

MICHEL NODÉ LANGLOIS

LA TECHNIQUE

La technique est-elle une contre-nature ?

LEÇON

Éditions: Notes Techniques 2010, dans le recueil de l'Université des études de l'UQAM, 1000, avenue de la Montée, 1000, Montréal, Québec H3T 1J6. Ce recueil est publié en collaboration avec le Centre de la culture et des études postsecondaires de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige. La revue est un périodique pluridisciplinaire de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige. Elle est publiée en collaboration avec le Centre de la culture et des études postsecondaires de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige. Elle est publiée en collaboration avec le Centre de la culture et des études postsecondaires de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige.

ISSN 1708-1001

Tous les droits de traduction, de reproduction et d'impression sont réservés. Toute réimpression ou utilisation non autorisée sans la permission écrite de la revue est interdite.

Notes Techniques, et plus généralement d'ailleurs, ne se vend pas. Elle est distribuée gratuitement. Elle est financée par le Centre de la culture et des études postsecondaires de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige. Elle est financée par le Centre de la culture et des études postsecondaires de l'Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige.

© 2010 Université de la Gaspésie et de la Côte-de-la-Neige

170 - La technique, une invention humaine

171 - La technique, une invention humaine

172 - La technique, une invention humaine

173 - La technique, une invention humaine



LA TECHNIQUE EST-ELLE UNE CONTRE-NATURE ?

COURS PROFESSÉ PAR MICHEL NODÉ LANGLOIS
PROFESSEUR DE KHAGNE AU LYCÉE FERMAT

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>

philopsis

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Michel Nodé Langlois - Philopsis 2010

SOMMAIRE

INTRODUCTION	4
I. DU CARACTÈRE NATUREL DE LA TECHNIQUE.....	6
A. Technè <i>et</i> phusis.....	6
B. « L’art imite la nature ».....	11
C. Réinterprétations modernes du caractère naturel de l’art.....	15
II. POSSIBILITÉ D’UNE CONTRE-NATURE.....	23
A. La nature est-elle réductible au mécanisme ?.....	23
B. Le détournement technique des finalités naturelles.....	30
C. Régulation et dérégulation.....	36
III. ESSENCE OU ACCIDENT ?	42
A. Nécessité ou contingence ?	42
B. L’essence de la technique selon Heidegger.....	53
C. Technique et responsabilité	62

INTRODUCTION

Cette question est l'une de celles qu'ont suscitées les mises en garde écologiques de notre époque. Ce que Jean-Pierre Sérís appelle « l'écologisme », soit l'exploitation idéologique des connaissances acquises par cette science récente qu'est l'écologie, se présente parfois comme une mise en cause, pouvant aller jusqu'à la diabolisation, de la technique humaine, sous sa forme moderne, industrielle, du fait que celle-ci produit manifestement des effets qui paraissent virtuellement destructeurs du biotope humain, soit de l'environnement qui est la condition naturelle de la survie de l'espèce humaine. La technique moderne est alors dénoncée comme une contre-nature dévastatrice.

Une telle dénonciation prend évidemment le contre-pied de la glorification « prométhéenne », positiviste ou marxiste, du progrès technique, comme de ce dont l'humanité devrait attendre son salut, à l'exclusion de toutes les conceptions religieuses, c'est-à-dire censément phantasmatiques, de ce dernier.

En dehors de ses fondements scientifiques et de ses visées idéologiques, la critique contemporaine se réclame aussi souvent d'une justification philosophique trouvée dans certaines thèses de Heidegger. Celui-ci, dans sa conférence sur *La question de la technique* (1954), s'interroge non pas tant sur les effets de la technique moderne que sur son essence, et identifie celle-ci à « l'arraisonement (*Gestell*) », soit à une volonté humaine d'emprise totale sur l'étant, moyennant la mise en œuvre de l'intelligence technicienne armée des connaissances de la science moderne, et dont les effets dévastateurs de la société industrielle ne sont que des manifestations externes – le « danger (*Gefahr*) » étant pour Heidegger non pas avant tout que la planète soit complètement dévastée, mais que l'homme recouvert par sa propre technique, ne devienne incapable d'en penser l'essence, c'est-à-dire d'y reconnaître sa volonté d'arraisonement de l'étant.

Ces thèmes heideggériens sonnent comme un écho à une parole fameuse de Descartes, lequel en appelle, contre la pensée à ses yeux purement « spéculative », et par suite verbeuse et inutile, des Anciens et des médiévaux, à une philosophie « pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, 6^e partie). On peut bien voir dans ce texte l'expression d'une volonté d'arraisonement, puisque Descartes invite à accroître la capacité humaine

d'user de la nature par la compréhension rationnelle des causalités qui s'y exercent.

Certes, il est clair que Descartes n'envisageait pas un tel arraisonnement comme une source de la dévastation contre laquelle, trois siècles plus tard, Heidegger et les écologistes mettront en garde. Il le juge au contraire désirable non seulement « pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens en cette vie » (*ibid.*).

La question est alors de savoir, et l'histoire postérieure à Descartes interdit de l'ignorer, si une telle entreprise, humaniste avant tout, peut aboutir sans entraîner les effets pervers qui ont conduit à la dénoncer.

Malgré la précaution que prend Descartes en recourant à la préposition *comme*, afin de ne pas paraître mettre l'homme en position de dieu, on peut se dire qu'il n'est guère de maîtrise qui, lorsqu'elle cherche à s'imposer, puisse le faire sans susciter un *antagonisme*. Il est clair que l'appel cartésien aux progrès de la médecine et les espoirs qu'il met en eux s'inscrivent dans une lutte, sans doute aussi vieille que l'humanité elle-même, contre l'exposition aux maladies que lui impose sa relative faiblesse naturelle. Il s'agit bien en ce sens de *contrer* des effets malencontreux de la nature en l'homme, et de sortir vainqueur de l'affrontement, ou de vaincre certains obstacles aux « commodités » dont l'homme ne peut éviter de ressentir le besoin.

D'un autre côté, Descartes était l'héritier philosophique, entre autres, de Francis Bacon, qui avait dit ce qu'Engels redira trois siècles plus tard : « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant ». Autrement dit : on ne peut obtenir d'elle ce que l'on veut – visée de tout commandement – qu'en se soumettant à ses lois, celles-là même dont Descartes préconise la recherche et la connaissance afin de concourir au bien de l'humanité.

Si donc la condition de l'efficacité technique est l'obéissance aux lois de la nature, la dénonciation de la technique comme contre nature a quelque chose d'énigmatique : est-il possible qu'une soumission à la nature en vienne à contrarier la nature au point d'en compromettre la pérennité ? Peut-on seulement concevoir qu'il existe au sein de la nature quelque chose comme une contre-nature ?

I. DU CARACTÈRE NATUREL DE LA TECHNIQUE.

A. TECHNÈ ET PHUSIS.

a. Il y a une acception courante du terme de nature, relevée par John Stuart Mill, qui lui fait désigner l'ensemble des êtres matériels, c'est-à-dire l'univers physique, le cosmos. Si l'on entend par *être naturel* le fait d'appartenir à cet ensemble, il est clair que l'homme et ses produits en font partie, et on ne voit pas, de ce point de vue-là, quel sens on pourrait donner à l'idée d'une *contre-nature* en général, ni à une qualification de la technique à l'aide de cette idée : la technique humaine et ses œuvres font partie, comme le reste, de l'univers matériel ; c'est en son sein qu'elles existent et produisent. Si *être contre nature* est entendu comme le contraire d'*être naturel* pris en ce premier sens, alors il faut dire qu'il n'y a rien de contre nature, et le problème est d'emblée annulé.

On pourrait inférer la même chose de la deuxième acception du terme *nature* relevée par Stuart Mill, celle qui lui fait désigner tout ce qui existe dans l'univers matériel en dehors de l'homme, soit tout ce qui a existé avant son apparition et continue d'exister indépendamment de lui, soit la quasi-totalité du cosmos, et la pointe d'épingle que constitue la biosphère, c'est-à-dire l'*environnement* terrestre de l'humanité. Cette deuxième acception peut paraître arbitraire dans la mesure où elle revient à supposer que l'homme ne fait pas partie de la nature, alors que, comme espèce, il est apparu en elle suivant un processus semblable à celui qui y a fait apparaître les autres êtres naturels, et que, comme individu, il continue d'y *naître* selon des processus tout aussi naturels, et tout aussi semblables à ceux que l'on observe dans les autres espèces.

Par rapport à la première, cette deuxième acception a pour seul mérite de ne pas annuler le problème, car, comme dit Pascal, « les définitions sont très libres », et, d'un point de vue logique, rien n'empêche de distinguer *nominalement* l'homme et la nature afin de réfléchir sur leur rapport. Mais il est clair que cette distinction nominale ne peut rien dire de la nature d'un tel rapport : envisager l'homme comme l'*autre* de la nature, c'est sans doute concevoir entre eux une *opposition* au sens logique du terme, mais cela ne signifie et n'implique nullement que cette opposition doive ou puisse être pensée comme une *contrariété*, voire comme un *antagonisme*, soit comme une contrariété non seulement logique mais réelle – l'humain étant pensé non pas seulement comme *ce qui n'est pas* la nature, mais comme ce qui la *contrarie*.

En fait, cette deuxième acception doit surtout conduire à mettre en question ses présupposés, et à se demander s'il y a un sens et lequel à considérer l'homme comme l'*autre* de la nature, soit comme un être *a-*

naturel, et *a fortiori* s'il y a un sens à le considérer comme *anti-naturel* – non seulement comme l'*étranger* à la nature, mais comme son *ennemi*.

b. Plus instructive et plus féconde peut paraître la conception que se sont faite de la nature un certain nombre de penseurs grecs, telle qu'on la trouve par exemple dans une distinction héritée de la sophistique antique, la *trichotomie*.

Cette distinction a l'intérêt de ne pas relever d'un point de vue purement extérieur et *extensiviste* – la nature envisagée comme ensemble incluant ou non l'homme. Elle donne à entendre le terme de nature qualitativement, ou, comme on dit en logique, du point de vue de sa *compréhension* plutôt que de son extension.

Cette approche revient à envisager la nature (*phusis*) comme un certain mode de venue à l'être, ou, comme nous disons aussi, de *causalité*, à côté de ces deux autres formes que sont l'art (*technè*) et le hasard (*tuchè*).

Cette distinction n'était pas sans rapport avec l'intérêt qu'avaient pris les plus vieux penseurs de la Grèce – ceux que nous appelons les *présocratiques*, et parmi eux, plus précisément ceux que les grecs appelaient *physiologues* – pour le phénomène massif de la *provenance* des choses, ou, autrement dit, le *devenir*, le fait que certaines choses ou état des choses *adviennent* à partir d'autres, celles-là *différent* de celles-ci, et l'ensemble des choses ne demeurant jamais le *même*. Le devenir des choses fut pour ces Grecs un sujet majeur de cet *émerveillement* dans lequel Platon et Aristote voient l'origine de la philosophie. Il était tellement fascinant que certains, comme Héraclite, ont pensé que « tout change (*panta rhei*) » et que rien ne demeure.

Cet émerveillement donna naissance à la philosophie lorsqu'il prit la forme de l'une de ses deux questions majeures : *pourquoi ?*, c'est-à-dire : comment se fait-il que ceci arrive, et arrive à partir de cela, comment se fait-il que les choses deviennent, changent, ne demeurent pas les mêmes, et deviennent *telles* ? Cette question conduisit rapidement ceux qui se la posèrent à se demander à propos de ce qui arrive : *qu'est-ce que c'est ?*, et à chercher dans cette deuxième question le moyen de répondre à la première. Le premier accomplissement de ce mouvement de pensée a été l'œuvre de Platon, inspiré par Socrate.

La notion de nature, telle que les Grecs l'ont pensée, peut être comprise dans la perspective de ces deux questions fondamentales, qui sont en fait à l'origine des deux sens qu'elle a pris par la suite, en tant qu'elle désigne soit le caractère naturel d'un être, soit ce qu'on appelle sa nature propre, ou en d'autres termes son essence, lorsqu'il s'agit d'un être naturel.

La racine du mot *phusis* – *phu** – dénote avant tout l'idée de poussée, telle que la manifeste par exemple la croissance d'une plante (*phûtos*). En ce sens, les êtres dits naturels sont avant tout ceux qui *adviennent*, qui résultent d'un processus qui les amène à être comme le végétal à partir du sol.

Mais l'intérêt pour le devenir des choses conduisit aussi les penseurs à prendre conscience qu'elles n'adviennent pas toutes de la même façon. Il y

avait là un fait tout aussi massif et remarquable que le devenir en général, et c'est sans doute en apercevant ces différences que les penseurs ont été amenés à chercher pour la première fois des explications et à inventer quelque chose qui recevrait le nom de science, et d'abord à distinguer ce qui paraissait susceptible d'explication, et ce qui paraissait au contraire y échapper.

Les trois termes distingués par les Sophistes s'éclairent en fait mutuellement.

Car la *tuchè* s'oppose conjointement à la *phusis* et à la *technè*.

Il y a des événements que l'on appelle *fortuits* parce qu'ils se produisent de manière exceptionnelle et désordonnée, irrégulière, et contrastent en cela avec ceux qui se produisent de manière constante et régulière : par exemple, un conifère pousse en général verticalement, mais on en rencontre aussi dans les montagnes qui ont germé sous un rocher, lequel les a empêchés de pousser droit, et les a contraints de pousser d'abord à l'horizontale avant de se redresser. Ainsi, dira-t-on, tout conifère pousse droit, sauf accident fortuit. C'est ce contraste qui est à l'origine de la distinction entre *tuchè* et *phusis*. Ce dernier terme a servi à désigner ce qui se produit de manière ordonnée et régulière, et non pas au hasard, ni par conséquent, comme on dit, *par* hasard.

Il est clair qu'une telle distinction est impossible d'un point de vue purement extensiviste, car les événements fortuits se produisent au sein de l'ensemble des êtres naturels, comme lorsqu'un pin venant de germer rencontre l'obstacle d'un rocher qui n'est pour rien dans sa germination et n'en dépend aucunement.

Or la *technè* ne s'oppose pas moins à la *tuchè* que la *phusis*. Car l'art, au sens ancien du terme, produit lui aussi des effets de manière ordonnée et régulière : comme Kant le redira à propos des Beaux-Arts eux-mêmes, une œuvre d'art est en tant que telle tout autre chose qu'un produit du hasard, et c'est pour autant qu'elle peut comporter de la beauté ou une utilité. En outre, cette forme d'art que nous appelons la *technique* a souvent pour but de nous prémunir contre ce que nous appelons les *aléas* de l'existence, c'est-à-dire contre de possibles hasards fâcheux, comme de subir les intempéries si l'on n'a pas d'abri ou de vêtement pour s'en protéger.

L'art et la nature s'opposent donc conjointement au hasard par leur caractère de *régularité*, c'est-à-dire leur conformité à des règles : les « règles de l'art » qui commandent les pratiques *poiétiques* humaines, et les « lois de la nature » qui régissent les phénomènes naturels, et permettent de les expliquer. Comme dit Aristote, le naturel, c'est ce qui se produit « toujours ou le plus souvent (*aëi kai épi polu*) », et qui comme tel s'oppose au fortuit et peut, à la différence de ce dernier, faire l'objet d'une science.

c. Il y a pourtant lieu de distinguer la régularité naturelle et la régularité technique (au sens grec du terme).

Car on peut dire aussi que la *technè* s'oppose conjointement à la *phusis* et à la *tuchè*.

Il y a en effet un caractère commun aux deux dernières, que les Grecs ont dénommé *spontanéité*, soit le caractère de ce qui se produit *de soi-même* – en latin : *sua sponte*.

Le terme grec le plus général pour désigner le hasard est *automaton* – *tuchè* signifie plus spécialement la *chance*, éventuellement la malchance. *Automaton* signifie littéralement « ce qui se meut de soi-même », sens que conserve notre terme d'*automatisme*. Le fortuit est ainsi représenté comme la forme par excellence du spontané, lequel comporte souvent un aspect d'*inattendu*, que l'on rencontre aussi chez ceux à qui l'on prête un caractère dit « spontané » parce que leurs attitudes ou leurs réactions paraissent moins que d'autres dictées par les règles ordinaires et sont du coup plus imprévisibles.

Or les faits naturels qui ne se produisent pas au hasard sont sans doute plus attendus, du fait même de leur régularité, que les événements fortuits, mais ils ne sont pas moins spontanés qu'eux en ce sens que c'est d'eux-mêmes qu'ils se produisent, comme le grain qui germe lorsqu'il se trouve dans les conditions favorables de terrain, d'humidité, et d'ensoleillement.

La spontanéité commune au naturel et au fortuit est ce qui les oppose l'un et l'autre à l'artificiel.

Non pas qu'il n'y ait rien de spontané dans la production d'un artifice. Celui-ci en effet n'existerait pas si son producteur ne prenait l'*initiative* de le produire, tel Phidias entreprenant de sculpter son Zeus. Le produit (*ergon*) d'une *technè* ne vient à exister qu'à la condition que celui qui la possède décide de la mettre en œuvre.

Or il s'agit là d'une spontanéité autre que celle du naturel et du fortuit : car elle est inhérente au producteur, et non pas à son œuvre. Le produit artificiel – l'*artefact* – a ceci de propre, par opposition aux effets fortuits ou naturels, qu'il ne se produit pas de lui-même, ou, comme dit Aristote, que le principe de sa production se trouve *en dehors* de lui, et non pas *en lui*.

Ainsi l'être artificiel est celui dont le mouvement – c'est-à-dire sa genèse et tous les changements que celle-ci rend possibles – a son principe hors de lui-même. Par comparaison, on peut définir l'être naturel comme celui qui a en lui-même un principe de son mouvement, celui donc dont le devenir est commandé par un principe interne, dont le devenir est donc en ce sens spontané, mais d'une spontanéité qui s'oppose à celle du hasard par sa régularité, ou, comme dira Kant, par sa « légalité ».

Quant à la spontanéité externe qui se manifeste dans la mise en œuvre de la *technè*, elle consiste dans le caractère *volontaire* de cette mise en œuvre, pour autant que la production d'un artefact découle d'une *décision* humaine, et de la recherche elle-même volontaire des moyens pour le réaliser. L'être artificiel est celui dont le principe de devenir n'est pas d'abord en lui-même, mais d'abord dans la volonté et l'intelligence de son producteur humain. Et pour autant que cette production consiste toujours dans la mise en forme de certains matériaux, on jugera, comme s. Thomas s'inspirant d'Aristote, que la forme d'un être artificiel lui est *accidentelle*,

tandis que celles des êtres naturels leur sont *substantielles*, les constituent de l'intérieur d'elles-mêmes dans leur être propre.

Cette explicitation aristotélicienne de la trichotomie sophistique permet de comprendre l'articulation des deux sens du terme *nature*, dans son interprétation qualitative en compréhension.

Car un aspect majeur de la régularité naturelle consiste dans le fait que la nature est pour un être le principe d'un mouvement non seulement spontané, mais aussi propre et *spécifique* : c'est ainsi que, subissant les mêmes forces de pesanteur et de résistance, un caillou tombera au fond d'un seau d'eau, tandis qu'un liège flottera à sa surface. La nature de ces corps, au sens aristotélicien du terme, n'est pas leur unique principe de mouvement, puisque celui-ci est au contraire modifié par d'autres agents, mais elle est ce qui commande la manière propre à chacun de réagir à l'action de ces derniers, dont l'influence donne lieu à des effets opposés : tomber au fond ou rester à la surface. La nature peut donc être définie comme l'essence propre d'un être naturel en tant qu'elle commande de l'intérieur les mouvements qu'il est propre à exécuter de lui-même.

On peut alors réviser la distinction initiale à laquelle s'en tient Stuart Mill.

L'approche extensiviste se révèle insuffisante parce qu'elle revient à ignorer la différence qui existe entre les diverses manières d'appartenir à la nature au sens de : faire partie des êtres qui composent l'univers matériel. La notion de nature est alors purement équivoque, et, comme telle, inconsistante. Aristote, exploitant la sophistique, amène plutôt à faire une distinction entre ce qui arrive, comme nous disons, « dans la nature » – expression qui lui est étrangère –, et ce qui arrive « par nature (*phusei*) », c'est-à-dire ni par hasard ni par art.

Mais la deuxième acception retenue par Stuart Mill ne vaut pas mieux, parce qu'elle revient à vouloir concevoir la nature comme si l'homme n'en faisait pas partie. Or rien n'empêche de reconnaître que l'homme appartient à la nature en tant qu'il est avant tout un être naturel, et de définir le naturel comme ce qui existe non pas en dehors de l'homme – puisqu'il y a de la nature en lui –, mais indépendamment de la *volonté* humaine, homme compris, pour autant que tout en lui ne dépend pas de sa volonté, mais qu'au contraire celle-ci ne peut s'exercer que pour autant que l'homme en est naturellement capable, à la différence des autres espèces, ou, autrement dit, que l'exercice d'une volonté intelligente est ce qui constitue sa nature spécifique.

B. « L'ART IMITE LA NATURE »

a. Si l'on en croit Aristote, c'est la technicité de la *technè* qui a conduit les hommes à prendre conscience de la naturalité de la *phusis*.

La *technè* est en effet un savoir-faire qui diffère des savoir-faire empiriques antérieurs en ce qu'il est devenu conscient des règles qui lui permettent d'opérer efficacement à coup sûr. La *technè* est le savoir-faire dans laquelle le savoir a pris la forme d'une connaissance explicite, et non plus seulement d'une habitude : c'est en ce sens qu'Hippocrate a fait de la médecine un art en codifiant les premières règles d'après une classification des tempéraments et des maux.

C'est pourquoi Aristote voit dans la *technè* la première forme *intellectuelle* du savoir, celle dans laquelle « d'un grand nombre de notions empiriques naît un jugement universel concernant les cas semblables » (*Métaphysique*, I, 1). C'est en effet le propre de l'intellect que de connaître les notions universelles – les *concepts* –, quand la sensation et l'expérience ne donnent accès qu'au singulier ou au particulier.

