il se fait de la vie de la cité elle-même, de sorte qu'il choisit ses moyens en fonction de cette fin. Les moyens de l'action restent donc étroitement organiques.

Dans la production au contraire (et la techne est une activité de production et non une action au sens précédent), la fin est dans l'agent et non dans la chose produite, ce qui signifie que la technique instaure en elle-même une transcendance et une objectivation de la fin. Il ne s'agit plus de trouver les moyens en vue d'une fin qui est dans la nature et la perfection de l'acte, mais il s'agit de disposer de moyens qui s'objectivent comme tels dans le produit¹¹.

¹¹ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre IV, Chapitre 5 : « Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin. C'est pourquoi nous estimons que PÉRICLÈS et les gens comme lui sont des hommes prudents en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon

Nous voyons dans la technique un processus très différent voire contraire à celui de la praxis et de la vie. Là où la vie et la praxis font de la fin et du but de l'acte la raison d'être des moyens, qui apparaissent comme des organes de la vie (et poursuivent les moyens propres du corps), dans la technique seule, il y a inversion, et les moyens précèdent les fins, de sorte que les moyens se donnent comme distincts et transcendants. Dans l'instrument, le moyen précède la fin, parce que l'instrument est un produit devenu extérieur à l'agent qui l'a produit. On est passé de l'outil organe à l'instrument objectif.

d. L'innovation est le produit d'une objectivation de la technique.

Cette précision est nécessaire pour comprendre comment l'idée même d'innovation est en réalité liée à une objectivation de la technique, elle-même consécutive à un développement séparé de la science. Car lorsque la science commence à être la science galiléo-cartésienne, il en résulte progressivement une modification complète de l'idée de nature. Avec Aristote et l'École, la nature tirait son modèle de la vie, et était pensée sur le mode des fins. Ce n'était pas la causalité mécanique qui déterminait, en dernière instance, la structure des réalités naturelles. Mais bien plutôt la cause finale. La chose était, dans son essence, ce pourquoi et en vue de quoi elle était faite, et c'était cette finalité qui en déterminait la forme (cause formelle) la matière (cause matérielle), l'agent (cause motrice).

Avec la science galiléenne s'opère une rupture complète dans la théorie de la nature : celle-ci n'est plus le règne des fins, mais celle des causes mécaniques, qui ne poursuivent aucune finalité particulière, mais qui se donnent comme cause objective des phénomènes. Le développement du déterminisme donnera une réalité à cette autonomisation des causes matérielles. Ce développement scientifique a lui-même un effet sur le rapport général de l'homme à la nature : là où l'homme antique voyait en elle un cosmos gouverné par des fins comparables à la vie et au corps qui est le sien (une nature qui lui ressemblait comme volonté), l'homme moderne découvre une nature objective qui n'agit plus comme lui, et n'est plus qu'un ensemble d'objets. La nature elle-même devient objective en tant qu'elle devient un ensemble de causes qui permettent de prévoir des effets. C'est la grande inversion des effets et des causes : on ne pense plus les effets en fonction des buts que la vie et l'action humaine déterminent ; on ne pense plus les causes en fonction des effets, mais les effets en fonction des causes.

Cette objectivation des causes, cette manière dont la science tend à arracher le règne des causes au règne des fins, cette manière dont elle se donne désormais comme la seule source de savoir, tout contribue ici à produire une nouvelle technique, une technique où l'outil, d'organe de la vie, devient instrument, c'est-à-dire cause objective d'effets possibles et indéterminés.

Michel Henry analyse, dans *La Barbarie*, cette autonomisation progressive de la technique comme règne des causes sans effets, ou plutôt comme règne des causes sans fins, et définit notre modernité comme barbarie, car la finalité humaine est repoussée hors de la nature, qui devient comme un réservoir permanent de tous les effets possibles. Ce n'est pas seulement que, comme le dit Descartes, l'homme devient « comme maître et possesseur de la nature », c'est plutôt que se perd l'étroite immanence des fins et des moyens, des causes et des effets, de la nature et de l'homme :

pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général, et tels sont aussi, pensons-nous, les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité. »

« Le bouleversement ontologique se produit lorsque l'action cesse d'obéir aux prescriptions de la vie, n'étant plus ce qu'elle est au début, à savoir l'actualisation des potentialités phénoménologiques de la subjectivité absolue. »

« En celle-ci s'indique en effet l'événement crucial de la Modernité en tant que passage du règne de l'humain à celui de l'inhumain: l'action est devenue objective »¹²

Et si nous rappelons l'étude que Henry fait de la culture, nous pouvons faire la même analyse en terme de subjectivité. Tant que la culture est une culture humaine, elle est culture de l'action. Et, en ce sens, elle n'est jamais un processus objectif, mais au contraire la pure réalisation subjective et immanente de l'homme dans le monde. Le monde et la nature ne sont rien d'autres que la réalisation subjective de l'homme en tant qu'il se réalise dans sa praxis.