Aristote juge en outre que cet accès à l'universel est ce qui a fait de la *technè* la première forme de la connaissance explicative, parce qu'une *règle de l'art* indique à la fois ce qu'il faut faire et pourquoi il faut le faire – les deux allant ensemble, parce que, sans la connaissance du pourquoi, on ne peut pas savoir qu'il *faut* : c'est en effet le pourquoi qui montre la nécessité, et, pour autant, c'est l'universel, car l'intérêt de ce dernier, c'est, selon Aristote, de « faire connaître le pourquoi et la cause » (*Seconds Analytiques*) – parce que c'est lui qui permet à un syllogisme d'être concluant, soit de montrer pourquoi sa conclusion est vraie.

Ainsi, dans et par la *technè*, l'homme acquiert non seulement un moyen de satisfaire ses besoins, mais aussi une connaissance explicative de sa propre efficacité causale, soit de sa capacité de produire les effets qu'il souhaite au sein de son milieu de vie – par exemple en construisant une *norria* pour irriguer un champ avec l'eau d'un cours d'eau situé en contrebas.

C'est pourquoi Aristote voit dans la *technè* le point de départ de l'invention de ces disciplines explicatives que nous appelons les *sciences de la nature*, et qu'il regroupait sous le nom de *physique*.

Car l'efficacité consciente de la *technè* comportait aussi la prise de conscience qu'elle est rendue possible par la préexistence de rapports de causalité antérieurs à elle, et dont l'homme devient capable d'user à ses propres fins : l'homme met en œuvre des causes naturelles dont il comprend qu'elles sont capables de produire l'effet qu'il attend, qu'il s'agisse de la force d'un cheval ou d'un bœuf pour tirer une charrue, ou de l'énergie cinétique d'une eau qui coule pour à la fois remplir et mouvoir des récipients articulés à une chaîne et à un jeu de poulies.

Marx redira que, dans toutes les activités productrices qui ont été les premières formes du travail humain, « l'homme joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de

s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie » (*Le capital*, 3^e section, ch.VII, I).

La *technè* peut à cet égard être définie en général comme l'efficacité ou la causalité naturelle devenue consciente d'elle-même.

b. La conscience des conditions de l'efficacité technique a permis notamment de concevoir la notion majeure qui a permis à son tour la constitution des sciences de la nature : celle de la *détermination causale*, autrement appelée *déterminisme*, en un sens faible et non absolutiste du terme. L'explication scientifique des phénomènes est rendue possible par le fait que la nature – ce qui existe par nature ou se produit naturellement – est un système de déterminations causales – ce qui n'implique pas de soi que tout y soit ainsi déterminé, dès lors qu'on admet qu'il s'y produit aussi des événements fortuits, et que c'est même la production de ces derniers qui permet par contraste d'identifier ce qui est naturel.

Aristote a le premier énoncé le principe de détermination sous une forme négative : « par nature, n'importe quoi ne peut ni produire ni subir n'importe quoi » (*Physique*, I, 5) – ce qui est une manière de formuler l'opposition entre la production naturelle et la production fortuite. La forme moderne du principe est : *mêmes causes, mêmes effets* – c'est-à-dire : il y a un rapport déterminé, et, pour autant, permanent, entre ce qui agit et ce qui résulte de l'action. Et lorsqu'on voit se produire autre chose que ce qu'on savait devoir attendre – par exemple que quelqu'un résiste à un virus qui en tue d'autres –, on en infère la présence d'une cause que l'on ignorait – par exemple un facteur immunitaire –, et on la cherche jusqu'à ce que sa découverte permette d'obtenir ce à quoi on ne réussissait pas – par exemple en mettant au point un vaccin à partir de la découverte du facteur immunitaire.

Ainsi c'est la détermination causale constitutive de l'ordre naturel des choses qui permet à la *technè* d'opérer efficacement. Les Stoïciens opposaient aux épicuriens que si, comme ces derniers le prétendaient, il n'y avait d'autre *natura rerum* qu'un hasard résultant de la rencontre aléatoire des atomes, alors les choses iraient au hasard, et l'art humain n'aurait aucune base pour asseoir son efficacité, ni non plus aucun moyen d'en comprendre théoriquement la possibilité. L'épicurisme comportait aux yeux des Stoïciens la contradiction de prétendre rendre compte de l'ordre *déterminé* des choses en le ramenant en théorie à une *indétermination* fondamentale. Ils retrouvaient par là la critique qu'Aristote adressait au *casualisme* de certains de ses prédécesseurs, tels Empédocle et Démocrite – le premier ramenant toute chose au mélange fortuit des quatre éléments, le second à la rencontre fortuite des atomes, idée que reprendra Épicure.

Dans un univers casualiste, aucune *technè* ne serait possible, car on ne voit pas ce qui rendrait possible l'obtention à *coup sûr* d'un certain résultat si le fond des choses n'était qu'un hasard. Sauf à admettre que l'efficacité technique est elle-même un hasard, tout autant que l'existence de l'ordre visible des choses – ce qui revient en fait à renoncer à toute possibilité

d'explication, et rend vaine la prétention du matérialisme atomiste à enseigner sinon que *tout s'explique*, du moins que *tout peut* (et en fait *doit*) *s'expliquer* sur la base d'une réduction de toute chose à la subsistance des atomes et à leur rencontre fortuite dans le vide infini. L'atomisme se présente comme une théorie explicative, mais son casualisme ruine la possibilité même d'une explication.

L'aristotélisme offre au contraire une réinterprétation de la trichotomie sophistique qui établit un rapport de subordination entre ses trois termes : car la *phusis* est ce qui rend possible d'une part la *tuchè* et d'autre part la *technè*.

C'est en effet la régularité causale naturelle qui permet l'efficacité technique : celle-ci n'existe que pour autant qu'il y a d'abord des *efficacités* naturelles à mettre en œuvre.

D'autre part, ce sont ces mêmes efficacités qui font que les êtres naturels produisent non seulement leurs effets naturels, mais aussi des effets *préternaturels*, lorsque plusieurs causes naturelles concourent *accidentellement* à produire un effet qui ne découlait de la nature d'aucune d'elles, par exemple : assommer un être vivant, pour un corps lourd en chute libre – une « tuile » !

La *phusis* apparaît ainsi comme le principe intérieur à chaque type d'être qui fait que son devenir est autre chose qu'un processus aléatoire, et qui contribue en premier et largement à le prémunir contre les aléas de l'existence, par exemple lorsqu'une proie possible fuit spontanément en apercevant son prédateur – telle la « brebis » de s. Thomas, qui reconnaît dans « le loup (...) son ennemi de nature ».

La *technè* ne fait à certains égards que prolonger cette sauvegarde naturelle qui fait que « chaque chose, comme le redit Spinoza, s'efforce autant qu'il est en soi de persévérer dans son être » (*Éthique*, III, 6). La *technè* renchérit sur la *phusis* lorsqu'il se trouve un être pour qui sa persévérance dans l'être est plus exposée que celle des autres aux aléas toujours possibles de l'existence physique.

c. Tel est le sens de la célèbre formule d'Aristote, qu'il faut citer complètement en évitant les traductions qui contribueraient à en affaiblir, voire à en effacer le sens profond : « d'un côté (*ta mén*), l'art mène à bien (*épiteléi*) ce que la nature n'est pas capable d'achever (*apergasasthai*), mais, d'un autre côté (*ta dé*), il l'imite (*mimèitai*) » (*Physique*, II, 8, 199a 15-17).

Faire dire au texte que la *technè* tantôt achève, tantôt imite, c'est manquer la pointe qui fait tout son intérêt. Le propos d'Aristote est en fait la première et antique prise de conscience de ce que Bacon et Engels – auteurs réputés « modernes » – rediront : c'est en imitant la nature que l'art lui fait faire ce qu'elle ne fait pas d'elle-même.

Il faut éviter en effet un contresens sur la notion aristotélicienne d'imitation (*mimèsis*).

Platon y avait recouru pour caractériser et déconsidérer l'art des artistes « imitateurs », c'est-à-dire ceux qui, à ses yeux, pratiquaient une culture de l'apparence qui ne pouvait manquer d'avoir pour effet une tromperie, une *illusion* : ses cibles étaient la peinture illusionniste – en *trompe-l'œil* –, et la poésie dramatique, qui rend inapparente la fiction littéraire au moyen d'une *mise en scène* dans laquelle l'illusionniste – l'auteur – n'apparaît pas.

On pourrait dire à cet égard que Platon voyait dans l'art des artistes une sorte de contre-nature, parce que, à la différence de celui des artisans, il se situe « au troisième degré par rapport à la vérité » : le *technitès* produit par exemple un vrai lit, conforme à l'*idée* du lit, tandis que le peintre n'en *reproduit* que l'apparence, et ne peut que faire croire à la présence d'un objet qui n'est pas réellement là. Il y a pour Platon dans l'art de certains artistes une exténuation du rapport à la vérité, qui le rend inévitablement fallacieux, et, pour autant, moralement condamnable : il n'est pas absolument dépourvu de tout rapport à la vérité, c'est-à-dire à la *phusis* de la chose qu'il met en scène, mais ce qui est en lui contre nature, c'est qu'il instaure un rapport faux au vrai, ce qui est pire que de simplement se tromper. D'où l'exigence que l'art se conforme aux règles morales, et non seulement techniques.

Or lorsque Platon juge non seulement l'art imitatif, mais dans les mêmes termes et pour les mêmes raisons, la sophistique, il dénie à celle-ci autant qu'à celui-là le titre de *technè*, car il ne peut y avoir de véritable compétence dans une pratique qui ne cultive que l'apparence et se trouve incapable de faire connaître la vérité de ce dont elle traite. Ce n'est donc pas la *technè* véritable qui est contre nature, c'est la *contrefaçon* de *technè* que constitue le soi-disant art des artistes imitateurs, ou la prétendue *mégale technè* que les Sophistes se flattent d'enseigner sans rien savoir, voire en prétendant qu'il n'y a rien à savoir en ce qui concerne l'objet de leurs discours : la justice. C'est le thème central du *Gorgias*.

Par-delà la thèse critique de Platon, celle d'Aristote signifie avant tout que c'est bien le propre de la *technè*, et de tout art, y compris celui des artistes, que d'imiter la nature, mais qu'il y a une forme d'imitation qui est autre chose que la simple reproduction fallacieuse d'apparences superficielles.

Imiter, c'est *faire comme*, mais si *faire comme la nature* signifiait pour la *technè* faire *ce que* la nature fait déjà, l'art ne serait, comme le redira Hegel, qu'un « double inutile », ce qu'il n'a jamais été. C'est ainsi par exemple qu'une *imagerie* – photographique ou picturale – peut servir à faire voir et par là connaître ce qu'on ne peut pas voir directement – auquel cas le recours à l'image perd son intérêt –, mais l'intérêt esthétique que l'on peut trouver à la peinture tient précisément à ce qu'elle est autre chose qu'une imagerie : dans les deux cas, la *technè* offre une *suppléance*, mais celle-ci n'est en aucun cas une *doublure*.

Le rapport mimétique ne consiste pas ici dans une similitude de surface, mais dans une conformité en profondeur des processus producteurs,

soit ce que les modernes appelleront la conformité des procédés techniques aux lois de la nature, qui commandent la production régulière des effets dans l'univers matériel : c'est ainsi que « à moins d'empêchement, on produit chaque chose comme il est naturel de le faire (*hôs péphuké*). (...) Par exemple, si une maison était de ces choses qui adviennent par nature, elle adviendrait comme c'est le cas en réalité sous l'effet de l'art. Et si les êtres naturels advenaient non seulement par nature, mais par art, ils adviendraient de la même façon que par nature » (*ibid.*, 10-15).

La solidité et la stabilité de la maison dépend de la logique avec laquelle elle est construite, pour autant que celle-ci répond aux conditions imposées par la nature. Aristote se contente de souligner que sa construction trouve sa règle dans les propriétés des corps, qui font que les *lourds* ont leur « lieu naturel » en bas – c'est-à-dire au plus près du centre de la Terre, et les *légers* en haut : aussi utilise-t-on des matériaux lourds pour les fondations, et des légers pour la toiture. L'exemple et le commentaire d'Aristote peuvent paraître rudimentaires, mais il faut bien avouer que l'adaptation, aujourd'hui, des édifices aux lois de la sismologie répond au même principe : en recourant à des matériaux élastiques, et à des systèmes de *jeu* entre les parties d'un bâtiment, on fait en sorte que, tel le roseau de La Fontaine, il « plie mais ne rompt pas » – la souplesse aussi est un gage de résistance et de pérennité, et souvent plus que la raideur.

C. RÉINTERPRÉTATIONS MODERNES DU CARACTÈRE NATUREL DE L'ART

a. Descartes, malgré toutes ses précautions, passe aux yeux de sa postérité pour un anti-aristotélicien, notamment dans le domaine de la physique. Celle d'Aristote était considérée de plus en plus, depuis le siècle précédent (celui du chanoine polonais Nicolas Copernic – 1473-1543), comme surannée, voire arriérée – au XX^{ème} siècle, Léon Brunschvicg dira encore qu'elle correspond à « l'âge mental d'un enfant de huit ans », malgré sa réhabilitation, entre-temps, par Leibniz, Kant, Hegel, et celle qu'était en train d'opérer la physique contemporaine.

En fait, la physique cartésienne se présente avant tout comme un prolongement de la thèse d'Aristote sur la similitude entre l'art et la nature.

Aristote n'avait pas seulement conçu l'idée générale que la *technè* a été le préalable qui a rendu possible l'invention des sciences théoriques. Il a en outre illustré cette transition en écrivant lui-même une *Mécanique*, c'est-à-dire un traité de la construction des machines.

Le mot grec *mèchanè*, comme son équivalent latin *machina*, sert à désigner les artifices mécaniques tels que les machines de guerre ou de théâtre (d'où le *deus ex machina*), mais il connote aussi l'idée de *ruse*, comme notre terme *machination*.

Une manière d'imiter la nature pour lui faire faire ce qu'elle ne fait pas d'elle-même consiste en effet à ruser avec elle en se donnant l'air de contrevenir à ses lois : « c'est le cas par exemple là où le petit l'emporte sur

le grand, ou quand une petite force met en mouvement de grandes masses, et presque dans tous les cas où nous parlons de problèmes mécaniques » (*op. cit.*, 847a 22-24).

Au début de sa *2ème Méditation*, Descartes illustre sa propre démarche métaphysique en citant le mot d'Archimède qui, selon une tradition, « pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré ». C'était une allusion évidemment hyperbolique à la théorie qui explique le fonctionnement d'un levier, lequel permet de soulever des masses avec beaucoup moins de force qu'il n'en faudrait pour les soulever directement, parce que le bras de levier démultiplie la force en proportion de sa longueur, et à la condition bien évidemment qu'il soit suffisamment résistant. (C'est le principe du décapsuleur, qui évite de se casser les ongles quand on veut se servir une bière, ou du tremplin des acrobates de cirque).

La ruse mécanique se présente ici comme une réorientation de forces naturelles par l'invention d'un dispositif. Celle-ci a peut-être résulté à l'origine d'un heureux hasard, mais, quoi qu'il en soit, il a fallu que son bénéficiaire en comprenne le sens, c'est-à-dire avant tout la possibilité de le réemployer à son profit, longtemps avant de connaître les propriétés physiques qui le rendaient possible.

Le levier n'avait, pas plus que la roue, de modèle naturel, si l'on veut entendre par là quelque chose qu'il aurait suffi de regarder pour le reproduire. En revanche un tel dispositif – traditionnellement dénommé *machine simple*, ainsi que d'autres mécanismes tels que la poulie ou le plan incliné – pouvait servir de modèle pour la compréhension du fonctionnement de certains dispositifs naturels qui lui préexistaient : ce n'est pas par hasard que l'on parle d'un *bras de levier*, car notre avant-bras a la structure d'un levier, même si son fonctionnement est à certains égards inverse, moyennant la force des muscles du bras (biceps et triceps), qui s'exercent tout près du point d'appui, comme dans une baliste.

La pensée moderne a recouru au terme *mécanique* pour désigner un type de causalité qui s'exerce aussi bien dans la nature que dans l'art, parce que la construction et le fonctionnement des machines en donne l'illustration la plus claire, qu'il s'agisse de celles que connaissait l'Antiquité, ou de ces perfectionnements que furent par la suite l'invention, par exemple, de l'horloge, du métier à tisser, ou de la machine à vapeur.

La machine est un bon modèle de compréhension de la causalité, parce qu'elle donne à voir clairement qu'est-ce qui, dans son fonctionnement, dépend de quoi : les pièces d'une machine sont agencées de telle sorte qu'elles se mettent en mouvement les unes les autres, jusqu'à la production de leur effet ultime – depuis par exemple le chauffage de la chaudière jusqu'à la rotation des roues par l'intermédiaire des pistons et des bielles.

Telle que la machine antique ou classique la donne à voir, la causalité mécanique est donc un lien de dépendance entre des éléments qui composent une série ordonnée telle que le mouvement de l'un entraîne le

mouvement d'un autre, sans réversibilité : c'est l'ordre selon lequel un mouvement *s'ensuit* d'un autre.

Aristote notait que ses prédécesseurs avaient adopté un point de vue inspiré par ce modèle dans leur explication de la nature, ce pourquoi on les a couramment dénommés *mécanistes* ou *mécanicistes* : « à propos de la génération, ils examinent les causes essentiellement de façon à déterminer quelle chose se produit après quelle autre, d'après quelles actions ou quels effets immédiats, et ainsi toujours à la suite » (*Physique*, II, 7, 198a 33-35).

Rapproché de la *Mécanique*, ce texte indique clairement que, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, l'aristotélisme n'a nullement ignoré la causalité mécanique en général, ni son application dans les sciences de la nature. Même s'il a cherché à aller plus loin que ses prédécesseurs, il a fait une place à la manière dont ils cherchaient à expliquer les processus naturels, et il a le premier conçu la causalité mécanique comme celle qui s'exerce selon l'ordre chronologique : l'effet suit sa cause autant qu'il s'ensuit d'elle.

Comprise d'après le modèle explicatif qu'est la machine humaine, la nature peut ainsi, selon Kant, être considérée comme un *mécanisme* : « On peut dénommer toute nécessité des faits se déroulant dans le temps d'après les lois naturelles de la causalité un mécanisme de la nature » (*Critique de la Raison pratique*, Explication de l'analytique). L'explication d'un phénomène naturel consiste alors à montrer quels mécanismes le produisent, de façon tout aussi nécessaire et intelligible que le fonctionnement d'une machine produit son résultat. Cela revient à voir dans tout fait naturel l'effet d'une cause chronologiquement antécédente : « Tout ce qui arrive présuppose un état antérieur, auquel il succède conformément à une règle » (*Critique de la Raison pure*, seconde Analogie de l'expérience).

b. Cette compréhension mécaniste de la nature est celle qui s'est imposée dans la science classique, dont Galilée (1564-1642) est reconnu comme l'initiateur par ses méthodes de recherche et d'expérimentation (les billes sur le plan incliné...). Newton (1643-1727) a donné à la mécanique classique sa première forme synthétique dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* (1686), qui expose la théorie de la gravitation universelle.

Descartes (1696-1650) avait formulé les principes de ce qui s'appelait en son temps la *nouvelle physique*.

Le modèle mécanique, emprunté aux artifices techniques inventés par les hommes, s'impose à lui comme un moyen de faciliter l'explication scientifique, parce que c'est lui qui permet de comprendre les êtres naturels « aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans » (*Discours*, 6^e partie).

En effet, le fonctionnement d'un mécanisme, ou d'une machine, consiste essentiellement en un *déplacement* que ses parties s'impriment les unes aux autres, par exemple lorsqu'un pédalier entraîne une roue de bicyclette par l'intermédiaire d'une chaîne. Prendre la machine pour modèle

explicatif revient donc à expliquer tous les changements observables dans un corps ou un ensemble de corps par le déplacement dans l'espace de leurs parties.

Il y a là pour l'explication scientifique une facilité, parce que le mouvement dans l'espace est le plus facilement identifiable, et qu'en outre il se prête à une représentation géométrique. Sur ce point, il y a bien une opposition de Descartes à la physique aristotélicienne, selon qui le déplacement n'était qu'une des formes du mouvement naturel, à côté des autres qu'étaient pour elle la *génération* (changement *substantiel*), l'*accroissement* (changement *quantitatif*), et l'*altération* (changement *qualitatif*). Descartes pense que la nouvelle physique devra son succès peut-être avant tout à la simplification de sa conception du mouvement naturel : « Je n'en connais aucun que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des géomètres, qui fait que les corps passent d'un lieu en un autre, et occupent successivement tous les espaces qui sont entre eux » (*Traité du monde*, VII – publié en 1664). Les *Principes de la philosophie* affirmaient déjà que « le mouvement selon la vérité (...) est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres » (II, 25). Descartes souligne que cette acception scientifique du mouvement a l'avantage de correspondre à ce qu'on entend ordinairement par *se mouvoir*.

C'est pourquoi il pense que la science naturelle doit consister essentiellement à expliquer les phénomènes « par figure et mouvement » (Pascal, *Pensées*), c'est-à-dire en en produisant ce que nous appelons aujourd'hui une *modélisation géométrique*. Galilée avait affirmé que le « vaste livre » de la nature « est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles, et autres figures géométriques, sans lesquels il est impossible d'en comprendre un mot, sans lesquels on erre vainement en un labyrinthe obscur » (*L'essayeur*). Sous sa forme moderne, la science de la nature se présente avant tout comme une application des mathématiques aux phénomènes, afin de rendre ceux-ci intelligibles. C'était là généraliser une méthode d'explication déjà utilisée dans l'Antiquité, notamment par Archimède (287-212).

Modèle mécanique et géométrie sont donc les ingrédients majeurs de la science naturelle.

Sous cet aspect, et malgré les simplifications qu'il lui impose par ailleurs, le cartésianisme est dans le droit fil de la physique aristotélicienne. Descartes réédite en effet l'affirmation de l'identité essentielle des processus d'efficience physique et d'efficience technique : « Il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles ; car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits » (*Principes de la philosophie*, IV, § 203).

Une horloge n'est certes pas un objet naturel. Mais c'est ce qu'il y a de naturel en elle qui lui permet de marcher et d'accomplir sa fonction : le mouvement des aiguilles est entraîné par la tension causée par le ressort ou les poids, régulé par l'oscillation du pendule, transmis par les divers rouages en fonction du rapport géométrique entre leurs tailles respectives, etc. Tous ces éléments résultent déjà de l'art humain, mais ce qui fait qu'ils produisent leur effet n'en dépend pas.

C'est pourquoi le produit artificiel est « avec cela », c'est-à-dire en tant même qu'artifice efficace, naturel. Autrement dit : il est vain de chercher une opposition entre le naturel et l'artificiel. Cela ne revient nullement à les confondre, mais distinction logique – ici celle du naturel et du volontaire – n'implique pas de soi contrariété ni antagonisme. La *technè* est bien un *autre* de la *phusis* – et pas le seul. Mais il s'avère que la première n'est vraiment elle-même qu'à la condition de ne pas aller à l'encontre de la seconde.

Or c'est précisément ce qui apparaît impossible du point de vue mécanique qui est celui, tout à la fois, de la technologie des machines et, depuis les Temps Modernes, de la science physique. Ainsi, sauf à disposer d'un levier, on ne saurait soulever un corps sans exercer sur lui une force supérieure à son poids, et la longueur du bras de levier imposera elle aussi la quantité minimale de force qu'il faudra exercer à son extrémité. Aller contre la nature ici, ce serait exercer une force moindre que celle qui est nécessaire, mais, alors, le corps restera en place et aucun effet technique n'aura été produit. Et dans le cas contraire, l'effet aura été produit, ainsi que le voulait Aristote, « comme la nature l'aurait produit », s'il n'y avait eu à *suppléer* la spontanéité naturelle par la spontanéité volontaire de l'art.

Tout au plus y aurait-il à se demander s'il n'y a pas une forme de *technè* dans laquelle la conformité à la nature peut devenir indifférente. Même si on n'en tire pas, comme parfois chez Platon, une péjoration de l'art des artistes, il est clair que ce dernier est producteur de fictions aussi contre nature que les trois têtes de Cerbère.

C'est ici que la distinction moderne entre *art* et *technique* trouve un intérêt. Il y a lieu en effet de se demander ce que peut signifier une exigence de conformité à la nature dans la production artistique : c'est la question d'Aristote dans sa *Poétique*, qui revient à se demander si l'art des artistes est une *technè* au même titre et dans le même sens que la construction des machines. Or ce qui leur permet de produire des fictions contre nature, c'est que leur art n'est pas une *technè* opératoire à but d'efficacité pratique : ils peuvent donc se soustraire aux conditions de celle-ci, alors que cela condamnerait à l'échec toute *technè* d'ordre utilitaire. C'est à cette dernière qu'est réservé, en son sens moderne, le nom de *technique*. Même si l'art des artistes n'est pas exclusif de toute technicité, on admet volontiers qu'il ne s'y réduit pas.

La possibilité d'une contre-nature artistique peut dès lors apparaître comme la vérification *a contrario* de l'impossibilité d'une contre-nature

technique, cette dernière expression pouvant être considérée comme une contradiction dans les termes.

c. La réinterprétation cartésienne – mécaniste – du caractère intrinsèquement naturel de l'activité technique a reçu un prolongement dans la critique kantienne.

Kant reprend à son compte des distinctions opérées par la philosophie grecque, tout en modifiant la signification que la tradition en avait retenue.

Au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote classait les activités humaines en distinguant d'abord celles qui relèvent de la *théôria* et celles qui relèvent de la *praxis*. Les premières sont les activités cognitives et plus généralement contemplatives. Elles s'opposent aux secondes par leur caractère *immanent* et non *transitif*, c'est-à-dire par le fait qu'elles s'exercent tout entières à l'intérieur du sujet connaissant, sans produire d'effets extérieurs à lui.

Aristote distingue en outre deux sortes d'activités pratiques, soient deux formes de transitivité. Il y a en effet des actions qui ont pour effet la production d'une œuvre (*ergon*) distincte de son producteur : ce type d'action transitive est dénommé *poièsis*. Mais il y a aussi des actions transitives qui produisent des effets extérieurs qui ne sont pas des œuvres, comme de parler à quelqu'un ou d'élever un enfant. Cette deuxième catégorie reçoit le nom de *praxis*, mais en un sens spécifique et restreint, et non plus générique.

Les activités immanentes sont le domaine où s'acquièrent et s'exercent les vertus dites *théorétiques*, c'est-à-dire les compétences intellectuelles d'ordre théorique – chez Aristote : l'intelligence (*noûs*), la science (*épistèmè*) et la *sophia*.

Les activités transitives sont le domaine des vertus dites *pratiques* ou *morales*, telles que la tempérance ou le courage, mais aussi de deux vertus intellectuelles : la *technè*, qui rectifie toutes les formes de la *poièsis*, et la prudence (*phronèsis*), qui rectifie les choix pratiques en général, en s'appuyant sur les vertus morales. La prudence a pour fonction de déterminer toutes les décisions qui ne relèvent pas de l'application d'une règle technique, mais aussi les décisions de mettre ou non en œuvre les techniques dont on dispose – par exemple : est-il opportun de construire un pont à tel endroit, ou de se doter de réacteurs nucléaires de la nouvelle génération ?

Kant a repris la division principale des activités humaines en théoriques et pratiques, et aussi la distinction entre *poièsis* et *praxis* au sens restreint. Mais il a redistribué ces catégories d'une manière qui pouvait paraître à première vue paradoxale.

Il distingue en effet, par exemple dans la deuxième Introduction à sa *Critique de la faculté de juger*, « l'éthico-pratique (*moralisch-praktisch*) » et le « technico-pratique (*teknisch-praktisch*) ».

Cette distinction vient de ce que, selon lui, « il n'y a que deux sortes de concepts, qui permettent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets, à savoir les *concepts de la nature* et le *concept de la liberté* » (*loc. cit.*, I).

Cela signifie, dans un style bien kantien, qu'il y a deux manières de montrer comment un effet peut être produit, c'est-à-dire de l'expliquer : il peut être expliqué soit comme fait de nature, soit comme acte de liberté.

On retrouve ici la distinction opérée par Aristote à partir de la trichotomie sophistique entre ce qui arrive par *nature* et ce qui arrive par *volonté*. Seul le hasard est laissé de côté parce qu'il s'agit ici de distinguer des formes de causalités explicatives, tandis que le hasard est plutôt de l'ordre de l'inexplicable.

Cette distinction prend toutefois chez Kant la forme d'une opposition.

Car les explications qui relèvent du concept de nature consistent toujours à montrer comment chaque effet résulte *nécessairement* de ses causes, telle la congélation de l'eau à un certain degré de son refroidissement. À l'opposé de cette nécessité naturelle, un effet de la liberté se définit essentiellement par sa *contingence* : un acte peut être dit libre, et d'abord le choix volontaire qui en a décidé, dans la seule mesure où son opposé était possible, à savoir soit un acte différent, soit l'abstention de tout acte : on ne peut faire d'omelette sans casser des œufs, mais s'il en faut six et qu'on a une boîte de douze, aucun de ceux-ci ne sera nécessairement cassé, mais seulement parce qu'on l'aura choisi.

La liberté apparaît ainsi à Kant comme une forme de causalité contraire à la causalité naturelle, puisque productrice d'effets contingents quand la nature ne produit que des effets nécessaires. Disposer d'une volonté libre, c'est pouvoir produire des effets essentiellement autres que ceux qui sont régis par les lois naturelles, ou, en d'autres termes, pouvoir produire des effets indépendamment des lois de la nature.

Cela permet de comprendre la définition kantienne de l'*éthico-pratique*, et son opposition au *technico-pratique*. Le terme *pratique* indique, comme chez les Grecs, qu'il s'agit dans les deux cas d'activités qui relèvent de la volonté humaine. Mais, selon Kant, seul l'éthico-pratique relève du concept de liberté, c'est-à-dire du concept d'une libre volonté.

En effet, dans ce domaine, les lois qui régissent les effets de la liberté ne sont pas les lois naturelles, mais les lois morales, et celles-ci commandent avant tout à la volonté de déterminer l'action en toute indépendance par rapport aux lois naturelles – au *déterminisme* de la nature –, et éventuellement à leur encontre : l'impératif moral commande par exemple de ne tenir aucun compte des inclinations sensuelles et affectives qui sont liées à l'animalité de l'homme, c'est-à-dire de ce par quoi il appartient à la nature comme d'autres espèces. La répression des inclinations « pathologiques » est pour Kant essentielle à la moralité. C'est pour lui la seule manière pour la volonté libre de ne pas se faire l'esclave d'une loi qui n'est pas la sienne mais celle de la nature, et de n'obéir qu'à sa propre loi, soit d'être *autonome* plutôt qu'*hétéronome*.

En revanche, l'action technique peut bien être considérée comme volontaire, ainsi que le pensaient les Grecs, mais elle ne peut constituer qu'une hétéronomie de la volonté, dès lors qu'elle consiste essentiellement à obéir à la nature, à agir selon ses lois, pour en user efficacement.

C'est pourquoi Kant juge, paradoxalement, que la technique ne relève pas à proprement parler de la philosophie *pratique*, mais de la philosophie *théorique*, pour autant que ce sont les mêmes lois, naturelles, qui commandent l'efficacité technique autant que l'efficacité naturelle, et que la philosophie pratique a pour objet de déterminer les lois d'après laquelle une liberté doit produire ses effets : « Toutes les règles technico-pratiques (...) doivent nécessairement, en tant que leurs principes reposent sur des concepts, n'être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique » (*ibid.*).

Ainsi, la *technologie* doit, du point de vue de Kant, être considérée comme une partie de la science de la nature, et on voit mal dès lors comment la technique pourrait être considérée comme une contre-nature, ni comment cette qualification pourrait servir à la discréditer moralement. Au contraire, la connaissance des moyens susceptibles de produire efficacement, parce que naturellement, un certain résultat doit être considérée comme moralement neutre, puisque aussi étrangère que la nature à la sphère de la liberté et de la responsabilité morale.

Toujours du point de vue kantien, ce n'est pas la technique, mais plutôt la morale qui peut apparaître comme une contre-nature, dans la mesure où elle impose à la volonté une exigence d'autonomie qui va à l'encontre de la situation hétéronomique où elle se trouve du fait qu'elle appartient à un être naturel, soumis non seulement à la loi morale, mais avant tout aux lois de l'existence naturelle, qu'il comprend et met en œuvre techniquement.

II. POSSIBILITÉ D'UNE CONTRE-NATURE

A. LA NATURE EST-ELLE RÉDUCTIBLE AU MÉCANISME ?

a. C'est la postulation de cette réductibilité qui a conduit à l'affirmation qu'il ne peut y avoir de technique contre nature. Or la réduction en question pose un problème si on la confronte à la trichotomie sophistique.

Il est clair en effet qu'elle efface la distinction que faisait celle-ci entre le naturel ou le technique d'une part, et le fortuit d'autre part. Car du point de vue mécanique, rien ne permet d'opposer les deux. Selon une définition classique du hasard, tenue pour moderne et attribuée à Cournot, mais déjà présente implicitement dans la *Physique* d'Aristote, et explicitement dans la *Somme contre les gentils* de Thomas d'Aquin, un hasard se produit lorsque des causes indépendantes interfèrent sans qu'aucune cause ne commande cette interférence. Or les processus naturels et artificiels que la trichotomie, et Aristote après elle, opposent aux effets fortuits sont tous des interférences de causes mécaniques qui concourent à la production d'un certain résultat : la collision entre deux véhicules à un carrefour ne résulte pas moins mécaniquement de ses causes que le fonctionnement du moteur, ou l'expulsion du sang par le cœur et sa circulation dans l'organisme, connue depuis Harvey (1578-1637).

Il y aurait donc une rançon onéreuse du point de vue théorique à la simplification mécaniciste de la physique, comme n'ont pas manqué de le souligner Leibniz et Kant, en dépit de la réforme cartésienne.

Aristote en avait eu conscience, et cela explique la critique réfutative qu'il dirigea contre certains de ses devanciers, ceux qui déjà, tels Démocrite et Empédocle, ne reconnaissaient d'autre cause que la cause tout à la fois matérielle et mécanique, c'est-à-dire posaient en principe que tout changement dans l'univers matériel ne consiste en dernière instance qu'en des déplacements de parties corporelles, auxquels ils peuvent par conséquent être réduits.

Ce postulat de base avait pour conséquence logique que tous les effets complexes à l'intérieur de la nature devaient être considérés comme des rencontres de causes matérielles qui, du point de vue mécanique, ne pouvaient paraître que fortuites : il n'y a en effet pas d'explication purement mécanique à une coordination de causes mécaniques, laquelle requiert une organisation des causes qui est tout autre chose qu'une séquence causale dans laquelle l'ultérieur résulte mécaniquement de l'antérieur.

C'est ainsi que Démocrite (*floruit* 420 ?) ramenait toute chose au tourbillon primordial des atomes et à leur rencontre aléatoire. Épicure lui a repris son principe, non sans juger nécessaire de le rectifier. Il substitue au

mouvement tourbillonnaire, trop aléatoire (!), un mouvement rectilinéaire dans le vide infini – mouvement dénommé *chute*, bien qu'il n'y ait aucune direction déterminable dans une telle perspective cosmologique, ni aucun centre d'attraction assignable. Mais comme dès lors la rencontre des atomes est impensable, il imagine, au moins chez certains d'entre eux, une infime *déclinaison* de leur course – le *clinamen* de Lucrèce –, déviation tout aussi peu explicable que le tourbillon démocritéen, mais nécessaire pour concevoir que les atomes ne continuent pas de tomber parallèlement, et puissent en venir à s'accrocher ou à se repousser.

Dans cette perspective, toute composition et tout ordre dans l'univers matériel se ramène en dernière instance à un hasard primordial – ce dans quoi l'épicurisme voyait l'avantage, sans nier l'existence des dieux, d'éliminer les idées de création et de providence divine, et de couper court à toute crainte à leur égard, autant qu'à l'égard de la mort qui, selon Épicure « n'est rien pour nous », puisque nous ne sommes qu'un agrégat accidentel d'atomes et que notre unité ainsi que la conscience que nous en avons n'ont rien de substantiel. Substantiellement, il n'y a aucune différence assignable ici entre nos atomes à l'état composé – notre organisme – et nos atomes à l'état séparé.

Empédocle (*floruit* 445 ?) n'était pas atomiste, mais il professa 24 siècles avant Darwin et 25 siècles avant Monod quelque chose qui ressemble fort au néodarwinisme – lequel ne devrait pas, de ce point de vue, être considéré comme une *avancée* scientifique : « Les parties des animaux résultent du hasard. Par exemple, si les dents de devant poussent tranchantes et propres à déchirer, tandis que les molaires sont plates et aptes à broyer la nourriture, c'est l'effet de causes nécessaires, car cela ne se produit pas dans ce but, mais résulte d'un concours de causes ; de même pour toutes les autres parties où l'on croit reconnaître une finalité. Les êtres dont toutes les parties s'assemblent comme si le résultat avait été intentionnellement voulu survivent, le hasard les ayant convenablement constitués ; les autres ont péri et périssent, comme les bovins à face d'homme d'Empédocle » (Aristote, *Physique*, II, 4, 196a 23-32).

C'était déjà le principe de la sélection dite naturelle sur la base de mutations aléatoires, et de leur adaptation fortuite au milieu dans lequel elles apparaissent. La *nécessité* que mentionne Empédocle n'est autre que celle de la causalité mécanique. Mais il apparaît du même coup que, loin de suffire à l'explication des phénomènes physiques, cette absolutisation du mécanisme les rend inexplicables puisqu'elle les ramène fondamentalement à du hasard, c'est-à-dire les traite comme *contingents* et non pas comme nécessaires.

b. On comprend alors la prise de distance critique d'Aristote à l'égard de cette conception mécaniciste de la nature.

La réduction du naturel à un hasard primordial ne poserait pas de problème si elle ne consistait pas à donner le même statut aux *cas*

accidentels, exceptionnels et imprévisibles, et aux phénomènes les plus réguliers et, pour autant, les plus prévisibles.

L'*aléatoire* se présente en effet avant tout comme désordonné. Or le mécanisme se condamne lui-même à ne voir que des fruits du hasard dans les phénomènes massifs d'*organisation* partout présents dans le cosmos, depuis les structures atomiques et moléculaires, jusqu'aux plus hauts degrés de complexité atteints par les êtres vivants et conscients.

C'est pourquoi Aristote, voyant que la causalité mécanique ne suffirait pas à expliquer de tels phénomènes, et ne voulant pas tomber dans la contradiction de traiter le plus régulier comme s'il était inexplicable, avait jugé nécessaire de faire place dans la théorie physique à d'autres formes de causalité que le mécanisme.

Il ne s'agissait d'aucune manière de nier l'existence de ce dernier, et encore moins de nier la possibilité et la réalité des effets fortuits qu'il entraîne inévitablement : Thomas d'Aquin redira qu'ils sont inévitables dès lors qu'il existe plusieurs causes substantiellement distinctes, telles que l'efficacité de chacune ne dépende pas toujours de celle des autres.

En revanche, là où le concours de telles causes se présente non pas comme aléatoire, mais comme régulé, éventuellement à un haut degré de complexité et de précision – comme c'est le cas dans les organismes –, il convient de reconnaître à un tel phénomène une cause propre, irréductible aux causes mécaniques dont elle commande le concours.

C'est ici que le modèle de la *technè* avait pour Aristote toute son importance. Car toute *technè* est une mise en œuvre de mécanismes préexistant naturellement. Mais cette mise en œuvre consiste toujours à les organiser, c'est-à-dire à les coordonner en vue de la production d'un certain résultat, d'une certaine *fin* : toute production techniquement réglée est essentiellement *téléologique*.

Une fois acquise la conscience du caractère fondamentalement naturel de la *technè*, en tant qu'elle imite la nature, il était logique de reconnaître dans la nature des formes de causalité analogues à celles qui permettent à la *technè* d'avoir son efficacité, moyennant le recours aux efficacités naturelles.

Voir que cette efficacité est rendue possible par la coordination intelligente des mécanismes, c'était reconnaître qu'elle tient moins à l'efficacité de chacun qu'à la *forme*, c'est-à-dire à la structure suivant laquelle ils sont organisés : c'est cette structure qui constitue l'*idée* que le constructeur d'un artefact a, comme dit Marx, « dans sa tête » (*loc. cit.*), quand il en conçoit le plan. Toute *technè*, artistique autant que technique, peut être considérée comme l'incarnation, ou plus généralement la matérialisation d'une idée, par son déploiement dans les matériaux préexistants dont elle commande la réunion dans l'unité esthétique d'une œuvre, ou la consistance utilitaire d'un produit.

La *technè* révèle donc le rôle prégnant de la *forme idéale*, à titre de cause, dans la production, puis, le cas échéant, dans le fonctionnement de ce qu'elle réalise.

Telle est l'origine de la notion aristotélicienne de *cause formelle*, et plus précisément de forme substantielle, pour autant que les êtres naturels se présentent comme des substances, c'est-à-dire des unités d'être distinctes, dont l'unité n'est ni simple ni purement agrégative, mais composée, la composition étant ici non pas seulement une sommation d'éléments ou de parties, mais une organisation de parties coordonnées entre elles.

Descartes, en son temps, a tourné en dérision cette notion, avant sa réhabilitation par Leibniz. Il l'a fait parce qu'il jugeait possible et nécessaire de tout expliquer mécaniquement. Mais dès lors que cette voie apparaît comme une impasse, il faut voir là une raison de faire sa place à la cause formelle, comme Kant l'a vu clairement après Leibniz, dans sa troisième *Critique*, et comme plus d'un scientifique aujourd'hui, non seulement en biologie, mais tout aussi bien en physique fondamentale, où il est clair que les structures jouent un rôle tout aussi déterminant que les éléments qu'elles structurent : nos atomes sont, si l'on y tient, de la matière, mais ce sont avant tout des formes.

Aristote tenait le même raisonnement à propos de l'autre type de causalité que révèle le modèle de la *technè*, à savoir la *finalité*. Si la *technè* est à la fois essentiellement téléologique et intrinsèquement naturelle, c'est que la finalité est une dimension essentielle de la nature, et non pas une prérogative de l'homme, ou une illusion anthropomorphique : dans la nature comme dans la *technè*, l'explication consiste non seulement à savoir comment les mécanismes entraînent chacun son effet, mais comment ils constituent les *moyens* aptes à la réalisation de la fin – *aptitude* qui est en fait l'essence même de la détermination causale, selon laquelle les mêmes cause produisent les mêmes effets, chaque cause son effet, et non pas n'importe quoi au hasard. Ainsi

« il faut nécessairement qu'on ait à sa disposition au commencement une matière déterminée, s'il faut qu'il y ait une maison ou quelque autre fin, et il faut que se produise d'abord tel mouvement, ensuite tel autre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'apparaissent la fin et le but et qu'ils existent effectivement. Et il en va de même dans les productions de la nature » (Aristote, *Des parties d'animaux*, I, 1, 639b 26-30).