Mais dès lors que la science fait de la nature une réalité objective, la nature se sépare de l'homme : elle devient comme un objet lui faisant face, une réalité à manipuler de l'extérieur. En même temps que l'action devient objective, la nature transcende l'homme dans le produit.¹³

L'action cesse d'être celle de l'homme, pour devenir la production des effets des instruments, dont la nature devient le réservoir. L'action devenant objective, l'instrument à son tour s'extériorise, c'est-à-dire prend une valeur en tant que tel, et devient, en quelque sorte, sa propre fin. Il ne dépend plus de l'instance humaine qui l'a produite en vue d'un agir, mais peut s'autonomiser et se réaliser dans une sphère propre, celle de tous les possibles de la production. L'instrument devient capable d'un développement autonome, ce qui signifie qu'il s'auto-développe pour lui-même en fonction de ses possibles propres ; ce sont les machines et leurs combinaisons qui permettent désormais de concevoir la possibilité de nouvelles machines. A l'interactivité de l'homme et de l'instrument, se substitue l'interactivité des instruments entre eux, qui définissent les perspectives du progrès de l'homme. L'innovation est ainsi devenue son propre moteur et sa propre justification. La technique est devenue sujet.

e. Un changement du statut métaphysique de la technique.

La technique devient alors innovation : elle est un progrès, et elle devient même la seule source de tout progrès. L'indice de ce changement de statut métaphysique de la technique est son autodéveloppement autonome, comme le souligne Michel Henry :

« C'est pourquoi, si l'on parle à propos de technique de « moyens », il faut reconnaître qu'il s'agit de moyens très particuliers, lesquels ne sont plus au service d'aucune fin différente d'eux mais constituent eux-mêmes la « fin ». Ainsi nous trouvons-nous en présence d'un ensemble impressionnant de dispositifs instrumentaux, de façons de faire, d'opérations, de procédés de plus en plus efficaces et sophistiqués, dont le développement toutefois ne connaît d'autres stimulations ni d'autres lois que lui-même et se produit ainsi comme un auto-développement.

¹² Michel Henry, *La Barbarie*, opus cité, p.85.

¹³ Cf. Philippe Fontaine, *L'action*, Paris : Edition Ellipses, 2007, p. 7 : « Ainsi, Aristote distingue-t-il dans l'action proprement dite deux grands types : la *poïesis*, action au sens de la fabrication ou de la production de quelque chose d'extérieur à l'agent, dont le résultat demeure et se maintient, selon une certaine permanence, au-delà de l'action qui l'a produite, et qui apparaît autonome par rapport à l'agent ; et la *praxis*, c'est-à-dire le comportement pratique qui ne s'extériorise pas à travers la production d'objets. Cette absence d'« objectivité », si l'on peut dire, de ce dernier type d'action ne devrait pas nous inciter à le négliger, bien au contraire ; car il concerne toute la vie morale. En effet, toutes les qualités spécifiquement morales (vertus du caractère ou vertus proprement intellectuelles), concernent les actions comprises selon cette seconde acception (la *praxis*), dont il faut par ailleurs noter qu'elle est le sens qui s'est imposé dans l'histoire de la pensée ultérieure pour désigner l'action en général. La *praxis* constitue ce savoir pratique qui considère les actions des hommes relevant de son choix délibéré. Nous l'avons dit : la *praxis* ne produit rien qui soit extérieur à l'agent ; à la différence des arts, dont la fin est la perfection du produit, l'activité pratique ne vise d'autre perfection que celle de celui qui agit : être bon citoyen, par exemple, ou ami sincère, tout cela est affaire de conduite, non de production. ».