Aristote relève le même type de phénomènes qui conduira Kant à parler des êtres organisés comme de « fins naturelles » (*Critique de la faculté de juger*, § 65) et, d'une manière générale, d'une « technique de la nature » (*op. cit.*, 1^{ère} introduction, V) dans ses réalisations : « Cela est surtout évident pour les animaux autres que l'homme, qui produisent sans *technè*, et sans recherche ni réflexion, ce qui pose la question de savoir si c'est par la pensée ou quelque autre faculté analogue qu'opèrent les araignées, les fourmis et les animaux du même ordre. Mais, si l'on poursuit un peu plus loin dans la même direction, on verra apparaître dans les plantes elles-mêmes des moyens utiles à la fin, par exemple des feuilles qui ont pour but d'abriter le fruit. De sorte que, si c'est indissolublement par une action naturelle et par une action en vue d'une fin que l'hirondelle fait son

nid et l'araignée sa toile, et que les plantes font leurs feuilles pour protéger les fruits et poussent leurs racines, non vers le haut, mais vers le bas, pour chercher leur nourriture, il est évident qu'il y a quelque chose de tel qu'une cause finale dans la production des êtres naturels » (Aristote, *Physique*, II, 8, 199a 20-30).

Aristote dénonce comme un préjugé l'idée que la finalité n'existe que sous la forme intentionnelle et délibérée qu'elle prend dans la conduite et les productions humaines, soit la réduction *anthropomorphique* de la finalité : « Il est déplacé (*atopon*) de se refuser à penser une finalité, si l'on ne voit pas la cause motrice délibérer » (*ibid.*, 199b 26-28). Qu'une cause motrice, tel un mécanisme, autant que n'importe quel agent naturel, vivant ou non, agisse sans intention et sans délibération, n'implique pas qu'il soit dépourvu de finalité, puisqu'au contraire, il n'est cause qu'en étant *apte*, c'est-à-dire *objectivement ordonné* à la production d'un certain résultat.

Kant à nouveau demandera qu'on ne confonde pas la « finalité objective » (*op. cit.*, § 62) et la finalité subjective, et fera valoir que la première se présente partout où l'on voit des moyens coordonnés régulièrement d'une manière qui leur fait produire tel résultat, ce qui est le cas des causalités naturelles autant que des causalités artificielles.

c. La conception aristotélicienne de la causalité se présente comme un pluralisme causal – la fameuse théorie des *quatre causes* : la matière, la forme, le moteur et la fin –, qui contraste avec la simplification cartésienne et classique de la notion, dépassée presque aussitôt qu'elle est née, même si elle continue d'être revendiquée dans des discours qui relèvent plus de l'idéologie que de la science.

Cette théorie a l'avantage de ne pas effacer les différences remarquables entre les types de phénomènes, ramenant la nature à un hasard absurde, et rendant du même coup incompréhensible qu'une *technè* sensée puisse y prendre place.

Mais elle a aussi l'intérêt de faire comprendre la possibilité paradoxale d'une contre-nature, que le mécanisme rendait impensable.

Celui-ci a en effet effacé la distinction générale que faisait Aristote entre le *naturel* et le *violent*. Sur ce point aussi, on a parfois présenté cet effacement comme une avancée décisive de la science physique, mais on devrait y renoncer dès lors qu'on a compris que le mécanisme était une impasse théorique, comme l'ont confirmé les réelles avancées en physique fondamentale au XX^{ème} (Planck, Heisenberg).

Le mouvement dit violent, ou *contraint*, est celui qui est imposé à un être en dépit ou à l'encontre de son mouvement naturel. Cela avait un sens pour Aristote, dans la mesure où il identifiait la nature non pas à l'ensemble des êtres matériels, mais au principe de détermination causale interne à chacun, principe caractérisé par une double dépendance, d'une part à la *forme* qui donne à chaque être sa constitution propre, ainsi que la possibilité des performances qui en découlent, d'autre part à la *fin* qui donne son sens à

cette détermination, pour autant qu'elle est ce à quoi l'être en question est naturellement apte dans le domaine des mouvements physiques.

La *violence* ou *contrainte* – en grec : *bia* – se produit lorsque qu'une cause externe vient s'opposer mécaniquement au mouvement qu'effectuerait un être naturel laissé à sa seule nature, même si l'effet de celle-ci consiste simplement dans sa manière propre de réagir à l'action des autres causes.

Soit l'exemple du liège et du caillou dans le seau d'eau. Que l'un flotte et l'autre aille au fond tient à leur nature, et à celle de l'eau, qui leur oppose une résistance que l'air ne leur opposerait pas. En ce sens, tout est naturel ici, quant aux forces mécaniques en présence, mais le rapport de densité entre le liège et l'eau fait que celle-ci est un obstacle au mouvement de chute que le liège effectuerait dans un autre contexte.

La physique peut fort bien décider de ne s'intéresser qu'aux rapports de forces et à leurs implications mécaniques. Mais elle se prive par là de la possibilité de penser les différences notoires qui se présentent dans le phénomène, pour la raison qu'elle les traite *indifféremment*, cette indifférence étant caractéristique du mécanisme.

Aristote au contraire pouvait distinguer le naturel et le violent pour autant qu'il reconnaissait qu'une certaine cause, en produisant son effet naturel, pouvait venir entraver le mouvement naturel d'un autre être. Par exemple, si je lance un caillou en l'air, je lui imprime un mouvement de montée qui est en sens contraire du mouvement de chute qu'il accomplit de lui-même tant que rien n'y fait obstacle, et auquel il revient naturellement au bout d'un certain temps – l'ensemble du processus restant toujours conforme aux lois de la causalité mécanique, qui ne se vérifient pas moins dans le mouvement violent que dans le mouvement naturel.

Ce qui permet la distinction n'est autre que le *pluralisme étiologique* d'Aristote : car la contrainte n'est que l'empêchement mécanique de l'accomplissement du mouvement naturel par lequel un être réalise la finalité dont sa nature propre le rend porteur.

Le finalisme d'Aristote n'a jamais exclu l'explication mécanique : il lui a donné un sens, en faisant voir dans les mécanismes les *moyens* nécessaires à la réalisation des *fins*, sous la condition évidente de l'*aptitude* des premiers à réaliser les secondes. Il faut donc dire que le finalisme implique et intègre le mécanisme, en surmontant l'impuissance de celui-ci à rendre compte de ce qu'il y a de sensé dans les effets naturels qu'il rend possible, et d'intelligent dans ses effets artificiels. Mais dans la mesure même où la réalisation des fins naturelles ou artificielles suppose des causalités mécaniques multiples qui les rendent possibles, il peut toujours se faire que l'efficace naturelle de ces dernières cause *accidentellement* l'échec d'une finalité au lieu de contribuer à sa réussite.

Ce cadre conceptuel est ce qui a permis à Aristote d'exposer la première théorie biologique du phénomène de *monstruosité* – la première *tératologie*.

Comme son nom latin l'indique, le *monstrum* est un être qui se signale par une différence remarquable avec les autres membres de son espèce,

causant en général un sentiment d'horreur ou d'effroi suivant l'importance de la malformation : tel fut le cas de J Merrick , dit *Elephant man*, exploité comme élément d'un spectacle de foire.

Aristote qualifie les monstres comme des « erreurs de la nature » ou des « erreurs de la finalité ». D'une manière à nos yeux singulièrement moderne, il fait l'hypothèse que la genèse de l'être monstrueux soit due à une « corruption de la semence », sans pouvoir en préciser les causes. Certaines conséquences désolantes de l'explosion de Tchernobyl, par exemple, confirment ce point de vue, tout comme ce fut le cas de la *phocomélie* causée dans les années soixante du dernier siècle par l'administration de thalidomide à certaines femmes enceintes. La seule différence, dans ce dernier cas, est que la cause tératogène a interféré avec le processus de gestation, et non pas avec la production des gamètes.

La monstruosité se présente ainsi comme l'échec de ce que la biologie dénomme *orthogenèse*, processus qui met en œuvre beaucoup de mécanismes aptes à protéger son déroulement, mais toujours exposé à l'intervention accidentelle d'une cause plus puissante contre laquelle ces mécanismes ne sont pas suffisamment opérants.

Qu'une finalité puisse échouer ne signifie pas qu'elle n'existe pas, ou qu'il n'y a pas en général de finalité. Au contraire : le monstre est le véritable cas de *hasard biologique*, et c'est pourquoi il y a quelque chose d'absurde à mettre le hasard au principe de l'ordre organique, puisque c'est effacer la différence entre le normal et le monstrueux, et du même coup ne comprendre ni l'un ni l'autre, parce qu'on se condamne à ne voir qu'un hasard dans l'organisation des causalités qui permettent l'orthogenèse en fonctionnant précisément, autant que possible, comme un *antihazard*.

Du point de vue mécanique, la monstruosité n'est ni plus ni moins naturelle que l'orthogenèse. Mais dès lors que l'on fait place aux causes formelle et finale, le monstre apparaît comme un être *contre nature* à l'intérieur de la nature entendue comme l'ensemble des êtres naturels, et cela pour autant que la causalité naturelle n'est pas simple, mais plurielle et complexe.

Quant aux exemples cités, il résultent de la mise en œuvre technique de causes mécaniques naturelles – énergie nucléaire, substances anxiolytiques –, qui sont venues interférer avec des processus de génération biologique. Or, dans la mesure même où ces cas résultent plutôt d'un manque ou d'une perte de maîtrise technique de ces causes, ils ne permettent pas de porter un jugement sur la technique en général et en tant que telle : mais ils attestent que la technique, tout autant que la nature, peut produire des effets contre nature, parce qu'elle est exposée à la même possibilité d'accidents, et que celle-ci est inhérente aux rapports entre la technique et la nature, parce qu'elle est d'abord inhérente aux rapports entre les êtres naturels.

Il faut dire alors que dans ce que nous appelons « la nature » – dans l'acception extensiviste du terme –, tout n'existe ni ne se produit *par nature* – dans l'acception grecque du terme, plus intelligente que la nôtre. Ce qui

revient à dire qu'il vaudrait mieux ne pas parler de la nature au singulier, mais plutôt des natures au pluriel, puisque, tout en formant un ensemble qui n'est pas absolument dépourvu de *systematicité*, leur pluralité et leur distinction substantielle fait qu'elles composent un *ordre* qui comporte aussi du *jeu*, c'est-à-dire une contingence qui peut se manifester par des formes de contrariétés.

Et pour autant, la notion d'une contre-nature ne peut avoir qu'un sens relatif, c'est-à-dire par rapport à telle nature, et non pas par rapport au naturel en général, puisqu'aussi bien l'empêchement d'une certaine finalité par une certaine cause mécanique est dû à la nature de celle-ci. Mais c'est ici que la trichotomie sophistiquée retrouve tout son sens : car l'effet ainsi produit, du fait qu'il résulte d'une interférence accidentelle, relève de la *tuchè* plutôt que de la seule *phusis*, et, en ce sens, il n'est pas naturel, mais préternaturel.

B. LE DÉTOURNEMENT TECHNIQUE DES FINALITÉS NATURELLES

a. Une question se pose ici du fait de ce qu'a de spécifique l'imitation technique de la nature.

Si elle consiste en général dans cette sorte de ruse que connotait le terme *méchanè*, il est clair qu'il y a toujours dans l'action technique une forme de détournement des finalités que les mécanismes naturels sont aptes à produire. Comme le répète Heidegger avec insistance, il y a une différence manifeste entre construire un pont pour joindre les deux rives d'un fleuve, et y installer une centrale électrique, comme celle du barrage d'Assouan, qui a englouti une partie de la vallée du Nil sur 500km et sous les 162 milliards de m³ d'eau du lac Nasser, et donc chassé des espèces naturelles de leur biotope initial, en même temps qu'il modifiait le régime hydrographique et climatique de la région. Le détournement est évident, tout autant que lorsque les moines médiévaux ont rendu certaines régions de l'Europe cultivable en les drainant au moyen de canaux, ou que les Hollandais ont dressé des digues pour créer des *polders*.

On peut toutefois se demander si Heidegger a raison d'opposer les deux exemples qu'il prend, comme si ce qui peut être dit du barrage et de la centrale ne pouvait être dit du pont. Or le détournement technique paraît avoir une signification plus générale.

Aristote soulignait déjà qu'il n'y a de naturel dans le produit artificiel que sa matière, ce qu'il illustre en faisant valoir, comme certains de ses prédécesseurs matérialistes, que « le bois [d'un lit], s'il germait (*ei blastanoi* – comme dans le cas d'une bouture), deviendrait bois et non pas lit » (*Physique*, II, 193b, 10-11). La forme accidentelle de l'artefact reste toujours étrangère à la forme substantielle de sa matière.

Le détournement technique que constitue l'artifice apparaît ainsi comme irrémédiablement étranger à ce qui est naturel. Il n'est cependant pas sûr que cela suffise pour le juger contre nature. L'étranger n'est pas nécessairement contrariant...

On peut en effet considérer que la nature, définie telle que précédemment, fonctionne dans son ensemble par une multitude de détournements de ce type.

Il est des causes à l'égard desquelles l'opération de détournement est à peine possible, telles ces « puissances » qu'Aristote dénommait « irrationnelles » parce qu'elles ne sont aptes à produire qu'un seul effet et toujours le même : c'est ainsi que le feu chauffe et ne peut rien faire d'autre, même quand on l'utilise comme source d'énergie pour faire rouler un véhicule à vapeur.

Mais il est aussi des agents naturels dont les effets sont modifiés du tout au tout lorsqu'ils entrent en composition avec d'autres. Edgar Morin donne l'exemple de l'eau, dont la chimie nous apprend qu'elle est formée de deux substances gazeuses aux températures atmosphériques terrestres, et qui pourtant acquièrent les propriétés d'un liquide entre 0° et 100° Celsius. Lorsque l'oxygène est à l'état aérien, mélangé à l'azote, il nous permet de respirer et de vivre. Mais si nos poumons le reçoivent à l'état composé avec l'hydrogène, nous sommes noyés.

Morin parle à ce propos des propriétés *émergentes* de l'eau, par rapport à celles de ses composants auxquelles les premières sont irréductibles. Or cette émergence vient du fait que l'eau n'est pas seulement de l'oxygène *ajouté* avec de l'hydrogène, mais une *composition* des deux, par quoi l'on retrouve sur un exemple très simple la notion aristotélicienne du *sunthéton*, et le rôle causal de la cause formelle dans la composition : deux causes naturelles, ayant chacune son aptitude propre lorsqu'elle est prise à part, acquièrent des aptitudes tout à fait nouvelles (par exemple de s'écouler sur le sol sous l'effet de la pesanteur) lorsqu'elles sont restructurées ensemble. Les aptitudes – c'est-à-dire les finalités – initiales ont ainsi été détournées jusqu'à en produire une autre, dont la légalité naturelle n'est pas moindre que celle des premières.

On peut en dire autant, avec peut-être plus d'évidence, en considérant le rapport des réalités naturelles entre elles.

À l'aube de la physique moderne, Galilée a inventé le principe d'inertie, selon lequel tout corps se mouvant librement dans le vide – c'est-à-dire sans qu'aucune cause ne vienne imposer une contrainte à son mouvement naturel, ce qui n'est jamais le cas dans le cosmos – se déplace selon un mouvement rectiligne uniforme, c'est-à-dire sans changement de direction ni accélération. De tels changements ne peuvent venir que de l'intervention d'une cause externe – ce qui vérifie l'axiome aristotélicien selon lequel il n'y a pas de changement sans *moteur*.

Cette loi d'inertie – et le mouvement d'inertie qu'elle commande – est à l'origine de la théorie newtonienne de la gravitation universelle, selon laquelle les mouvements réels des corps célestes apparaissent comme des détournements du mouvement d'inertie, naturel à chacun d'eux, par l'attraction d'autres corps, en raison directe de leurs masses respectives, et en raison inverse du carré de leur distance. Si elle était toute seule, la Terre irait tout droit, mais, du fait de la masse du Soleil, elle tourne autour de lui –

Eppur si muove... –, et c'est pour cela qu'il existe quelque chose comme un système solaire, dont les éléments *tiennent ensemble* par les détournements qu'ils s'imposent les uns aux autres.

La biosphère présente d'autres exemples, sans doute plus significatifs encore : lorsqu'un herbivore mange un végétal, il en détourne la finalité au profit de la sienne, et lorsqu'un carnivore mange un herbivore, il fait la même chose, tout comme lorsqu'un végétal assimile les substances qu'il trouve dans son milieu, grâce à l'eau qu'il en recueille, soit par terre, soit par air. Ces processus consistent eux aussi en ce que des agents naturels sont rendus aptes à des effets nouveaux pour autant qu'ils sont restructurés avec d'autres par assimilation, c'est-à-dire par intégration dans la structure propre d'un organisme. Lorsqu'une salade est mangée, cela ne lui est pas naturel, puisque c'est la destruction de sa nature de salade, mais ce détournement est naturel pour l'organisme qui peut s'en nourrir.

b. L'univers nous apparaît aujourd'hui – et notamment grâce au perfectionnement de nos moyens techniques d'observation et d'expérimentation – comme un système général d'interaction entre des sous-systèmes eux-mêmes interactifs, à des degrés quantitativement et qualitativement divers selon leur taille ou leur complexité.

La *systématicité* consiste ici en ce que les parties du tout se conditionnent mutuellement, et se permettent par là même d'exister et de fonctionner en son sein.

L'univers peut à cet égard être considéré comme un *écosystème*, alors même que cette notion a de nos jours un sens plus strictement biologique : car le fonctionnement de la biosphère n'est qu'une particularisation de ce qui se donne à voir partout ailleurs.

Les concepts pertinents ici sont ceux que Kant dénomme *finalité interne* et *finalité externe*, au § 63 de la *Critique de la faculté de juger*, remarquable développement de la physique aristotélicienne.

La finalité interne est celle qui permet de voir dans tous les êtres organisés des « fins de la nature » (§ 65) : elle existe partout où des mécanismes multiples concourent de façon ordonnée et légale à un certain résultat. Cette organicité n'est nullement le fait des seuls vivants, puisqu'on la trouve déjà dans leurs constituants inertes, et même dans les atomes tels que les connaît la chimie moderne. La différence entre les vivants et les inertes est seulement à cet égard que la forme de l'être vivant lui permet de se maintenir moyennant le renouvellement constant de sa matière, ce qui suffit à attester qu'il ne peut être réduit à cette dernière.

La finalité externe est celle par laquelle les êtres ainsi finalisés de l'intérieur sont en même temps des moyens les uns pour les autres de réaliser leur finalité interne, ce qui ne va pas sans que ce soit les uns au détriment des autres – *generatio unius corruptio alterius* : cet axiome paraît lui aussi concerner avant tout les vivants, mais il s'applique sans peine, par exemple, à une explosion nucléaire, ou au processus permanent de transformation de l'hydrogène en hélium dans notre Soleil.

La distinction des deux finalités – autant que celle de la finalité objective et de la finalité subjective – permet de ne pas voir dans le finalisme un préjugé anthropomorphique et une projection des fins humaines, ou du comportement finalisé de l'homme, sur les êtres naturels : il s'agit au contraire de reconnaître avant tout que les êtres naturels comportent une finalité qui leur est interne et propre, et qui constitue leur nature, indépendamment de ce que les hommes en pensent ou veulent en faire.

Quant à la finalité subjective qui se manifeste dans la *technè* humaine, elle apparaît alors comme un cas particulier de la finalité externe selon laquelle les êtres naturels sont de fait des moyens les uns pour les autres, et nullement comme une exception au sein de la nature, comme si l'homme pouvait être « un empire dans un empire », selon l'idée dénoncée par Spinoza, quoiqu'en un sens antifinaliste.

Les deux notions de finalité interne et externe, ainsi que celle d'écosystème qu'elles permettent de penser, sont des concepts majeurs de cette science récente qu'est l'*écologie* – bien que seule la troisième soit d'usage fréquent, tant la notion de finalité est encore décriée à cause des implications métaphysiques qu'on lui prête.

C'est ainsi que Monod, de peur de prononcer le mot tabou, parle de *téléonomie* pour désigner la finalité interne, c'est-à-dire le caractère objectivement finalisé des organismes. Ceux-ci lui apparaissent comme « d'étranges objets » parce qu'ils sont constitués et fonctionnent manifestement conformément à un projet, que leur structure les rend aptes à réaliser. Par exemple, il est pour lui évident que l'œil, en tant que capteur de couleurs, a la même fonction qu'un appareil photographique, et que la construction et le fonctionnement de ce dernier permettent par analogie de comprendre quelque chose au fonctionnement du premier.

La seule chose à laquelle Monod se refuse, en vertu d'un « postulat d'objectivité » qui est pour lui la condition de la science, c'est d'admettre que le caractère téléonomique du vivant suppose à son origine un agent finalisateur. Dire que « la nature est objective » équivaut selon lui à dire qu'elle « n'est pas projective » – pétition de principe dénoncée par Kant à la suite d'Aristote : ce qui peut paraître contraire à l'objectivité scientifique, c'est de ne pas appeler les choses par leur nom, et de ne pas aller jusqu'au bout des idées que l'expérience impose. C'est du fait de sa pétition de principe que Monod, comme tous les darwiniens, est amené à mettre le hasard au principe de l'organisation des vivants, alors que leur structure et leur fonctionnement sont d'un degré de complexité très supérieur à ceux des artefacts, dont il admet cependant – comme Aristote et Kant – qu'ils ne fonctionnent pas au hasard, et ne sauraient exister par hasard, mais seulement parce qu'ils sont l'œuvre d'un producteur intelligent. Le hasard n'est alors qu'une étiquette collée – un *mot-valise* – sur un refus d'expliquer, sous prétexte qu'il faudrait pour cela aller au-delà des possibilités de l'explication physique, et que l'on n'en a pas le droit.

Tout aussi objective que la finalité interne est la finalité externe qui se présente par exemple dans ce que nous appelons une *chaîne alimentaire*, les excréments des carnivores qui sont à une extrémité de la chaîne contribuant à la croissance des végétaux qui sont à l'autre bout, et qui servent à nourrir les herbivores qui sont les proies des carnivores.

L'éthologie animale et l'écologie nous ont appris que ces rapports de finalité externe étaient l'objet d'une régulation naturelle, tout comme le fonctionnement des organismes qu'ils conditionnent. Par exemple, les chouettes *harfang*, de la zone arctique, sont strictement dépendantes des populations de lemmings dont elles se nourrissent. Ces dernières connaissent des crises de surpeuplement qui déclenchent un comportement collectif suicidaire de noyade dans l'océan, ce qui les réduit massivement de façon brusque. Elles peuvent aussi diminuer en cas de raréfaction de leur nourriture, lors d'années plus sèches. Lorsqu'il y a moins de lemmings, les harfangs n'élèvent qu'un petit ou pas du tout ; deux ou trois quand il y en a plus. L'équilibre des populations est ainsi maintenu entre proies et prédateurs.

Quant aux biologistes, ils chercheront devant un tel phénomène quels mécanismes (sensoriels, hormonaux, etc.) le permettent. Car il est clair que les individus composant les populations en question doivent disposer de tels mécanismes coordonnés pour réagir de façon adaptée, et non pas fortuite et par conséquent hasardeuse, au changement de situation qui leur est imposé par le devenir des autres. Mais le *sens* du phénomène – sa finalité *objective* – n'échappe à aucun biologiste, et c'est la conscience qu'ils en ont qui motive et guide leurs recherches.

c. Les sciences d'aujourd'hui permettent certainement d'affiner la définition aristotélicienne de la nature, puisqu'elles montrent comment le principe interne de mouvement que constitue chaque nature a besoin, pour accomplir sa fin propre, de la présence et de l'opération des autres natures, de telle sorte que leur concours contribue à l'existence et à l'efficacité de chacune.

Cette loi du conditionnement mutuel impose évidemment la nécessité d'un *équilibre* entre les natures qui se conditionnent, et la nature au sens extensif n'existe que par la régulation de tels équilibres.

Ici encore, il ne s'agit pas d'une loi exclusivement biologique. La théorie newtonienne de la gravitation universelle, repensée par Einstein, atteste que c'est tout l'univers physique qui est un système d'interaction fondé sur une compensation mutuelle des forces en présence. C'est la gravitation qui fait qu'une planète reste sur son orbite, et, dans le cas de la Terre, reste à la distance de son étoile qui lui permet d'abriter la vie. On en dirait autant des forces d'*interaction forte* et d'*interaction faible*, qui régissent respectivement la cohésion des noyaux atomiques et leur rapport énergétique avec les électrons, et assurent la stabilité des structures élémentaires qui composent tous les corps macroscopiques.

La nature peut être alors pensée, autant dans son sens de constitution propre à chaque espèce d'êtres que dans celui d'interrelation d'ensemble entre les êtres, comme un système général d'*autorégulation* du conditionnement mutuel de ces êtres.

Cette manière de voir a donné une grande importance dans la théorisation scientifique au concept de *rétroaction*, ou de *causalité en boucle*, soit de ce type de causalité dans lequel l'effet d'une cause agit lui-même causalement sur sa cause et conditionne ou modifie l'action de celle-ci.

Ce concept n'était pas, lui non plus, absent de la physique fondamentale depuis la *loi de l'action et de la réaction*, qui est le troisième principe de la mécanique classique. Par exemple, le sol sur lequel nous nous tenons exerce une force égale à celle qui résulte de notre masse sous l'effet de la pesanteur, et de direction opposée.

On retrouve ce principe dans la théorie de la gravitation universelle, puisque l'attraction qui empêche les corps célestes de se mouvoir en ligne droite s'exerce à proportion de leur masse, mais aussi bien du plus petit vers le plus grand que du plus grand vers le plus petit : c'est ainsi que la masse de la Lune intervient, en même temps que celle du Soleil, dans le phénomène des marées terrestres.

Le concept de causalité en boucle a toutefois pris une importance encore plus grande dans la compréhension du fonctionnement des organismes, et de celui des écosystèmes.

Kant caractérisait les organismes, dans la *Critique de la faculté de juger* (§§ 64-65), par l'existence en eux d'une *causalité du tout à l'égard des parties*, ce qui correspond à la notion aristotélicienne de cause formelle : l'organe en effet n'existe et ne fonctionne qu'à l'intérieur de l'organisme par lequel et au sein duquel il a d'abord été produit. Mais cette causalité implique évidemment une *réciprocité causale*, car il est tout aussi vrai de dire que c'est la causalité des parties qui assure la subsistance et le fonctionnement du tout. Cette réciprocité est appelée *involution*.

Ces notions ont servi à comprendre scientifiquement certains aspects spécifiques du fonctionnement organique, à savoir tous ceux qui contribuent à son autorégulation : homéostasie, homéothermie, autoréparation, défenses immunitaires, etc., qui mettent en jeu un très grand nombre de mécanismes coordonnés de façon très subtile. Par exemple, une femme qui vient d'accoucher secrète des hormones qui vont pendant un an inhiber les centres cérébraux de la douleur consécutive à la succion des glandes mammaires – le retour de la douleur pouvant être interprété comme le signal de l'opportunité du sevrage, au moment où les dents de l'enfant commencent à pousser.

L'exploration de ce type de phénomènes a constitué au XX^{ème} siècle un renouvellement de l'analogie aristotélicienne entre l'art et la nature.

C'est en effet la transformation de la mécanique en *cybernétique* qui a donné une base expérimentale à l'explication scientifique en termes de causalité rétroactive.

Tout comme Galilée cherchait à calculer l'inclinaison des canons, la cybernétique – du grec *kubernètès* : pilote – a cherché à mettre au point les systèmes de pilotage automatique des engins balistiques, avant que ces progrès techniques ne soient étendus à l'aviation, militaire puis civile.

Il s'agissait de permettre à une machine complexe de *se diriger elle-même*, à l'instar d'un organisme, et pour cela de réagir *automatiquement* à un changement d'état de son milieu extérieur, qui peut résulter par exemple de l'action du vent ou des variations de pression atmosphérique. Il fallait donc doter les engins d'appareils leur permettant de capter des informations sur ces variations, de telle sorte que leur enregistrement commande une modification de l'action des organes moteurs ou directionnels (si la pression baisse, il faut mettre plus de gaz pour maintenir la portance et éviter la perte d'altitude).

La chaudière à thermostat a souvent été proposée comme un exemple aussi clair que simple de causalité rétroactive, dans laquelle l'effet produit – l'élévation de la température d'un local – régule l'action de sa cause en fonction des changements de la température extérieure. Cette variation est aléatoire du point de vue des causes internes qui agissent indépendamment des causes externes. Mais le thermostat établit entre elles une forme de corrélation qui sert à compenser les variations aléatoires pour maintenir un état d'équilibre, et agit à ce titre comme un antihazard.

Il est clair que la machine cybernétique atteste de la façon la plus probante la pertinence scientifique des notions de cause formelle et de cause finale, puisque c'est la structuration formelle d'un tel dispositif qui lui permet d'assurer le résultat en vue duquel il est construit, lequel constitue bien sa *cause finale*, puisqu'il s'agit du but qui lui donne son sens, et que ce but est déterminant dans la conception et la construction du système des moyens qui permettent sa réalisation.

C. RÉGULATION ET DÉRÉGULATION

a. La technologie cybernétique et son application à la science du vivant semble ne faire que confirmer le caractère mimétique de la technique à l'égard de la nature, tel que le concevait Aristote. La construction des *automates* – la *robotisation*, dans laquelle il avait vu comme en rêve une solution pratique au problème de l'esclavage – peut en effet être interprétée avant tout comme une imitation de l'être naturel plus poussée que dans la machine classique : la machine n'est plus seulement un dispositif transmetteur de mouvement, mais, tout en restant le produit d'une fabrication, elle comporte une forme d'autonomie qui se rapproche de la spontanéité essentielle aux êtres naturels.

La fabrication de la machine est un processus qui s'inscrit et qui l'inscrit à l'intérieur de l'écosystème qu'est la biosphère – en attendant son extension au-delà de cette dernière par la colonisation d'autres planètes.

En termes systémiques, ce processus peut être caractérisé par une priorité de la finalité externe sur la finalité interne.

Celle-ci n'est assurément pas absente, puisque non seulement la machine est organisée en vue de son résultat, mais elle peut aussi être organisée de telle sorte que son fonctionnement contribue à son entretien : c'est le cas lorsqu'un moteur entraîne une pompe qui fait circuler l'huile nécessaire à sa lubrification, ou lorsqu'une imprimante est programmée pour se nettoyer elle-même périodiquement.

La priorité de la finalité externe consiste en ce que la machine n'existe qu'en vue de la fin qu'on en attend, c'est-à-dire seulement à titre de moyen, et qu'elle n'est jamais elle-même la fin de sa propre construction.

C'est ce qui fait toute la différence entre le processus technique de fabrication et le processus naturel de génération, alors même que celui-ci met en œuvre des mécanismes naturels que la technique sait elle aussi exploiter.

Cette différence n'est plus une différence d'échelle. Leibniz pouvait encore écrire « qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties », tandis que « les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants sont encore machines dans leurs moindres parties » (*Monadologie*, § 64). Aujourd'hui la miniaturisation des dispositifs électroniques produits par les *nanotechnologies* – puces, etc. – tend à se rapprocher de plus en plus de l'ordre de grandeur des mécanismes à l'œuvre dans le métabolisme organique.

Il demeure certes une différence dans le degré de complexité des processus, car le fonctionnement d'une cellule vivante est beaucoup plus complexe et coordonne beaucoup plus d'opérations que celui d'une puce électronique. Il en va de même du rapport entre le cerveau humain et les plus puissants des ordinateurs qu'il a réussi à inventer et construire.

Mais la différence essentielle est que l'être naturel est lui-même la fin de sa propre genèse, alors que la machine, comme tout autre artéfact, n'est jamais voulue et fabriquée pour elle-même, mais seulement pour son utilisation. Construire une machine qui n'aurait d'autre fonction que d'en fabriquer d'autres semblables à elles-mêmes serait assurément une manière d'imiter le processus biologique de reproduction, mais cela apparaîtrait comme une absurdité technologique autant que biologique, parce qu'il s'agirait d'une dépense d'énergie parfaitement improductive. On aurait alors affaire à une *simulation* du processus naturel plutôt qu'à son imitation au sens où l'entendait Aristote (d'où l'importance de ne pas dissocier les deux parties de sa phrase, le *ta dé...* du *ta mén...*), c'est-à-dire à ce redoublement vain que Hegel dénonce dans les formes d'imitation qui font de l'art le plagiaire de la nature plutôt que son rival.

Si organique qu'elle soit, la machine est donc ordonnée en vue d'une fin externe qui trouve elle-même son sens dans la finalité interne du vivant au service de laquelle elle est construite. Sa finalité interne est donc celle d'un organe plutôt que celle d'un organisme. Et sa production reste semblable à celle d'un outil : l'un et l'autre sont fabriqués par façonnement de matériaux et assemblage de matériaux façonnés, tandis que les outils naturels que sont les organes sont produits à l'intérieur de l'organisme, à

partir de lui, et par l'organisme lui-même : ici, la causalité du tout à l'égard des parties est substantielle, tandis qu'elle n'est qu'accidentelle dans le cas de la machine cybernétique, dans laquelle le tout résulte de l'assemblage de ses parties et ne les produit ni ne les reproduit lui-même.

b. Le développement de la robotisation a donné lieu à des mythes littéraires ou cinématographiques qui peuvent servir ici de contre-exemples intéressants : on y voit en effet les robots, inventés par les hommes pour s'en servir, devenir leurs maîtres, inversant le rapport initial caractérisé par la priorité de la finalité externe sur la finalité interne. Les hommes se retrouvent esclaves de leurs propres produits, tout comme l'esclave antique était, selon l'expression aristotélicienne, « l'outil animé » de son maître.

Étant données les performances technologiques d'aujourd'hui, on peut assurément imaginer la construction de robots programmés non seulement pour l'accomplissement des tâches domestiques, comme naguère des productions industrielles, mais encore pour l'asservissement des hommes, comme dans *Le piège diabolique* d'Edgar-P. Jacobs, ou dans *Star wars*.

Ces mythes expriment bien évidemment la hantise qu'éprouvent les hommes à l'idée de voir se renverser le rapport qui a été la condition de possibilité originelle de leur équipement mécanique et qui donnait son sens à celui-ci. En un sens, l'art n'imiterait jamais autant la nature que si ses produits égalaient leurs producteurs au point de pouvoir en devenir les maîtres, mais ce paroxysme du rapport mimétique de l'art à la nature serait en même temps paradoxalement le *renversement* du rapport initial de subordination, dans lequel d'une part la nature était le modèle de l'art, et d'autre part ce dernier était ordonné à la finalité interne de l'être naturel qu'est l'homme. Un renversement est bien la figuration fictive d'une contre-nature potentiellement destructrice, puisqu'il inverse le rapport et le sens originels de la *technè* comme forme spécifiquement humaine du rapport à la *phusis*, soit du rapport entre la *phusis* humaine et les autres : les machines cessent d'être le prolongement artificiel ou le substitut des outils naturels que sont les organes ; ce sont les organismes humains qui sont menacés de devenir les outils des êtres mécaniques.

Pour autant, les mythes donnent aussi à penser que la forme aboutie d'un tel renversement contre nature ne peut être elle-même que mythique. Les robots sont en général les instruments de pouvoirs humains, ou de leurs équivalents extra-terrestres – même s'il s'est mis au service du pouvoir surnaturel qu'est « le côté obscur de la force », Dark Vador est avant tout un homme, dénommé Anakin Skywalker. On voit mal en outre comment il pourrait y avoir dans le robot plus d'intelligence artificielle que ce que son concepteur y aura mis, lequel ne peut de ce fait que garder la main – au moins intellectuellement – sur son produit. Il est sans doute plus facile de construire un ordinateur capable de battre aux échecs des champions du monde que d'en inventer qui soient capables d'exercer un contrôle politique total sur les populations. C'est ce qui permet de donner aux mythes

contemporains à la fois leur saveur tragique – l’affrontement d’un mal concrétisé dans la puissance destructrice ou oppressive des robots : la version moderne de Satan –, et une vraisemblance à leur issue heureuse, même si elle implique l’intervention d’êtres à la limite de l’humain – tel Yoda, le maître *jedi* : version moderne du Sauveur.

Il y a toutefois un aspect bien réel et nullement mythique de l’envahissement de l’espace humain par les machines.

Il tient à ce qui distingue celles-ci des êtres naturels qu’elles imitent, à savoir les vivants. Car leur mode de production, et la constitution qui lui correspond, font que, contrairement aux organismes vivants, elles sont incapables de mourir.

Un vivant est, comme nous disons aujourd’hui, *biodégradable* : lorsqu’il meurt, sa décomposition fait que les matières qui le composent retournent à un état naturel qui leur permet de contribuer à nouveau au fonctionnement de l’écosystème. C’est ainsi que la décomposition des feuilles tombées des arbres à l’automne produit un *humus* fertiligène.

En revanche, la société industrielle se trouve exposée aujourd’hui au problème du traitement de ses propres déchets, qui n’ont cessé de devenir plus abondants et plus difficilement éliminables. Ce problème a été longtemps ignoré, mais il est devenu une urgence, du fait de l’accumulation d’objets dont le temps de dégradation spontanée est beaucoup long que celui d’un organisme, et libère qui plus est dans l’environnement des substances matérielles préjudiciables à ceux-ci.

Le cinéma a d’ailleurs récemment mis en scène ce nouvel aspect du rapport des populations humaines à leur environnement, en inventant le robot Wall-E, dans un film d’animation produit par Pixar, dont la tâche – titanique – est de ranger les déchets industriels, ce qui ne l’empêche pas de tomber amoureux d’une jolie « robote »...

La biodégradation des vivants est un aspect élémentaire et universel des rétroactions par lesquelles la biosphère maintient son équilibre systémique. La mort des individus est un moyen intrinsèque de l’auto-régulation de la vie commune à l’ensemble des organismes. Au contraire, l’incapacité de mourir qui caractérise les machines et leurs produits – telles la plupart des matières plastiques, ou certains alliages toxiques – les condamne à être un facteur de *dérégulation* de l’écosystème, qui est incapable de traiter et d’intégrer naturellement les déchets de l’industrie humaine.

Il semble bien qu’on puisse alors parler, d’un point de vue qualitatif autant que quantitatif, d’une forme de *contre-nature*, et que celle-ci se présente comme une menace qui va exactement à l’encontre de ce que se proposaient les hommes qui en sont à l’origine.

c. On voit du même coup que la question ne concerne pas seulement le rapport des hommes à leur environnement naturel transformé par leurs artifices techniques. Elle concerne bien plus essentiellement le

rapport des hommes à eux-mêmes en tant qu'inventeurs, producteurs, utilisateurs, et éventuellement esclaves de ces artifices.

Le mythe contemporain de l'asservissement de l'homme par les machines relève à certains égards de la réalité plutôt que de la fiction pour autant que, sinon l'homme en général – qui n'existe pas, comme Platon avait fini par s'en apercevoir –, mais certains hommes se sont trouvés en effet asservis à l'appareil industriel, dont ils sont devenus à un certain moment des rouages nécessaires pour faire le lien entre les rouages mécaniques purement matériels : c'est ce que fait voir de manière tragico-comique le film *Les temps modernes* de Charlie Chaplin.

Cet aspect caractérise ce que l'on a appelé le *travail à la chaîne*, qui n'a pas entièrement disparu de nos modes contemporains de production, même si beaucoup de gestes répétitifs imposés autrefois à des travailleurs manuels ont été confiés, pour gagner en productivité, à des robots – par exemple dans les chaînes de montage des usines qui fabriquent les automobiles.

Cette situation correspond à ce que Georges Friedmann a appelé « *Le travail en miettes* » (1956 – rééd. 1964). L'émiettement en question avait déjà été analysé par Adam Smith (1723-1790), à l'aube de la société industrielle, à propos de la fabrication des épingles, dans *La richesse des nations* (I, 1, cité par Gourinat, *De la philosophie*, t.II, p.713). Marx s'y réfère dans *Le capital*.

Dans sa célèbre *dialectique du maître et de l'esclave*, Hegel avait présenté le travail artisanal comme un moyen pour le travailleur d'acquérir une *maîtrise*, qui lui permettrait à terme de renverser le rapport de domination qui l'asservissait d'abord à son maître et protecteur. Cette analyse de l'artisanat revenait à y voir une forme de perfectionnement personnel, dans lequel l'individu développe autant ses capacités intellectuelles que son habileté manuelle. Elle rejoint à cet égard la notion grecque de *technè*, et sa définition aristotélicienne comme *vertu intellectuelle*, même si les Grecs en général et Aristote en particulier ont plutôt fait preuve d'un certain mépris à l'égard du travail manuel, considéré comme *servile*, c'est-à-dire bon pour les seuls esclaves.

Définir la *technè* comme une vertu, c'était néanmoins y voir un perfectionnement de la nature humaine, à la fois animale et rationnelle. C'est bien cela que souligne à nouveau l'analyse hégélienne, mais c'est aussi ce qui se perd lorsque le travail est « émietté », c'est-à-dire ramené à des opérations simples ne réclamant aucune qualification, selon un processus qui fut une transition historique vers la production industrielle mécanisée, et qui s'est maintenu durablement au cours du développement de celle-ci.

Il y a là un aspect majeur de ce que Marx appelle la *réification* du travailleur dans la société industrielle moderne, c'est-à-dire l'imposition aux personnes qui travaillent d'un statut qui revient à les considérer comme des choses – au mépris de la distinction juridique fondamentale. Marx analyse aussi ce processus comme une *aliénation* du travailleur, pour autant qu'il

devient dans le travail qu'on lui impose comme *étranger* à son essence, du fait qu'il doit accomplir des actes simplifiés et répétitifs, sans avoir aucune conscience du but auxquels ils sont ordonnés, ni aucun pouvoir de décision à son sujet.

L'idée marxienne du *travail aliéné* signifie donc littéralement que, dans certaines conditions historiques, liées au développement des techniques industrielles, l'activité des travailleurs humains devient *contre nature*, en entendant cette contrariété relativement non pas à la nature en général, mais à la nature *humaine* des travailleurs.

C'est cette contrariété qu'exprime Georges Canguilhem en écrivant que « les mouvements techniquement superflus sont des mouvements biologiquement nécessaires ». La phrase pourrait évidemment concerner tous les vivants, mais il se trouve que les hommes sont les seuls vivants à avoir développé une activité technique, et c'est pourquoi ils sont les seuls à devoir souffrir de ladite contrariété.

Lorsque Marx écrit par ailleurs que l'industrie n'est rien d'autre que la psychologie humaine étalée au grand jour, il n'entend pas par là les aspects affectifs de la personnalité humaine, mais plutôt le rôle de l'intelligence dans la conception et le perfectionnement des moyens de production, ainsi que dans l'organisation sociale de celle-ci, avec les rapports entre individus ou entre groupes qu'elle engendre.

Mais ce qui lui paraît caractériser la société de son temps, c'est que la manifestation du développement de l'intelligence humaine dans le progrès de l'industrie n'est vraie que d'un point de vue *générique*, c'est-à-dire du point de vue de la collectivité, tandis que les individus, ou du moins certains d'entre eux, dont selon Marx le nombre ne pouvait qu'aller croissant – ce que l'histoire a par la suite infirmé –, se trouvent frustrés d'un tel développement sur le plan personnel, parce qu'ils se trouvent réduits à des tâches abêtissantes, et de ce fait contrariés dans ce que leur nature d'êtres intelligents comporte de plus essentiel.

III. ESSENCE OU ACCIDENT ?

A. NÉCESSITÉ OU CONTINGENCE ?

a. Tentons un bilan *des analyses précédentes*.