L'auto développement d'un réseau de processus fondés sur le savoir théorique de la science mais livrés à eux-mêmes, jouant d'eux mêmes et pour eux-mêmes, réagissant sur ce savoir par conséquent, le suscitant et le provoquant, comme sa cause véritable finalement, au lieu de se laisser déterminer par lui, telle est l'essence de la technique moderne.¹⁴

Mais ce progrès est en fait une régression de l'homme au profit de l'objectivation des instruments ; plus l'innovation avance, plus l'action disparaît, et le règne de l'innovation n'est pas celui des instruments, mais celui de l'absence désormais universelle du règne des fins.

2. La pensée elle-même comme technique.

« Nous avons des produits, nous n'avons plus d'œuvres ». Balzac, Beatrix, Paris, Folio Gallimard, p.26.

a. L'innovation et la pensée en déclin.

Nous retrouvons ici le sens de ce que Heidegger disait dans *la Lettre sur L'Humanisme* : la pensée sur le déclin se transforme finalement en technique, pour devenir pensée scolaire, voire, dit-il, entreprise culturelle. Mais, à la réflexion, la thèse de Heidegger est notoirement différente de celle de Michel Henry : ce dernier postule que la barbarie résulte de l'envahissement de la science et de la technique comme un développement autonome, objectif, séparé de la finalité humaine et de la vie. Pour Heidegger, cette analyse serait sans doute juste, à ceci près qu'il analyse le processus comme résultant de la pensée elle-même, de son propre déclin. C'est la pensée elle-même qui se pense désormais comme technique, et qui finit par produire la pensée comme pensée scolaire, et la culture comme « entreprise culturelle ».

Tout se passe comme si Heidegger voulait saisir l'innovation comme un déclin, non pas seulement de la culture, mais au coeur de celle-ci, de la pensée elle-même.

Or il est nécessaire, pour comprendre la profondeur de cette analyse de revenir un instant au statut que Heidegger donne de la technique dans les *Essais et conférences*.

b. « L'essence de la technique n'est absolument rien de technique »¹⁵ La production.

Là où Heidegger nous aide à aller plus loin dans l'analyse de l'innovation, c'est qu'il renonce d'emblée à assimiler la technique à son statut instrumental, à un ensemble de moyens objectifs dont il faudrait craindre la neutralité ou l'objectivité. Pour lui, on passe totalement à côté de l'essence de la technique en l'interprétant en terme d'instrumentalité. Car l'essence de la technique n'est pas la même chose que l'objet technique, pas plus que l'essence de l'innovation n'est la même chose que les techniques innovantes. L'instrumentalité des objets techniques est seconde par rapport à la force de la disposition de *pro-duction*¹⁶. [poieisis]

¹⁴ Michel Henry, *La Barbarie*, Opus Cité, p. 77.

¹⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, *La question de la technique*, Paris : Tel Gallimard, 1958, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13. : « La conception instrumentale de la technique, bien qu'exacte, ne nous révèle donc pas encore son essence »

Pour mieux saisir cet aspect, il nous invite d'abord à observer que la notion de production, qui vient du grec *poieisis*, est mise en rapport par Aristote avec la science, et participe des vertus intellectuelles. La production n'est pas autre chose qu'un des modes particuliers du savoir, en tant cependant qu'il porte sur les choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas. Là où la science dévoile la vérité concernant les choses nécessaires, l'art dévoile la vérité concernant les choses contingentes. La vérité qu'elle dévoile est alors dans la règle qu'elle emploie pour produire : le bon architecte connaît bien quelque chose de l'art de construire, et, en ce sens, il connaît la règle vraie qui permet de mener à l'existence le temple qu'il doit édifier. Le mauvais architecte, au contraire, ne connaît pas l'art de l'architecture, c'est-à-dire la vérité de la production qui mène à l'existence. Il a une disposition à produire, mais accompagnée de règle fautive.