Il est notable que la question posée se présente comme une question historiquement récente, qui n'a même pas deux siècles. Du point de vue culturel, le romantisme a contribué à une certaine détestation de la société moderne, bourgeoise et industrielle, ainsi qu'à une opposition entre l'authenticité humaine de l'art et le caractère déshumanisant de la technique, dont on trouve des traces dans la conférence de Heidegger sur *L'origine de l'œuvre d'art*. Sur le plan social, le développement du capitalisme industriel a entraîné une critique qui a d'abord été le fait d'humanistes chrétiens – en France, les *catholiques sociaux* : Montalembert, Albert de Mun... –, puis des divers mouvements socialistes.

C'est que le XIX^{ème} siècle, dans le prolongement du siècle dit des Lumières, et sous l'influence grandissante du positivisme philosophique, était encore le siècle d'une glorification du progrès technique, dont la bourgeoisie européenne, et aussi américaine depuis 1776, attendait la solution de tous les problèmes humains, à commencer par les problèmes d'alimentation et d'hygiène. Mais le même XIX^{ème} siècle fut aussi le premier moment historique de la mise en question de l'idéologie du *Progrès* qui avait pris naissance au siècle précédent, sous l'influence, entre autres des Encyclopédistes, et malgré les mises en garde de Rousseau. La possibilité que l'art humain puisse devenir contrariant, dans ses pratiques ou dans ses effets, à l'égard des conditions naturelles de son émergence, était manifestement ignorée par les tenants de cette idéologie.

Que cette contrariété apparaisse comme un phénomène récent, alors que la technique existait en tant que telle depuis longtemps, conduit à se poser plusieurs questions au sujet de cette dernière : est-ce seulement dans certaines conditions historiques, et lesquelles, que la technique devient contre nature ? Autrement dit : cette dérive n'est-elle qu'un accident fâcheux par rapport à une essence de la technique qui se serait trouvée réalisée antérieurement sous des formes qui ne l'impliquaient pas ? Ou, au contraire, faut-il y voir la manifestation la plus vraie, parce qu'inéluctable, de l'essence de la technique, comme l'ont pensé, chacun à sa manière, Marx et Heidegger ? Autrement dit, en termes aristotéliens : faut-il attribuer à cette dérive le statut d'un *propre* de la technique, c'est-à-dire d'un accident *nécessaire* plutôt que d'un accident *contingent* ? Et y a-t-il une réponse technique à ces questions ? Autrement dit : peut-on espérer de la technique elle-même la solution des problèmes que son développement a fini par engendrer, tels que la pollution des terres, de l'eau et de l'air – ce qui

attesterait que ces effets pervers ne lui sont pas essentiels, soit qu'elle n'est qu'accidentellement contre nature ? Ou encore : ces effets proviennent-ils d'un excès de technique, ou d'un défaut de technique ?

b. *La pensée de Marx*, même si elle est désormais un peu datée, comporte des formes de réponse à ces questions, non seulement par ce qu'elle professe, mais plus encore par les ambiguïtés qu'elle comporte.

Si l'on considère les passages les plus évidemment critiques du *Capital*, on est tenté de considérer comme un accident historique les aspects du travail industriel que Marx dénonce à travers les thèmes de l'*aliénation* et de la *réification* du travailleur, réduit à la condition de rouage d'un appareil mécanique général. Les deux termes marxistes désignent un type de situation humainement insupportable résultant d'une contrariété entre leurs caractères réels et la nature humaine des personnes qui s'y trouvent soumises : en termes aristotéliens, ce qui est imposé à une essence en la contrariant ne peut être pour elle qu'un accident résultant d'une violence. Même si les mineurs et les cheminots ont pu souvent se montrer fiers de leur travail – sinon toujours contents de sa rétribution –, Marx n'avait aucune peine à dénoncer, longtemps après les catholiques sociaux, l'inhumanité du travail des enfants et l'impudicité des conditions imposées aux femmes dans les usines.

Sous cet aspect, le discours de Marx est celui d'un humanisme éthique des plus traditionnels, qui puise dans un héritage essentiellement judéo-chrétien, et critique la condition faite à certains hommes, au nom du Progrès, par le développement du capitalisme industriel. La critique marxienne n'a ici de sens qu'en fonction de la notion, promue et universalisée sous l'influence du christianisme, de la dignité morale de la personne humaine en tant que telle.

Une interprétation classique de la notion marxienne d'aliénation, notamment dans le marxisme des militants sinon toujours dans celui des théoriciens, consiste à dire que, dans la société industrielle, le travail humain est devenu étranger à sa véritable essence, parce qu'il ne perfectionne l'humanité que génériquement, c'est-à-dire collectivement, et que ce perfectionnement collectif entraîne la déshumanisation des personnes.

Or cet aspect éthique de la pensée de Marx entre en conflit avec son propre *matérialisme historique*.

Celui-ci ne consiste pas seulement dans la profession d'un matérialisme ontologique qui affirme qu'il n'existe rien d'autre que le monde matériel : « Un être immatériel est un monstre », écrivait Marx dans ses *Manuscrits parisiens* de 1844, sans proposer aucune justification philosophique sérieuse de cette affirmation.

Il s'agit d'une conception matérialiste de l'histoire humaine, selon laquelle « le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique, et intellectuelle » (*Critique de l'économie politique*, Avant-propos, 1859). Cela revenait en fait à consacrer la conception bourgeoise de l'existence en lui donnant la valeur d'un

principe général, d'une clé de compréhension de la totalité de l'histoire humaine.

Ce principe est passé dans la vulgate marxiste comme celui de la détermination, au sein de la vie sociale de la *superstructure* (le droit, l'État, la culture) par l'*infrastructure*, c'est-à-dire, à chaque époque, l'état du développement des moyens de production.

Ce principe est à la base du *déterminisme historique*, professé par Marx, Engels, et à leur suite la plupart des marxistes (mais peut-on rester marxiste en renonçant à cet aspect majeur de la pensée de Marx ?).

Marx n'en a pas inventé l'idée, mais l'a empruntée à Hegel. Ce dernier a réactualisé dans la philosophie allemande moderne la conception, présente dans certaines pensées antiques telles que le stoïcisme, et à nouveau dans la métaphysique spinoziste, selon laquelle l'histoire humaine serait, tout autant que celle du cosmos, un processus intégralement nécessaire : Hegel assigne à sa philosophie la tâche d'étendre le nécessitarisme ontologique de Spinoza à la compréhension de l'histoire universelle. C'est ce projet qui a conduit Hegel à concevoir un système philosophique à la fois total et dialectique, en vue de penser la nécessité de l'histoire comme accomplissement de la nécessité de l'être.

Marx se réfère à Hegel entre autres dans la Postface de la 2ème édition allemande du 1er livre du *Capital*. Il lui reproche de « défigure(r) la dialectique par le mysticisme », bien qu'il en ait « le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur ses pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable » (GF p.584).

Hegel identifiait en effet la nécessité de l'histoire à celle de la réalisation de ce que Spinoza appelait *Deus sive natura* – l'être absolument nécessaire parce qu'absolument infini – et que Hegel dénomme pour sa part l'*Esprit absolu*, nom hégélien de la divinité, mais d'une divinité qui, comme chez Spinoza, s'identifie au tout de l'être.

Le pas décisif accompli par Hegel par rapport à Spinoza, et qui est à la racine de sa conception dialectique de la philosophie et de l'histoire, a consisté à penser cet absolu comme une réalité en devenir, et non plus comme une substance éternellement subsistante, mais en prêtant au devenir absolutisé les caractères de l'être absolu, à commencer par la nécessité : si, comme le pensait déjà Spinoza, rien n'existe en dehors de l'être nécessaire, tout ce qui est nécessaire, mais si ce qui existe ainsi est changeant plutôt que subsistant, mobile plutôt qu'éternel, il faut penser cette nécessité comme celle d'un devenir nécessaire.

C'est ce qui fait tout le sens de la dialectique hégélienne, et de ce qui en reste chez Marx. Car Hegel a aperçu une contradiction chez Spinoza : ce dernier maintient en effet la définition traditionnelle de Dieu comme être absolument nécessaire, mais il voit dans cette existence nécessaire un prédicat nécessairement impliqué dans « l'essence éternelle et infinie » de Dieu. Or, identifier Dieu et la nature d'après l'idée qu'il ne peut rien exister d'autre que l'être nécessaire, c'était inévitablement identifier l'éternel et le

temporel, l'identique à soi et le changeant, l'infini et le fini, ce qui ne peut aller sans contradiction. Et lorsque Hegel affirme : « Spinoza ou pas de philosophie ! », cela signifie pour lui qu'il faut professer comme Spinoza le monisme nécessaire, mais en reconnaissant qu'il impliquait le rejet du principe de contradiction, ce qui était pour Spinoza le comble de l'absurdité.

La réinterprétation hégélienne de la métaphysique spinoziste consiste donc à voir dans l'histoire humaine, au-delà de celle de la nature et au sein de cette dernière, le devenir par lequel l'absolu se réalise de façon nécessaire, mais sur un mode dialectique, c'est-à-dire sur le mode de la contradiction, c'est-à-dire de l'opposition à soi et de la réconciliation avec soi : l'infini n'est lui-même qu'en se réalisant à travers des formes finies, et le dépassement de chacune de celles-ci du fait de ses contradictions internes. Ainsi chaque civilisation est une forme transitoire de l'esprit absolu, tel l'Empire romain qui, comme Montesquieu l'a montré dans ses *Considérations*, a été voué à son extension européenne, africaine et asiatique, avant de s'effondrer du fait même de cette extension, qui le rendait incontrôlable pour le pouvoir impérial centralisé à Rome.

Ce que Marx trouve « mystique » dans la dialectique hégélienne, c'est la référence de l'histoire à un « esprit absolu » qui lui apparaît comme un reste de théisme métaphysique. Aussi parle-t-il à ce propos d'un « quiproquo » (*loc. cit.*) : en mettant l'histoire sous l'égide de la divinité, Hegel n'a pas su rompre avec la religiosité inhérente à la tradition philosophique antérieure. Il a cherché la clé et le moteur de l'histoire dans la logique idéale d'une essence absolue, au lieu de les situer dans un aspect scientifiquement connaissable de la réalité concrète.

Il s'agissait donc pour Marx de renverser le quiproquo pour « remettre » la dialectique « sur ses pieds », ce qu'on a par la suite appelé le *renversement matérialiste* de la dialectique hégélienne. Il s'agit en effet d'expliquer la nécessité du processus historique non plus en la référant à l'idée d'un esprit infini en quête de lui-même, mais bien plutôt aux nécessités inhérentes aux conditions matérielles de l'existence humaine.

Cette nécessité est d'abord et avant tout celle des besoins que l'homme tient de la nature, et de la contrainte qu'elle lui impose non seulement de s'adapter à elle, mais de l'adapter à lui, ce qui est l'essence même de la technique.

Marx est de ces auteurs pour qui il n'est pas question de vouloir opposer en l'homme le naturel et le culturel, sachant que ce qui est naturel à l'homme, c'est justement de se cultiver en cultivant la nature, processus que Marx définit à la fois comme *humanisation de la nature* et *naturalisation de l'homme* : l'homme n'est pas pour lui plus naturel dans cette supposée condition primitive que certains auteurs classiques ont décrite comme *état de nature* ; il l'est au contraire d'autant plus qu'il pousse plus loin le développement culturel des potentialités, physiques et psychiques, inscrites dans sa constitution naturelle.

Le *déterminisme historique* consiste à affirmer que ce développement est un processus qui n'est pas moins nécessaire que l'histoire de la nature

qui le précède. Le marxisme est à cet égard un *naturalisme*, exclusif de tout surnaturalisme : l'histoire humaine, commandée en dernière instance par le progrès technique, n'est pas moins naturelle que celle du cosmos qui précède et entoure l'homme.

Ce déterminisme est en même temps un matérialisme pour autant qu'il situe le moteur du devenir historique dans le développement des *moyens de production*, c'est-à-dire de tout l'appareillage technique dont les hommes se dotent d'époque en époque pour répondre aux sollicitations externes et internes de la nature (qu'il s'agisse de moulins, de véhicules, de médicaments, ou d'instruments chirurgicaux).

Comprendre l'histoire, c'est avant tout pour Marx comprendre ce qui a fait la nécessité du progrès technique depuis ses origines, soit la logique interne des formes intellectualisées de l'exploitation de la nature : par exemple, la transition logique depuis l'atelier artisanal jusqu'à l'usine industrielle, par cet intermédiaire qu'a été la manufacture, moyennant le rassemblement en un même lieu d'un grand nombre de travailleurs, auxquels il fut ensuite possible d'appliquer la décomposition analytique des tâches productives, telle que la décrit Adam Smith.

Comprendre l'histoire d'une manière matérialiste, c'est ensuite comprendre comment ce développement nécessaire des techniques productives entraîne comme sa conséquence une transformation des *rapports de production*, et, à leur suite, de l'ensemble des rapports sociaux, ainsi que des institutions qui les encadrent, et des reflets qu'ils trouvent dans les divers aspects de la culture, tels les romans de Balzac ou de Zola.

Comprendre l'histoire d'une manière non seulement matérialiste, mais dialectique, c'était en outre comprendre comment son moteur se trouve à chaque époque dans l'apparition de contradictions qui entraîne son dépassement, ainsi que Hegel l'avait conçu sous une forme spiritualiste. Marx voit par exemple dans la Révolution française le moment où la bourgeoisie, devenue classe économiquement dominante par l'industrie et le commerce – activités que les nobles ne pouvaient pratiquer sans *déroger* –, ne pouvait plus se satisfaire d'une position politiquement subordonnée – d'où l'abolition des *privilèges*, dans la nuit du 4 août 1789 : la société industrielle naissante était incompatible avec une organisation sociale issue de la féodalité médiévale, et les transformations économiques, elles-mêmes entraînées par le progrès technique, avaient pour conséquence logique la transformation politique et l'abolition de l'Ancien Régime.

Cette compréhension de l'histoire avait assurément pour Marx, et plus encore pour les marxistes ultérieurs, une fonction idéologique. Il s'agissait en effet d'accréditer l'idée que la révolution prolétarienne, encadrée par le parti communiste, résulterait inéluctablement du développement de l'industrie capitaliste, et des contradictions internes de la société bourgeoise, laquelle tend d'une part à concentrer la propriété des moyens de production et les profits engendrés par celle-ci entre les mains d'un nombre restreint de propriétaires, et d'autre part à accroître le nombre des individus exploités et dépossédés autant des fruits que des moyens de leur travail. La révolution

socialiste était ainsi annoncée comme l'étape dialectique ultérieure à celle de la révolution bourgeoise qui avait consacré l'avènement du capitalisme industriel.

Toutefois, le déterminisme historique était le moyen pour Marx de présenter sa propre doctrine comme une *science de l'histoire*, c'est-à-dire comme la seule doctrine qui, à l'exclusion de toutes les autres en la matière, était scientifique et non pas idéologique – autrement dit : la seule doctrine qui ne soit pas une construction idéale fictive en vue de consolider un pouvoir établi, mais celle qui annonce à quoi l'histoire tend nécessairement d'elle-même, quoi que les hommes pensent et veuillent.

L'ironie de l'histoire au XX^{ème} siècle fut que rien n'a été aussi idéologique que l'application politique de la pensée de Marx, jusqu'à l'effondrement du système communiste soviétique, et, au-delà, dans la perpétuation du marxisme comme consolidation idéologique du communisme chinois et couverture idéologique d'un retour au capitalisme industriel sous ses formes les plus sauvages et les plus indifférentes à l'avenir de l'écosystème autant qu'au sort de populations comme celle du Tibet, du fait de l'amour matérialiste pour les richesses minières et de la haine matérialiste pour le spiritualisme des lamas.

On peut certes voir dans l'histoire du dernier siècle un démenti cinglant aux prévisions ou aux prophéties fondées sur la supposée science marxiste de l'histoire. Mais on devrait y voir aussi une raison de mettre en question le matérialisme qui est à sa base.

Marx en effet pensait que la société issue de la révolution socialiste ne serait pas seulement la suppression de la société bourgeoise et de son régime d'appropriation des biens. Il pensait que la première serait l'accomplissement de la seconde, moyennant un développement de la puissance industrielle qui permettrait à l'humanité de se procurer assez de biens consommables pour que le problème de leur répartition ne se pose plus.

Sous cet aspect, Marx était assurément le digne héritier de la tradition positiviste et des Lumières, c'est-à-dire du *credo* de la religion du Progrès. La suppression de l'aliénation des travailleurs par l'abolition de leur exploitation n'était pas une affaire de morale humaniste, mais devait être envisagée comme la conséquence d'un développement de la puissance industrielle commencé dans la société bourgeoise, puis entravé par son organisation sociale à un certain moment de son évolution. La *fin de l'histoire*, telle que le marxisme se l'est représentée, consiste dans une situation de surabondance qui peut seule, pour Marx, permettre la disparition des classes. Et comme il n'était pas question d'imaginer que l'existence historique des hommes prendrait alors fin, Marx lui-même et les marxistes à sa suite ont parlé d'une fin de la *préhistoire* humaine, soit comme le moment où l'histoire deviendrait enfin humaine, pleinement conforme à la nature humaine, et cela grâce au développement ininterrompu des techniques.

Pour autant, le stade historique que représente la société industrielle ne pouvait avoir pour Marx le statut d'un accident contingent : comme tout autre moment historique, il faut le considérer au contraire comme une étape nécessaire du processus par lequel non pas l'esprit absolu, mais l'humanité s'accomplit en allant jusqu'au bout de ses possibilités naturelles.

C'est pourquoi Marx présente la société bourgeoise comme une étape nécessaire du processus historique qui doit conduire à la révolution socialiste. Il lui reconnaît en effet un caractère intrinsèquement révolutionnaire, du fait du renouvellement qu'elle impose en permanence à ses productions par la mise en œuvre des innovations techniques. Aussi Marx pense-t-il qu'elle est à la fois l'aboutissement nécessaire des sociétés antérieures et la clé qui permet de comprendre leur transformation : « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus différenciée qui soit. Les catégories qui expriment ses conditions et la compréhension de ses structures permettent en même temps de comprendre la structure et les rapports de production de tous les types de société disparus » (*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade p.260).

C'est ici que la dialectique joue tout son rôle. Car ce qui est ici représenté comme historiquement nécessaire est ce qui fait par ailleurs l'objet de la critique humaniste de Marx, c'est-à-dire les pires formes de la réification du travailleur. Le principe dialectique emprunté à Hegel permet de se dire que l'accomplissement de l'humanité des hommes a pour médiation leur déshumanisation, ou du moins celle d'une majorité grandissante d'humains. L'aliénation des individus est la condition des l'accomplissement collectif, ce que les despotismes collectivistes du XX^{ème} siècle n'ont pas manqué d'appliquer avec le plus parfait cynisme. Les marxistes, Engels en tête, n'ont pas hésité à voir dans le matérialisme dialectique la justification « scientifique » de la *dictature du prolétariat*, en tant que phase transitoire nécessaire entre la destruction révolutionnaire de la société bourgeoise et l'avènement de la société communiste.

Marx allait jusqu'au bout de son matérialisme en considérant que cette révolution n'était pas une affaire de décision politique inspirée par une volonté morale de justice, mais la conséquence inéluctable du développement de l'industrie. C'est pourquoi il a critiqué le *luddisme*, mouvement dont le nom s'est forgé sur celui d'un ouvrier anglais peut-être légendaire du nom de Ned Ludd, et qui avait entrepris de détruire les machines, pour la raison qu'elles privaient les ouvriers de leur travail.

Marx reprochait aux luddistes, assez lucidement, de ne pas voir le côté potentiellement libérateur du machinisme, entrevu prophétiquement par Aristote : la chaîne de montage dispense de recourir au travail à la chaîne. Elle contraint la main d'œuvre à se déplacer, mais aussi à acquérir une qualification plus poussée. C'est selon Marx ce qui fait la supériorité du capitalisme américain sur le capitalisme britannique (voir la note 230 au livre I du *Capital*, GF p.659).

D'un autre côté, le marxisme aura puissamment contribué à l'aggravation des problèmes liés à l'industrialisation. Staline n'a eu d'autre but – proclamé – que de « rattraper le capitalisme », de même que Lénine définissait le communisme comme « les soviets et l'industrialisation ». Aujourd'hui, la Chine maoïste a pris le relais, en vue de rejoindre les formes et le niveau de vie occidentaux, moyennant une industrialisation accélérée et la plus polluante du monde – en vue aussi de réparer les dégâts économiques et humains entraînés par l'idéologie, notamment lors de la « Révolution culturelle ».

c. Ces dégâts politiques et économiques, autant qu'environnementaux, expliquent que certains auteurs, passés par le marxisme, en aient développé une critique au cours de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, et non seulement une critique externe quant à ses effets, mais une critique interne quant aux fondements intellectuels qui sont à l'origine de ceux-ci.

C'est le cas de Cornélius Castoriadis, notamment dans la 1^{ère} partie de *L'institution imaginaire de la société*, et aussi dans *Domaines de l'homme*.

Outre ses autres aspects, cette critique porte peut-être avant tout sur la conception qu'a eue Marx de la technique, sous deux aspects : 1/ l'idée d'un *développement autonome* de la technique en tant que moteur fondamental du déterminisme historique ; 2/ la croyance en une *omnipotence de la technique*, qui lui donnerait vocation à délivrer l'humanité de ses problèmes imaginaires par la solution de ses problèmes réels, c'est-à-dire matériels.

Quant à la première, Castoriadis se fonde sur l'histoire, dont le marxisme s'est flatté d'être la science :

« Il n'y a ni autonomie de la technique, ni tendance immanente de la technique vers un développement autonome. Pendant les 99,5 % de sa durée – c'est-à-dire pendant sa totalité sauf pendant les cinq derniers siècles – l'histoire connue ou présumée de l'humanité s'est déroulée sur la base de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une stagnation et qui était vécu par les hommes des l'époque comme une stabilité allant de soi de la technique ; des civilisations et des empires se sont fondés et se sont écroulés, des millénaires durant, sur les mêmes "infrastructures" techniques.