« Et puisque l'architecture est un art, et est essentiellement une certaine disposition à produire, accompagnée de règle, et qu'il n'existe aucun art qui ne soit une disposition à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition de ce genre qui ne soit un art, il y aura identité entre art et disposition à produire accompagnée de règle exacte. L'art concerne toujours un devenir et s'applique à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite. L'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux-mêmes leur principe. »¹⁷

Nous voyons donc que l'art, au sens de *techne*, n'est pas seulement une forme de l'usage, mais un mode même du devenir en tant que son principe réside dans l'artiste, c'est-à-dire en l'homme. Alors que la nature a en elle-même son principe de devenir et que la science en connaît les causes nécessaires, l'art se donne comme une manière d'être pour produire, c'est-à-dire d'amener à l'existence ce dont le principe moteur est en l'homme. En d'autres termes, la technique est le mode par lequel l'homme dévoile la vérité à partir de son acte. La technique, c'est l'homme en tant qu'il produit la vérité, qu'il l'a conduit à l'existence.

Mais si l'homme produit la vérité dans la technique, cela ne signifie pas qu'il en soit l'auteur – mais tout au plus l'acteur. Car c'est la nature qui est l'auteur des causes que l'artiste met en œuvre du dehors. Pour les grecs, la technique imite donc la manière de procéder de la nature, et réalise dans la production ce que la nature n'a su produire d'elle-même.¹⁸

c. De la production antique à la technique moderne.

Si nous reconnaissons que la technique est un des modes du savoir qui dévoile les possibles de la nature, et qu'elle est une vertu intellectuelle, (une manière de produire la vérité de la nature) la technique moderne n'est plus, selon Heidegger, une technique de production, mais une technique de pro-vocation. Cette modification majeure est en réalité une modification dans le rapport philosophique à la nature, c'est-à-dire un nouveau mode de dévoilement de la vérité. Là où les hommes de l'Antiquité imitent la nature qui a en elle-même le principe de son propre mouvement, qu'elle est donc le seul sujet, la science moderne va modifier profondément l'idée de nature, en la transformant en un objet. Elle n'est plus cela qui donne son principe à l'homme, mais elle devient l'objet de ses calculs et de ses manipulations, et

¹⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI, Chapitre 4.

¹⁸ Aristote, *Physique*, Livre II, chapitre 8 : « Maintenant, d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer ou bien il l'imite. Si donc les choses artificielles sont produites en vue de quelque chose, il est évident que les choses de la nature le sont aussi : car dans les choses artificielles et dans les choses de la nature les conséquents et les antécédents sont entre eux dans le même rapport. »

c'est l'homme qui convoque la nature à le servir selon le principe d'une accumulation possible d'énergie :

« Le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production au sens de la poesis. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (Herausordern) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (herausgefördert) et accumulée. Mais ne peut-on en dire autant du vieux moulin à vent ? Non : ses ailes tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. Mais si le moulin à vent met à notre disposition l'énergie de l'air en mouvement, ce n'est pas pour l'accumuler.

Une région, au contraire, est pro-voquée à l'extraction de charbon et de minerais. L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais. Tout autre apparaît le champ que le paysan cultivait autrefois, alors que cultiver (bestellen) signifiait encore : entourer de haies et entourer de soins. Le travail du paysan ne pro-voque pas la terre cultivable. Quand il sème le grain, il confie la semence aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère. Dans l'intervalle, la culture des champs, elle aussi, a été prise dans le mouvement aspirant d'un mode de culture (Bestellen) d'un autre genre, qui requiert (stellt) la nature. Il la requiert au sens de la provocation. L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée. L'air est requis pour la fourniture d'azote, le sol pour celle de minerais, le minerai par exemple pour celle d'uranium, celui-ci pour celle d'énergie atomique, laquelle peut être libérée pour des fins de destruction ou pour une utilisation pacifique. »¹⁹

La nature est désormais convoquée à un usage possible de l'homme en tant qu'il se donne comme le seul sujet, et que la science fait de la nature un objet de calcul. Car la mathématisation galiléenne de la nature ne relève pas de la pure méthode scientifique : c'est une décision philosophique qui fait de l'homme une subjectivité capable de se reconnaître et de se retrouver partout. La technique moderne est devenue le règne de l'homme comme vouloir. [et même, comme volonté de volonté, ou volonté qui se veut elle-même sans fin].

La technique moderne est une convocation de la nature à être à disposition de l'homme. Et ce « être- à disposition » signifie que tout ce qui est indistinctement et virtuellement objet pour l'homme, que l'homme peut disposer a priori de la totalité de l'étant. De sorte que ce qui est n'est même plus un objet, qui se donne comme faisant face, comme faisant nature, mais comme un fonds, une réserve, un stock de possibilité. Avec le règne de l'innovation, l'homme se donne le réel dans son ensemble comme fonds sans fin où il peut prélever. Le réel ne résiste plus à l'homme, ni à son action ni à son savoir.

Convoquer le réel comme fond, c'est donc aussi donner à voir que l'homme croit avoir tout dévoilé. L'être se donne comme fond, c'est-à-dire comme entièrement ouvert à la science de l'homme, de sorte que l'être lui-même ne se donne plus comme existence. L'existence, en tant que quelque chose n'est jamais donné dans ce qui se donne au sujet, que quelque chose échappe à la pensée de l'homme, l'existence elle-même du monde est niée par l'envahissement de la métaphysique technicienne. Rien n'existe d'autre que le sujet, et pourtant il s'ignore désormais lui-même comme pensée, c'est-à-dire comme distinct et distant de la vérité de l'être.

d. L'arrondissement de la Nature est un arrondissement de l'homme.

Heidegger dit aussi que la technique moderne est arrondissement de la nature : soumission de la nature aux règles de la raison, convocation de la nature à rendre raison. La

¹⁹ Martin Heidegger, *opus cité*, p. 21

mathématisation est une uniformisation de l'étant en vue de la réalisation de la puissance humaine. Mais parce qu'elle est uniformisation, elle se donne aussi comme transformation des hommes eux-mêmes en réserve et en fond. Les hommes cessent d'être des hommes de l'œuvre pour devenir des travailleurs. L'homme lui-même est devenu l'objet de la technique.

La mathématisation est une manière pour l'homme de se donner comme sujet absolu, et la technique moderne est le produit de cette volonté de puissance devenue machinisme. Car cette convocation de la nature n'est nullement comparable à ce qu'était l'usage des instruments antiques : si l'artisan grec employait des outils, c'était en vue de révéler et de dévoiler la puissance propre de la nature qu'il imitait. En ce sens, il était à l'œuvre, imitant l'immanence naturelle et cherchant le principe du bois dans sa fréquentation. Dans la machine moderne, quelque chose de tout autre se joue : le produit n'est plus la mise en œuvre de la puissance naturelle, n'est plus un *pro-duit* que l'homme doit porter à l'existence. Son existence est toujours déjà là comme réserve de possible, soumis a priori à la puissance humaine. L'homme n'est donc plus à l'œuvre, mais dans un travail, où l'homme lui-même se perd comme créateur. L'innovation est une régression de l'œuvre de l'homme au profit de l'usage de tout étant. De même que la nature devient seulement matière première, de même l'homme lui-même devient la principale des matières premières. L'innovation est d'abord l'innovation guerrière et militaire, par laquelle la liberté de l'homme se donne comme moyen de puissance, et non plus comme fin.²⁰ L'innovation est l'oubli de l'homme comme fin.

e. L'innovation et la pensée oubliée.

Quand la technique moderne instaure ce nouveau rapport au réel, quelque chose de l'homme est aussi oublié, et c'est précisément le propre de l'innovation de nous montrer cet oubli : L'innovation est l'oubli de l'homme en tant que pensée.

Le concept de l'innovation fonctionne comme une autojustification et une uniformisation. Dans l'opinion courante, l'innovation est nécessairement bonne, et relève d'un principe de factualité : l'innovation est un fait que nous devons prendre en compte, quelqu'en soient les conséquences. L'innovation n'est pas seulement à elle-même sa propre fin ; elle ne donne comme un fait sans fin, c'est-à-dire sans limite- un fait face auquel les oppositions ou les inquiétudes sont transitoires par essence. L'innovation n'est en réalité que la figure de la puissance de l'homme en tant qu'elle peut penser se réaliser sans limite, sans que le réel ne soit plus obstacle ou objet. Dans le texte *Dépassement de la Métaphysique*, Heidegger assimilera la technique au règne enfin échue de la volonté de volonté, une volonté de puissance qui se veut elle-même comme éternel retour de soi.

Conclusion : l'innovation est un concept métaphysique, fondé sur l'oubli de l'homme.