Pendant l'antiquité grecque, le fait que la technique appliquée à la production est restée certainement en deçà des possibilités qu'offrait le développement scientifique déjà atteint ne peut pas être séparé des conditions sociales et culturelles du monde grec, et probablement d'une attitude des Grecs à l'égard de la nature, du travail, du savoir. Comme, inversement, on ne peut séparer l'énorme développement technique des temps modernes d'un changement radical – même s'il s'est produit graduellement – dans ces attitudes. L'idée que la nature *n'est que* domaine à exploiter par les hommes, par exemple, est tout ce qu'on veut sauf évidente du point de vue de toute l'humanité antérieure et encore aujourd'hui des peuples non industrialisés. Faire du savoir *scientifique* essentiellement un moyen de développement technique, lui donner un caractère à prédominance instrumentale, correspond aussi à une attitude nouvelle. L'apparition de ces attitudes est inséparable de la naissance de la bourgeoisie – qui a lieu au départ sur la base des anciennes techniques. Ce n'est qu'à partir du plein épanouissement de la bourgeoisie que l'on peut observer, en apparence, une sorte de dynamique autonome de

l'évolution technologique. Mais en apparence seulement. Car, non seulement cette évolution est fonction du développement philosophique et scientifique déclenché (ou accéléré) par la Renaissance, dont les liens profonds avec toute la culture et la société bourgeoise sont incontestables ; mais elle est de plus en plus influencée par la constitution du prolétariat et la lutte des classes au sein du capitalisme, ce qui conduit à une *sélection* des techniques appliquées dans la production parmi toutes les techniques possibles. Enfin, dans la phase présente du capitalisme, la recherche technologique est planifiée, orientée et dirigée explicitement vers les buts que se proposent les couches dominantes de la société. Quel sens y a-t-il à parler d'évolution autonome de la technique, lorsque le gouvernement des États-Unis décide de consacrer un milliard de dollars à la recherche de carburants de fusée et un million de dollars à la recherche des causes du cancer ? » (*op. cit.*, p.27-28).

On peut voir dans ce dernier propos un retournement contre le marxisme de la critique marxiste du capitalisme. On pourrait certes arguer que ce qui est décisif dans le choix dont parle Castoriadis, c'est le matérialisme des classes bourgeoises modernes, au sens du terme que Marx a consacré au titre de principe explicatif de toute l'histoire. Mais il n'en est pas moins vrai que le développement des techniques n'a rien d'autonome pour autant qu'il relève de choix en définitive politiques. C'est pourquoi Castoriadis n'hésite pas à affirmer que le « schéma mécanique » qu'est la conception marxienne et marxiste de l'histoire

« représente une extrapolation abusive à l'ensemble de l'histoire d'un processus qui ne s'est réalisé que pendant une seule phase de cette histoire, la phase de la révolution bourgeoise. Il décrit à peu près fidèlement ce qui a eu lieu lors du passage de la société féodale, plus exactement : des sociétés bâtarde d'Europe occidentale de 1650 à 1850 (où une bourgeoisie bien développée et économiquement dominante se heurtait à la monarchie absolue et à des résidus féodaux dans la propriété agraire et les structures juridiques et politiques), à la société capitaliste. Mais il ne correspond ni à l'effondrement de la société antique et à l'apparition ultérieure du monde féodal, ni à la naissance de la bourgeoisie qui émerge précisément hors des rapports féodaux et en marge de ceux-ci, ni à la constitution de la bureaucratie comme couche dominante aujourd'hui dans les pays arriérés qui s'industrialisent, ni enfin à l'évolution historique des peuples non européens. Dans aucun de ces cas on ne peut parler d'un développement des forces productives incarné par une classe sociale grandissant dans le système social donné, développement qui serait "à un certain stade" devenu incompatible avec le maintien de ce système et aurait ainsi conduit à une révolution donnant le pouvoir à la classe "montante" » (*op. cit.*, p.26).

Contre la sanctification du matérialisme bourgeois dans la conception marxienne de l'histoire, Castoriadis fait valoir que ce n'est jamais un développement supposé autonome et nécessaire des techniques qui a mené le monde, mais au contraire les idées que les hommes se sont faites du sens de leur existence en ce monde, et en fonction desquelles ils se sont dotés de tels et tels moyens de produire ce qu'ils jugeaient nécessaire à cette existence : « Ce sont en effet les idées qui font avancer l'histoire dans la conception dite "matérialiste historique" – seulement au lieu d'être des

idées philosophiques, politiques, religieuses, etc., ce sont des idées techniques » (*op. cit.*, p.30). Et Castoriadis d'ajouter : « Le Sermon sur la montagne, le *Manifeste communiste* appartiennent à la pratique historique tout autant qu'une invention technique et y pèsent, quant à leurs effets réels sur l'histoire, d'un poids infiniment plus lourd » (*ibid.*) – comme l'ont vérifié les applications politiques du marxisme au XX^{ème} siècle.

Le marxisme est donc bien à cet égard la forme la plus accomplie de la philosophie bourgeoise : « La théorie qui fait du “développement des forces productives” le moteur de l'histoire présuppose implicitement un type invariable de motivation fondamentale des hommes, en gros la motivation économique : de tout temps, les sociétés humaines auraient visé (consciemment ou inconsciemment, peu importe) d'abord et avant tout l'accroissement de leur production et de leur consommation » (*op. cit.*, p.34-35), idée que Castoriadis n'hésite pas à juger « fautive matériellement » (*ibid.*).

Cela permet de comprendre d'une part pourquoi Castoriadis, ancien marxiste, soit amené à récuser radicalement le déterminisme historique, et l'espèce de fatalisme qu'il entraîne : « aucune des formes de l'aliénation sociale présente n'est fatale pour l'humanité, puisqu'elles n'ont pas toujours été là » (*op. cit.*, p.39). C'est sans doute ce qu'il faut se dire pour que l'espoir que les militants marxistes ont partagé avec beaucoup d'autres, celui d'une disparition, ou du moins d'une diminution, de l'aliénation socio-économique, ait un sens, mais Castoriadis voit bien que cela revient à abandonner le marxisme, qui a en effet contribué à écraser ce sens plutôt qu'à le réaliser. Autrement dit : il faut cesser de croire que l'histoire humaine, censée se dérouler nécessairement selon la conception bourgeoise de l'existence, conduise l'humanité vers sa fin – la société sans classe ou l'humanité réconciliée –, selon un processus tout aussi naturel que l'histoire du cosmos dont elle fait partie, comme si les choix des hommes, et donc les valeurs qui déterminent ceux-ci n'y étaient pour rien. Pris au sérieux et envisagé dans toute sa rigueur, le naturalisme matérialiste de Marx ne peut être qu'une conception *déresponsabilisante* de l'histoire humaine.

Le jugement de Castoriadis permet de comprendre d'autre part que le « poids infiniment plus lourd » de l'idéologie marxiste ait consisté, par-delà les despotismes totalitaires qu'elle a engendrés – les plus durables et quantitativement les plus meurtriers –, à consacrer l'idéologie bourgeoise du Progrès, ainsi que le technicisme qu'elle suppose, et la tendance à la technocratie (bureaucratique) qu'elle entraîne.

Castoriadis dénonce au cœur de cette idéologie « l'illusion non consciente de l'“omnipotence virtuelle” de la technique » (*Domaines de l'homme*, p.148).

« [cette] illusion qui a dominé les temps modernes s'appuie sur une autre idée non discutée et dissimulée : l'idée de *puissance*. Une fois cela compris, il devient clair qu'il ne suffit pas de se demander simplement : la puissance *pour quoi faire*, la puissance *pour qui* ? La question est : qu'est-ce que la

puissance et, même, en quel sens non trivial y *a-t-il* jamais réellement puissance ?

Derrière l'idée de puissance gît le phantasme du contrôle total, de la volonté ou du désir maîtrisant tout objet et toute circonstance. (...) Que l'idée de contrôle total ou, mieux, de maîtrise totale soit intrinsèquement absurde, tout le monde évidemment l'admettrait. Il n'en reste pas moins que *c'est* l'idée de maîtrise totale qui forme le moteur caché du développement technologique moderne. L'absurdité directe de l'idée de maîtrise totale est camouflée derrière l'absurdité moins brutale de la "progression asymptotique". L'humanité occidentale a vécu pendant des siècles sur le postulat implicite qu'il est toujours possible et réalisable d'atteindre plus de puissance. Le fait que, dans tel domaine particulier et dans tel but particulier, on pouvait faire "plus" a été vu comme signifiant que, dans tous les domaines pris ensemble et pour tous les buts imaginables, la "puissance" pouvait être agrandie sans limites.

Ce que nous savons maintenant avec certitude, c'est que les fragments de "puissance" successivement conquis restent toujours locaux, limités, insuffisants et, très probablement, intrinsèquement inconsistants sinon carrément incompatibles entre eux. Aucune "conquête" technique majeure n'échappe à la possibilité d'être utilisée autrement qu'il n'était visé à l'origine, aucune n'est dépourvue d'effets latéraux "indésirables", aucune n'évite d'interférer avec le reste – aucune, en tout cas, parmi celles que produit le type de technique et de science que *nous* avons "développées". À cet égard, la "puissance" *accrue est aussi, ipso facto, impuissance accrue, ou même "anti-puissance", puissance de faire surgir le contraire de ce que l'on visait ; et qui calculera le bilan net, en quels termes, sur quelles hypothèses, pour quel horizon temporel ?* » (*ibid.*, p.148-149).

De quoi Castoriadis donne deux exemples, dont le premier a vu son évidence s'accroître depuis 1974, tandis que le second témoigne d'une vigoureuse indépendance d'esprit dans le contexte de l'époque :

« La pollution et les dispositifs visant à la combattre en fournissent une première illustration – banale, et facilement contestable. Depuis plus de vingt ans, des dispositifs contre la pollution ont été installés sur les cheminées des usines, etc., pour retenir les particules de carbone contenues dans la fumée. Ces dispositifs se montrèrent très efficaces, et l'atmosphère autour des villes industrielles contient actuellement beaucoup moins de CO₂ qu'auparavant. Toutefois, au cours de la même période, l'acidité de l'atmosphère a été multipliée par 1000 (mille fois) et la pluie qui tombe sur certaines parties de l'Europe est aujourd'hui aussi acide que du "pur jus de citron" – entraînant de graves effets sur la croissance des forêts, déjà perceptibles –, car le soufre contenu dans la fumée et fixé auparavant par le carbone se dégage maintenant librement et se combine avec l'oxygène et l'hydrogène atmosphériques pour former des acides. Que les ingénieurs, les hommes de science, les administrations n'y aient pas pensé avant que cela n'arrive peut paraître ridicule ; cela ne rend pas la chose moins vraie. (...)

Considérons maintenant la question de la pilule contraceptive. (...) La pilule est "efficace" parce qu'elle interfère avec des processus de régulation fondamentaux, profondément liés aux fonctions les plus importantes de l'organisme, sur lesquels nous ne "savons" pratiquement rien. Or, pour ce qui est de ses effets éventuels sous ce rapport, la question pertinente n'est pas : qu'est-ce qui peut arriver à une femme si elle prend la pilule pendant

dix ans ? La question pertinente est : que pourrait-il arriver à l'espèce, si les femmes prenaient la pilule pendant mille générations (...), c'est-à-dire après vingt-cinq mille ans ? Cela correspond à une expérimentation sur une souche de bactéries *pendant trois mois environ*. Or, vingt-cinq mille ans sont évidemment un laps de temps "privé de sens" pour nous. En conséquence, nous agissons comme si ne pas se soucier des résultats possibles de ce que nous faisons était "plein de sens". En d'autres termes : nous étant donné un temps linéaire et un horizon temporel infini, nous agissons comme si le seul intervalle de temps significatif était celui des quelques années à venir » (*ibid.*, p.150-151).

L'aggravation des problèmes écologiques a conduit à la promotion de ce que Hans Jonas a appelé en 1979 « le principe responsabilité (*Das Prinzip Verantwortung* – trad. fr. 1990) » à l'égard des générations futures. Castoriadis était l'un des rares à l'époque qui ait eu l'idée intempestive d'évoquer cette responsabilité – laquelle implique l'élimination du déterminisme historique – non seulement dans le domaine de l'écologie, mais aussi dans le domaine du comportement sexuel, soit du rapport des humains non seulement à leur environnement naturel, mais à l'un des aspects majeurs de leur propre nature, en tant qu'il dépend non pas d'un déterminisme instinctif, mais d'une détermination volontaire et responsable.

Le rapprochement des deux exemples peut paraître moins surprenant aujourd'hui puisque, parmi les formes contemporaines de pollution, il y a celle des océans par les hormones contraceptives dont on ne peut éviter qu'elles soient éliminées par les voies naturelles et qu'elles rejoignent le milieu marin, où elles ont des effets destructeurs sur les populations de poissons, ce qui ne manque pas d'inquiéter les populations qui vivent de la pêche, et les États qui les dirigent.

B. L'ESSENCE DE LA TECHNIQUE SELON HEIDEGGER

a. Dans sa conférence de 1953 sur *La question de la technique*, Heidegger présente d'abord celle-ci, dans une forme de questionnement d'allure très classique, comme une interrogation visant à « prendre conscience de la technicité dans sa limitation ». La technique a son lieu dans l'ordre des choses composées dont Aristote disait que, contrairement aux êtres simples, elles ne sont pas purement et simplement identiques à leur *ousia* : « la technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique » (*Essais et conférences*, p.9).

Heidegger exprime aussitôt cette différence en affirmant que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique » (*ibid.*), proposition qui vise à récuser la conception courante qui voit dans la technique avant tout un *instrument*. Telle que la définissaient les Grecs, la *technè* est en effet la compétence qui permet de mettre en œuvre les bons moyens pour réaliser une fin dans l'ordre du *productible*. Pour autant que « poser des fins, constituer et utiliser des moyens, sont des actes de l'homme », cette « représentation courante de la technique (...) peut être

appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique » (p.10).

Heidegger ne met pas en cause l'*exactitude* de cette conception, mais plutôt l'illusion qu'elle engendre. En tant qu'elle est exacte, on pourrait croire que cette conception est révélatrice de l'essence de la technique, puisque celle-ci est précisément une capacité de mettre en œuvre des moyens exactement adaptés à la réalisation d'une fin : l'application des mathématiques, caractéristique de la modernité, dans le registre de l'efficacité autant que dans celui de l'explication scientifique, donne à voir dans ceux-ci un règne de l'exactitude. Mais c'est ce qui conduit Heidegger à affirmer que « la conception instrumentale de la technique, bien qu'exacte, ne nous révèle pas encore son essence », parce que « ce qui est simplement exact n'est pas encore le vrai », et que « pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous » (p.11-12).

Que la science fondée sur l'observation des phénomènes, et la technique fondée sur elle, ne donnent pas à connaître l'essence des choses et leur propre essence, c'est là un propos que l'on peut assurément rattacher à une conception de la connaissance et de la pensée dont les sources sont kantienne. C'est pourquoi Heidegger renonce à mettre la vérité au compte d'une connaissance objective exacte, pour en faire l'objet d'un dévoilement, c'est-à-dire d'une révélation : « c'est là où pareil dévoilement a lieu que le vrai se produit » (p.11).

La révélation de l'essence de la technique, par-delà sa réduction instrumentaliste, consiste alors à voir que « la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement », car « tout *pro-duire* se fonde dans le dévoilement » (p.17-18).

On pourrait voir là une mise en question de l'opposition grecque entre la théorie et l'action, et de l'assignation de la technique au domaine de la seconde, sous sa forme productive (*poiësis*) : dévoiler, c'est en effet donner à voir ce qui était caché, et c'est un tel voir que signifiait avant tout le terme grec de *théôria*. Ainsi l'essence de la technique n'est pas à chercher selon Heidegger dans les exemples visibles de son efficacité, mais plutôt dans le mode d'être qu'elle révèle, et qui permettait déjà à Aristote de penser l'essence de l'être naturel : « elle dévoile ce qui ne se pro-duit pas de soi-même » (p.18).

En résulte une sorte de détournement sémantique du terme *production* : « C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la *technè* est une pro-duction » (p.19). *Produire* veut dire en effet, littéralement, étymologiquement : mettre en avant, ou « faire-venir » (*ibid.*), ce qui est le propre d'une cause en général, et donc de la technique en tant que forme de causalité. Il faut ainsi, selon Heidegger, chercher l'essence de la technique non pas dans les modalités de l'activité fabricatrice – ce qui intéresse l'ingénieur plutôt que le philosophe –, mais dans la révélation de l'être artificiel qui fut au principe de la physique aristotélicienne. Aristote ne dédaignait pas le point de vue de l'ingénieur, puisqu'il fut l'auteur d'une *Mécanique* ; mais il soulignait aussi, en philosophe, que l'invention de la

technè avait été la première prise de conscience de ce qui allait permettre ultérieurement le rapport contemplatif à la nature, qui définit pour lui la science théorique.

Ainsi la technique « pro-duit » – met sur le devant de la scène – toujours quelque chose de plus et d'autre que ses produits, au sens habituel du terme.

Cette révélation de son essence acquiert toutefois son importance lorsque l'on se demande si l'interprétation aristotélicienne de la *technè* reste applicable à la technique moderne « motorisée » : car « c'est elle précisément (la technique moderne) et elle seule l'élément inquiétant qui nous pousse à demander ce qu'est "la" technique » (p.19). Cette question se précise d'une manière qui explique l'illusion que la vérité sur l'essence de la technique relève de l'exactitude du savoir scientifique : « quelle est donc l'essence de la technique moderne, pour que celle-ci puisse s'aviser d'utiliser les sciences exactes de la nature ? » (p.20).

La réponse consiste à énoncer sous une forme typiquement heideggérienne une idée somme toute banale, dont on ne voit pas en quoi l'observation, serait-elle scientifique, ne permettrait pas de la concevoir : « Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée », contrairement au « moulin à vent » qui « met à notre disposition l'énergie de l'air en mouvement », mais non pas « pour l'accumuler » (*ibid.*).

Heidegger voit là un changement de point de vue décisif par lequel la nature cesse d'être simplement « en face de nous comme objet (*Gegenstand*) », mais « est là au sens de fonds (*Bestand*) », soit comme une réserve dans laquelle on puise, de telle sorte qu'il « est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure » (p.23).

Il paraît certes aisé d'appliquer cet énoncé à l'immémoriale acquisition technique qu'est l'*outil* : celui-ci, à la différence d'un instrument de rencontre, est apprêté et conservé en vue d'un usage ultérieur. Heidegger ne présente pas moins sa proposition comme l'expression de ce qui se révèle proprement dans la technique moderne, et à quoi il donne son nom: « cet appel pro-voquant qui rassemble l'homme autour de la tâche de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons – l'arraisonement (*Gestell*) » (p.26).

Ce terme exprime en quoi et de quoi la technique moderne est le dévoilement, et il éclaire par là même ses rapports avec la science moderne. Car « dans l'arraisonement se produit cette non-occultation conformément à laquelle le travail de la technique moderne dévoile le réel comme fonds » (p.28). Il faut en effet voir dans « la physique moderne (...) le précurseur de l'arraisonement » (p.29), mais non pas au sens où la technique moderne serait « de la science naturelle appliquée », ce qui est pour Heidegger une « apparence trompeuse » (p.31). Ce qui se révèle dans la technique moderne, lorsque son essence est pensée en vérité, c'est bien plutôt

« l'origine essentielle de la science moderne » (*ibid.*). La première met au jour le sens implicite, d'abord inapparent, de ce dont elle a fait le moyen essentiel de sa puissance efficace : « C'est parce que l'essence de la technique moderne réside dans l'arraisonement que cette technique doit utiliser la science exacte de la nature » (*ibid.*).

Ainsi c'est d'abord « la science moderne, exacte, de la nature » qu'il faut mettre au compte du « comportement "commettant" de l'homme » : « Le mode de représentation propre à cette science suit à la trace la nature considérée comme un complexe calculable de forces. La physique moderne n'est pas une physique expérimentale parce qu'elle applique à la nature des appareils pour l'interroger, mais inversement : c'est parce que la physique – et déjà comme pure théorie – met la nature en demeure de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces que l'expérimentation est commise à l'interroger, afin qu'on sache si et comment la nature ainsi mise en demeure répond à l'appel » (p.29).

Difficile de ne pas entendre ici un écho à la conception de la connaissance scientifique que Kant déploie dans sa *Critique de la Raison pure*. Car « suivre à la trace la nature » n'est sans doute pas se laisser tenir en laisse par elle : il s'agit bien plutôt, comme le voulait Kant, de la « mettre en demeure » de répondre à nos questions, ainsi qu'un juge au tribunal, en présupposant *a priori* son caractère calculable et prévisible, autrement dit : *déterministe*.

Déjà, chez Descartes, le mécanisme théorique répondait explicitement à l'intention de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », en présentant celle-ci – *res extensa* – comme essentiellement maîtrisable, parce qu'explicable « par figures et mouvements ».

b. La conception de Heidegger n'en paraîtra pas moins profondément différente de celle de ses grands ancêtres en spéculation, si l'on rapproche la conférence sur la technique de celle qu'il consacra antérieurement à « *L'origine de l'œuvre d'art* », désormais insérée dans les *Holzwege*.

Dans les termes de celle-ci, le *Gestell* doit être compris comme une forme majeure du « combat (*Kampf*) » que le « monde (*Welt*) » livre à la « terre (*Erde*) », au sein duquel l'art se voit attribuer par Heidegger la même fonction de dévoilement qu'il prêtera par la suite à la technique, et qu'il rappelle allusivement à la fin de la conférence consacrée à cette dernière.