L'innovation est un concept méta-physique, au sens fort : c'est une manière de dire que l'être est au-delà de la nature. L'innovation est peut-être le stade où l'homme a atteint à l'âge même de la croyance métaphysique la plus forte : l'être, c'est l'homme en tant que dépassant la résistance de la nature. Ici, la pensée n'est plus une recherche ou un étonnement. Elle est certitude : elle pose l'être comme cela qui ne fait pas de doute, une équivalence parfaite entre

²⁰ Martin Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, Paris : Tel Gallimard, 1958, P. 106 : « Les «guerres mondiales» et leur aspect totalitaire sont déjà des conséquences de l'abandon loin de l'être. Ils poussent à mettre en sûreté, comme un fonds, une forme permanente d'usure. L'homme se trouve pris, lui aussi, dans ce processus et il laisse voir désormais son caractère : d'être la plus importante des matières premières. »

l'étant et la pensée de l'étant. Plus rien n'est dévoilé pour elle. Et tout ce qui est encore voilé, tout ce qui ne peut pas rendre raison, est nul et non-advenu. Aucun doute ne subsiste quant à la possibilité de la pensée de se donner l'étant dans son ensemble comme parfaitement clair, comme uniformément soumis.

Avec la technique, se laisse ainsi voir la perte de toute vérité possible : il ne s'agit plus de se savoir comme celui qui recherche, et qui a en charge de dévoiler, mais comme celui qui oublie que ses certitudes ne sont que des pensées.²¹

Ce n'est pas dans la pensée pure ou dans la philosophie que débouche cette métaphysique, mais bien au contraire, dans la production infinie des machines. L'innovation tourne l'homme, non vers la pensée de sa possibilité, mais vers sa production comme choses, infinité des choses produites et à consommer. Les machines sont le mode par lequel l'homme moderne réalise ses tendances métaphysiques. En innovant, l'homme se réalise comme sujet, mais un sujet qui s'oublie comme sujet réalisant, pour se saisir comme sujet réalisé, et comme réalités déterminées. En se réalisant comme machine, en innovant sans cesse dans des machines, l'homme ne fait que repousser sans cesse plus loin l'oubli de sa vérité, c'est-à-dire des limites de son existence inachevée par essence, de son existence comme substance. Ce qui est oublié, c'est le réel qui ne se donne que comme cela qui résiste à l'homme, et cette résistance, est précisément le sens de ce que doit être le dévoilement, à savoir une sortie progressive mais jamais échue hors du voilement. Telle est précisément la pensée, en tant que consciente de soi, c'est-à-dire en tant qu'elle se sait comme distincte et irrémédiablement séparée de la nature et de l'être et dont elle a pourtant la charge d'accueillir la pensée. La pensée se sait elle-même comme ne pouvant jamais s'auto-produire.

Le rôle de l'Ecole.

L'innovation est le danger pour l'homme, parce qu'elle se révèle comme un mouvement sans fond et sans limite, et parce qu'elle est elle-même fondée sur l'illimitation de la métaphysique.

Elle produit une absence d'humanité dans les choix : car puisque l'innovation est processus voulu comme supérieur à la nature, au réel et à l'existence, elle se donne comme n'ayant pas de fin, pas de fond, pas de but. L'innovation est la seule valeur, et, ce faisant, elle est le vide de toute valeur, entre lesquelles il n'y a plus de hiérarchie. L'innovation est régie par le règne de la possibilité absolue qu se veut comme possibilité. Donc elle n'a plus rien à vouloir, et se perd comme volonté en étant absolue volonté.

« « L'étant, qui seul est admis dans le monde de la volonté, s'étend dans une absence de différence qui n'est plus maîtrisée que par une action et une organisation régies par le « principe de productivité ». Ce dernier paraît entraîner un ordre hiérarchique; mais en réalité, il est fondé sur l'absence de toute hiérarchie et déterminé par elle, vu que partout le but de la production n'est rien de plus que le vide uniforme, au sein duquel l'usure de tout travail met en sûreté la mise en ordre. Il saute aux yeux que, ce qui découle de ce principe, c'est l'absence de différence ;

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Essais et Conférences, Dépassement de la métaphysique*, Paris, Tel Gallimard, 1958, p. 85 : « Pour Descartes l'ego cogito est, dans toutes les cogitationes, ce qui est déjà présenté et pro-duit, ce qui est présent, hors de question, indubitable, ce qui est déjà dans toute science, la chose proprement certaine, solidement établie avant toute autre, à savoir comme ce qui met toute chose en relation avec soi et qui ainsi l'op-pose à toute autre.

A l'objet appartiennent à la fois le fonds de quiddité constitutif de ce qui s'op-pose (essentia-possibilitas) et la position de ce qui est en face (exis-tentia) 1. L'objet est l'unité de la position stable (Ständigkeit) (et) 2 du fonds constitutif. Le fonds (Bestand) dans sa position (Stand) est fondamentalement rapporté à la « mise en position » (Stellen) du « représenter » (Vorstellen), en tant que « représenter » est avoir devant soi quelque chose que l'on rend sûr. L'objet originel est l'objectité elle-même. L'objectité originelle est le je pense au sens du je perçois qui, antérieurement à tout perceptible, s'étend devant (sich vor-legt) et s'est déjà étendu devant, qui est subiectum. Dans l'ordre de la genèse transcendantale de l'objet, le sujet est le premier objet d'une représentation ontologique. : Ego cogito, c'est cogito au sens de : me cogitare. »

et elle n'est aucunement identique au simple nivellement qui se contente de renverser les hiérarchies préexistantes. L'absence de différence qui accompagne l'usure totale provient d'une volonté « positive » de n'admettre aucune hiérarchie, conformément au primat du vide de toutes les visées. Cette absence de différence atteste que le fonds propre au non-monde de l'abandon loin de l'être a été mis en sûreté. La terre apparaît comme le non-monde de l'errance. Du point de vue de l'histoire de l'Être, elle est l'astre errant. »²²

Le rôle de l'école doit rester celui que lui assigne la culture, à savoir de préserver l'humanité comme devenir. D'agir en vue de l'humanité telle qu'elle peut progresser vers la réalisation de soi. Or, nous avons montré que l'innovation est en elle-même tout autre chose qu'un progrès de l'humanité, mais bien plutôt son oubli, dans des formes de dévastation et de destruction qui n'ont plus de fin ni de valeur. Il ne s'agit pourtant pas de rejeter la technique comme étant en elle-même dangereuse, puisque, comme Heidegger le dit lui-même, ce n'est pas la technique qui est nuisible, mais son essence métaphysique, sa réalisation comme métaphysique vide de l'homme, qui entraîne l'oubli de soi, l'oubli de l'être, l'oubli de l'existence et de la nature.

C'est donc par un biais lui-même philosophique que l'innovation se retourne contre l'homme, et non pour des raisons techniques. Aussi revient-il précisément à l'école d'être le lieu où l'on mette au jour cette philosophie oublieuse de soi, où la conscience de ce qui s'oublie dans la technique nous fasse précisément retrouver sa vraie valeur, et où, enfin, la philosophie se redonne à elle-même le pouvoir d'humaniser. Que l'école redevienne le lieu de la philosophie agissante, et non plus celui de la philosophie passée.

Mais ici, ce n'est plus comme discipline scolaire que la philosophie peut se donner, si en tant est que la discipline scolaire pose le savoir et la raison comme déjà donnés, déjà produits. La philosophie peut sauver l'école de l'inhumanité du monde dès lors qu'elle se donne pour ce qu'elle est, une conscience de ce qu'il y a d'inachevé dans l'être, une conscience de l'existence comme existence. L'école doit redonner à la pensée son statut d'être en mouvement vers son incertitude même.

Philippe Touchet
Professeur de philosophie en classes préparatoires.

Bibliographie :

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre IV, Chapitre 5, Paris : Editions Vrin, 1984
- Aristote, *Physique*, Livre II, Paris, Les belles Lettres, 1973.
- Francis Bacon, *Novum Organum*, Paris, Puf, 2004.
- Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Tome 2, Philosophie moderne, Paris : Editions de Minuit, 1973.
- Philippe Fontaine, *L'action*, Paris : Edition Ellipses, 2007.
- Martin Heidegger, *Essais et Conférences, Dépassement de la métaphysique*, Paris, Tel Gallimard, 1958.
- Martin Heidegger, *Essais et Conférences, La question de la technique*, Paris : Tel Gallimard, 1958.
- Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris : Aubier, 1964.

²² Heidegger, *opus cité*, p. 113.

- Michel Henry, *La Barbarie*, Paris : Editions PUF Quadrige, 2001.
 - Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'Education*, Paris : Editions Vrin, 1984.
 - Saint Augustin, *De Magistro*, Paris : Klincksiek, 1988.
 - Jean Marie Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, Paris : Ellipses, 2007.
-