Il s'agit en effet dans les deux cas d'une modalité du rapport de l'homme à l'étant, et la conférence de 1936 fait déjà valoir que l'art est ce domaine où la création de l'« œuvre (*Werk*) » à contempler est de nature à révéler ce qui tend à s'occulter dans la fabrication du « produit (*Zeug*) » utilitaire, laquelle relève en propre de la technique, sous toutes ses formes. Ce que la contemplation de l'œuvre est propre à révéler n'est autre que « l'être-produit du produit » qui « réside dans son utilité » (trad. Gallimard p.25), soit dans sa conformité au projet humain qui a présidé à sa fabrication. Le propre du produit n'est pas seulement son utilité, mais aussi

le fait que l'utilisation du produit tend à faire oublier cela même qui en fait un produit, et par quoi il s'y prête.

Il incombe alors à l'art de faire « advenir la vérité » que l'utilisation – la vie pratique – dissimule. Or cette vérité n'est autre pour Heidegger que « l'effectivité d'un combat (*Kampf*) » : « La terre ne surgit à travers le monde, le monde ne se fonde sur la terre que dans la mesure où la vérité advient comme le combat originel entre éclaircie et réserve » (p.43). L'*éclaircie* désigne l'ouverture du sens par lequel l'homme fait de l'étant son monde – l'*apérité* de l'étant. La *réserve* désigne ce qui précède cette ouverture, c'est-à-dire la terre, qui reste en retrait de la donation de sens que l'homme impose à celle-ci.

Il y a et ne peut y avoir qu'un *antagonisme* entre les deux termes : « L'affrontement entre monde et terre est un combat », parce que « reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer » (p.37). Il s'agit en effet de conférer un sens à ce qui en soi et originellement n'en a pas, et la domination technique n'est qu'une manière humaine parmi beaucoup d'autres de se dresser contre l'absurdité de l'étant. C'est pourquoi Heidegger dit que la paire de souliers de Van Gogh révèle d'une part que tout produit « appartient à la terre », et qu'il est « à l'abri dans *un* monde », en l'occurrence celui « de la paysanne » (p.29). C'est seulement dans un monde que le produit peut être à l'abri, et, quand il s'agit d'un produit utile, son utilité même nous fait oublier cette « appartenance des choses à la terre » (p.55), tandis que l'œuvre, qui n'est pas destinée à une utilisation, nous la rappelle : « L'œuvre libère la terre pour qu'elle soit une terre », parce que « l'œuvre porte et maintient la terre elle-même dans l'ouvert d'un monde » (p.35).

L'antagonisme inévitable du monde et de la terre ne signifie pourtant pas que la technique soit une contre-nature : car le combat dont elle est une forme majeure est mené contre la terre, au sens heideggérien du terme, et non pas contre la nature telle qu'elle est conçue depuis les Grecs. Le concept de nature qui préside aux sciences physiques doit plutôt être considéré, d'un point de vue heideggérien, comme l'une des représentations par lesquelles des hommes – les Grecs et leurs héritiers – ont ordonné leur rapport à l'étant, c'est-à-dire en fait ordonné celui-ci à eux-mêmes. Si combat il y a, la nature n'est donc pas ce qui est combattu, mais son concept est l'une des armes majeures de l'homme dressé contre l'étant absurde.

Que la terre se tienne toujours en réserve de l'éclaircie veut dire en outre que le combat du monde contre la terre est perdu d'avance : la donation humaine du sens fait fond sur un existant dépourvu de sens, car la terre est « l'afflux infatigable de ce qui n'est là pour rien » (p.35). Cette donation est par suite constamment menacée d'absorption dans ce non-sens : le retour à la terre, c'est la mort, et ce que l'art révèle, tandis que la technique tend à le faire oublier, c'est que le *Dasein* humain est un « être-pour-la-mort (*Zum-Tode-sein*) », ce qui vaut non seulement pour les individus, mais aussi, selon le mot de Valéry, pour les civilisations, ou, comme dit Heidegger, pour les « peuples ».

On aurait tort par conséquent de comprendre le *dévoilement* heideggérien – autrement dit la conception heideggérienne de la *vérité* – comme la révélation d'un sens préalablement inscrit dans l'étant. Ce que l'art dévoile et que la technique occulte, c'est qu'il n'y a rien de tel qu'un tel sens, et que l'étant n'a d'autre sens que ceux que les hommes – les *peuples* – projettent sur lui en le disant et en l'instrumentalisant.

Cette conception de l'étant n'est sans doute pas sans rapport avec l'avènement de la science moderne. Bannir les causes finales de l'explication de la nature, c'était évidemment concevoir celle-ci *a priori* comme dépourvue de sens intrinsèque, pour n'y voir qu'un enchaînement mécanique de causes et d'effets selon l'ordre de succession chronologique – comme Kant l'exigera encore dans sa critique de la raison théorique. Supposé dépourvu de toute finalité, un mécanisme naturel se présente comme une nécessité aveugle, qui ne prend sens que si un agent extérieur, comme c'est le cas de l'homme, trouve à en faire le moyen d'une fin qu'il se propose.

On comprend alors en quoi consiste l'occultation que la technique favorise. Elle repose en effet sur la supposition d'une rationalité intrinsèque de l'étant, qui lui permet de « commettre » celui-ci à la réalisation des projets humains. Par là même, elle fait oublier que cette rationalité supposée n'est elle-même que la projection sur l'étant du point de vue qui l'envisage comme fonds exploitable, tandis que l'art, ne visant pas une exploitation mais une contemplation, maintient par ses œuvres la conscience de l'appartenance de tout ce que produit l'homme à ce fond insensé des choses qu'est la terre : « la non-occultation, dans laquelle se montre chaque fois ce qui est, recèle le danger que l'homme se trompe au sujet du non-caché et qu'il l'interprète mal » (*Essais et conférences*, p.35).

C'est pourquoi Heidegger voit dans l'essence de la technique moderne une *menace* : « L'être de la technique menace le dévoilement, il menace de la possibilité que tout dévoilement se limite au commettre et que tout se présente seulement dans la non-occultation du fonds » (p.45), et « l'arraisonement (...) menace d'entraîner l'homme dans le commettre comme dans le mode prétendument unique du dévoilement » (p.43). Autrement dit, et pour autant que le dévoilement définit l'essence de la vérité, la menace est ici celle de l'illusion qu'il y a pour Heidegger à considérer la quête de maîtrise technique comme le seul rapport vrai à l'étant – vrai parce que fondé sur la supposée rationalité intrinsèque de ce dernier, et à l'exclusion de tous les autres sens humainement institués, en tant que tels pas moins vrais que celui-là.

Ainsi « le règne de l'arraisonement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale » (p.37-38), ce qu'on ne peut attendre que de « la méditation humaine » (p.46), c'est-à-dire de la philosophie, dont « l'interrogation est la piété de la pensée », et aussi de l'art, lorsqu'il « ne se ferme pas à cette constellation de la vérité que nos *questions* visent » (p.48).

c. On comprend alors en quel sens Heidegger peut écrire que le « dévoilement comme tel est dans chacun de ses modes, donc nécessairement, *danger (Gefahr)* » (p.35) : celui-ci réside bien moins dans la perspective d'une éventuelle autodestruction de l'humanité que dans l'occultation de l'essence de la technique, en quoi il faut voir une forme insigne de « l'oubli de l'être » thématique par Heidegger dès le début de *Sein und Zeit*.

Le danger en question n'est manifestement pas un risque dont il conviendrait de se prémunir par des choix avisés. Heidegger y voit au contraire un *destin* : « Cet envoi (*Schicken*) qui rassemble et qui peut seul mettre l'homme sur un chemin du dévoilement, nous le nommons *destin (Geschick)*. C'est à partir de lui que la substance (*Wesen*) de l'histoire se détermine » (p.33). Ce troisième terme renvoie assurément à la distinction que faisait la conférence sur l'œuvre d'art entre l'*historial* et l'*historique*, tout comme le deuxième fait écho à une proposition de cette même conférence selon laquelle « l'être », c'est-à-dire le sens donné par l'homme à l'étant, « est régi par un *fatum* voilé » (*Holzwege*, p.40).

Ces propos signifient que la donation de sens, y compris sous sa forme technique, n'est pas quelque chose dont l'homme pourrait décider et à quoi il se déciderait : « Qui accomplit l'interpellation pro-voquante, par laquelle ce qu'on appelle le réel est dévoilé comme fonds ? L'homme, manifestement. Dans quelle mesure peut-il opérer un pareil dévoilement ? L'homme peut sans doute, de telle ou telle façon, se représenter ou façonner ceci ou cela, ou s'y adonner ; mais il ne dispose point de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe » (*Essais et conférences*, p.24). Ainsi « l'arrondissement (...) est le mode suivant lequel l'étant se dévoile comme fonds. Nous demandons encore : ce dévoilement a-t-il lieu quelque part au-delà de tout acte humain ? Non. Mais il n'a pas lieu non plus *dans* l'homme seulement, ni *par* lui de façon déterminante » (p.32).

On peut donc bien voir dans la technique, comme dans toute autre production de l'homme, un effet de sa liberté, mais à la condition d'envisager celle-ci autrement que comme une propriété de la volonté humaine, soit comme ce que la philosophie a appelé *libre arbitre* : car « l'essence de la liberté n'est pas ordonnée *originellement* à la volonté, encore moins à la seule causalité du vouloir humain » (p.33-34). La liberté du vouloir est tout au plus un sens dérivé et second de la liberté, laquelle doit être identifiée plus fondamentalement à un consentement éclairé au destin : « L'arrondissement, comme tout mode de dévoilement, est un envoi du destin. La production, la *poiësis*, elle aussi, est destin au sens indiqué. (§) (...) L'homme dans tout son être est toujours régi par le destin du dévoilement. Mais ce n'est jamais la fatalité d'une contrainte. Car 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 écoute, non un serf que l'on commande » (p.33).

Ainsi comprise, « la liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire dévoilé. L'acte du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité, est ce à quoi la liberté est unie par la parenté la plus proche et la plus intime. (...) La liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement » (p.34).

C'est d'après cela qu'il faut comprendre le terme heideggérien si fameux de *Dasein*. Ce verbe, substantivé pour désigner l'homme et lui seul, signifie littéralement : *y être* – au sens ou l'on dit : « J'y suis ! ». L'homme qui est « devenu libre » n'est autre que le philosophe qui a compris quel destin il hérite de son peuple, tel Heidegger dans les années 1930.

Sous cet aspect aussi, les deux conférences se recoupent, puisque Heidegger écrivait à propos de l'œuvre d'art : « Ce n'est pas nous qui posons l'éclosion de l'étant, mais c'est l'éclosion de l'étant (l'être) qui nous détermine en une essence telle que c'est bien nous qui, dans nos représentations, sommes assignés à l'éclosion » (*Holzwege*, p.40).

Heidegger est dès lors conduit à une position d'apparence fort paradoxale, puisque d'une part il identifie la liberté au destin, et d'autre part il affirme que « le destin du dévoilement n'est pas en lui-même un danger quelconque » – comme ces dangers au sens ordinaire que sont les menaces contre notre bien-être ou contre nos droits –, « il est *le danger* » (*Essais et conférences*, p.36). Cela peut évidemment signifier que le plus principal danger pour la liberté est la liberté elle-même, mais il faudrait se garder d'entendre ici cette idée au sens on ne plus traditionnel qu'elle a depuis *Genèse* 3, car il ne saurait s'agir d'une *peccabilité* de la volonté créée, qui supposerait l'identification de sa liberté à son libre arbitre.

Il est assurément très difficile de comprendre en quoi il peut y avoir un danger, soit un risque à éviter ou à affronter avec courage, dans ce qui est censé être un destin, c'est-à-dire une nécessité inéluctable, serait-elle l'objet d'un consentement éclairé.

C'est sans doute pourquoi, après avoir présenté le dévoilement en général comme *le danger*, Heidegger suggère qu'il y a des degrés de dangerosité : « si le destin nous régit dans le mode de l'arraisonement, alors il est le danger suprême » (*ibid.*). C'est que « l'arraisonement provoquant ne se borne pas à occulter un mode précédent de dévoilement, le produire, mais il occulte aussi le dévoilement comme tel et, avec lui, ce en quoi la non-occultation, c'est-à-dire la vérité, se produit » (p.37). Le danger apparaît ici à nouveau comme celui de « l'oubli de l'être », c'est-à-dire l'ignorance invétérée de ce que c'est l'homme qui est principe de sens – de *vérité* – pour un étant qui n'en a pas en lui-même : « La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger. (...) La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être » (p.37).

En des termes qui évoquent irrésistiblement une perspective biblique et théologique incompatibles avec son point de vue propre, Heidegger caractérise le danger dont il parle comme une sorte d'autisme anthropologique, en même temps que d'une réification, résultant pour l'homme d'une ignorance de soi : régi par l'arraisonnement, « l'homme suit son chemin à l'extrême bord du précipice, il va vers le point où lui-même ne doit plus être pris que comme fonds. Cependant, c'est justement l'homme ainsi menacé qui se rengorge et qui pose au seigneur de la terre. Ainsi s'étend l'apparence que tout ce que l'on rencontre ne subsiste qu'en tant qu'il est le fait de l'homme. Cette apparence nourrit à son tour une dernière illusion : il nous semble que partout l'homme ne rencontre plus que lui-même » (p.36).

Mais comment peut-il en être autrement si c'est l'homme, comme *Dasein*, qui est le principe, non certes de l'existence, mais du sens de l'étant ?

Heidegger n'en présente pas moins cette situation comme le danger suprême, et donc comme suprêmement désirable une issue à ce danger, qu'il désigne du terme à nouveau on ne peut plus traditionnel, et fortement connoté, de *salut* : selon Hölderlin,

« Là où est le danger, là aussi
Croît ce qui sauve » (p.47).

Quant à la source de ce salut, Heidegger ne l'évoque dans sa conférence que négativement, et en des termes dont il n'est que trop tentant à nouveau de donner une interprétation théologique : « L'action humaine ne peut jamais remédier immédiatement à ce danger. Les réalisations humaines ne peuvent jamais, à elles seules, écarter le danger » (p.45-46) – sans doute parce que ce danger n'est précisément pas d'ordre technique, c'est-à-dire physique, mais bien plutôt ontologique et existentiel.

C'est pourquoi Heidegger ajoute : « la méditation humaine peut considérer que ce qui sauve doit toujours être d'une essence supérieure, mais en même temps apparentée, à celle de l'être menacé » (p.46). Ici aussi, on se croirait en pleine Bible, avec l'affirmation que l'homme est créé à l'*image* de Dieu, et la promesse à lui adressée que « ton sauveur sera ton Créateur ».

Trop de propos de Heidegger rendent cette interprétation irrecevable, et ne rendent que plus énigmatique celui qu'il tint tardivement dans une interview au *Spiegel* : « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Le concept de la divinité est celui d'un être surhumain. Mais comment pourrait-on espérer son salut d'un tel être, s'il n'est d'autre dieu que ceux que l'homme, par son art, fait de ses propres mains, d'autre dieu que ces *idoles* que les Prophètes d'Israël dénonçaient comme ne pouvant être ni objets de foi, ni sources d'espérance ?

C. TECHNIQUE ET RESPONSABILITÉ

a. Le propos tardif de Heidegger, à l'époque de la *guerre froide*, donne à réfléchir, du fait même de son caractère énigmatique : quelle est cette divinité dont les hommes, selon Heidegger, doivent attendre leur salut ? Heidegger, comme souvent, reprend le vocabulaire de la sotériologie chrétienne, mais il ne parle pas de Dieu, à qui la foi chrétienne s'adresse personnellement, mais d'« un dieu » – non pas *Gott*, mais *ein Gott*.

Le propos s'éclaire si on le rapporte à ce qui fut l'engagement politique de son auteur. Heidegger n'a en effet jamais renié son approbation, on peut même dire sa consécration philosophique du nazisme et de son *Führer*, dont il écrivait dans les années 1930 que celui-ci « est en lui-même et à lui seul la réalité allemande présente et future, et sa loi » (*Frankfurter Studentenzeitung*, cité par Hugo Ott, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, p.166). C'était l'époque où il présentait le *destin historial* de l'Allemagne comme l'issue au danger représenté par le conflit entre les deux formes rivales, américaine et soviétique, de l'entreprise d'arrondissement technique du monde.

Cette présentation d'Hitler comme incarnation de la *germanité*, et principe législateur de celle-ci, a un caractère nettement idolâtrique, comme le sera le « culte de la personnalité » stalinien après la Deuxième guerre mondiale, version soviétique du *Führerprinzip* nazi. La politique a pour Heidegger, comme pour Nietzsche, la même fonction idolâtrique que l'art : de même que l'artiste humain *fait être* le dieu en sculptant sa statue, de même le chef politique est une figure humaine de la divinité, promue par l'approbation de ses sectateurs et de ses sujets, en l'absence de divinité transcendante.

Lue en fonction de ces conceptions, l'histoire du XX^{ème} siècle se présente comme le conflit entre deux idolâtries rivales, qui ont eu en commun le culte de l'État, promu au rang d'autorité suprême. Celle que Heidegger avait professée a été vaincue par l'autre, alliée à sa sœur ennemie occidentale, avant que la deuxième ne s'effondre elle-même du fait de sa décomposition interne, et non pas de la menace externe dans laquelle elle cherchait la justification idéologique de son despotisme.

Cette histoire est bien celle de l'échec des idolâtries totalitaires, dont les dieux sont morts somme toute beaucoup plus vite que celui du christianisme, qui ne semble pas l'être autant que le disait Nietzsche, et paraît survivre plus longtemps qu'il ne l'annonçait – comme en témoigne le rôle non négligeable d'un pape dans la chute du communisme soviétique. On aurait du mal, aujourd'hui, à donner du sens au propos de Heidegger, en identifiant le « dieu » dont il parle, en dépit de certaines résurgences ou rémanences nostalgiques, à un nouveau *Führer*, ou au Grand Soir incarné par l'Internationale communiste.

Heidegger toutefois s'en prenait, jusque dans son ultime propos, à une autre idolâtrie, toujours vivace à l'époque, et à bien des égards encore aujourd'hui : celle du *Progrès*. Le « danger » qu'il pointait a sûrement

encore plus d'évidence pour nous qu'il ne pouvait en avoir pour lui, ce qui explique que ses thèses aient pu être invoquées à l'appui des thèmes écologistes.

Cet appel est pourtant problématique, pour deux raisons.

D'une part, l'horizon nihiliste de la pensée de Heidegger a pour conséquence qu'elle ne peut permettre rien d'autre que d'invoquer une idolâtrie contre une autre. S'il n'y a que des dieux « faits de main d'homme » pour donner sens à l'existence humaine, aucun n'est plus divin qu'un autre, et aucun n'est absolument destiné à donner ce sens à l'exclusion des autres : le destin qu'est l'histoire est seulement le conflit entre les diverses formes de l'idolâtrie qui s'affrontent, au profit chaque fois momentané de celle qui gagne, comme le pensait très explicitement Hitler.

De ce point de vue, le mythe du Progrès, essentiel au matérialisme bourgeois, y compris dans sa version marxiste, est une idole comme une autre, ni plus ni moins proposable que toute autre pour inspirer l'existence collective, qui paraît même survivre aux autres idolâtries modernes, et qu'aucun critère absolu ne permettrait de juger moins préférable qu'elles. Si les *valeurs* ne sont, comme le dit Nietzsche, qu'autant d'« illusions utiles » nécessaires pour sauvegarder la vie en l'absence de tout sens véritable, alors la valeur « Progrès » en vaut une autre, et le nihilisme de Heidegger se retourne contre sa propre mise en garde.

Or cette mise en garde a un deuxième aspect, qui transparaît dans la traduction de *Gestell* par « arraisonement ».

Heidegger voit en effet dans la technique moderne l'aboutissement et comme le point culminant de l'histoire de la métaphysique, et, pour autant, comme le moment où le dépassement de celle-ci doit s'imposer.

Par *métaphysique*, il faut entendre non pas une discipline particulière, mais l'entreprise de compréhension rationnelle de l'étant qui a surgi dans la pensée grecque, et à laquelle la science moderne appartient tout autant que les connaissances scientifiques acquises dans l'Antiquité. Sur le plan philosophique, cette conception métaphysique de l'étant a pris pleinement conscience d'elle-même lorsque Leibniz et Spinoza ont formulé le *principe de raison*, mais elle avait consisté plus anciennement à fonder l'étant en général dans un étant premier représenté comme une intelligence ou une raison primordiale, principe de l'intelligibilité de toutes les autres choses – ce que Heidegger désigne du terme kantien d'*onto-théo-logie*.

Heidegger voit dans cette rationalisation la source de ce qu'il appelle « l'oubli de l'être », qui caractérise selon lui la métaphysique sous toutes ses formes, éventuellement rivales.

Ce thème a une allure paradoxale, parce que l'être a été mis au centre de la recherche métaphysique dès sa fondation par Aristote, comme le rappelle l'exergue de *Sein und Zeit*. Platon déjà, s'inspirant du « ce qui est est » de Parménide, avait établi la distinction entre *ce qui est* et *ce qu'on en pense*, l'être et l'opinion, la seconde pouvant être vraie ou fausse suivant sa conformité ou son absence de conformité au premier.

Bref, l'être tel que l'entendait la métaphysique – si tant est qu'on puisse en parler au singulier –, désignait avant tout une intelligibilité intrinsèque de ce qui existe, antérieure à la pensée que l'homme s'en fait, avec le risque d'inadéquation qu'elle comporte. Cette conception est assurément à la base de ce que les Grecs ont appelé *science*, terme par lequel nous désignons encore une pensée qui dispose des moyens d'attester sa propre vérité : la vérité de l'intelligence humaine est ici conçue comme sa conformité avec l'ordre intelligible de ce qui existe.

Qu'elles soient envisagées comme prémices de la rationalité scientifique, ou applications de celle-ci, les techniques reposent sur ce même principe, qui fonde l'efficacité des artifices sur l'efficience préalable et intelligible des causalités naturelles.

Que Heidegger puisse voir là un « oubli de l'être », qui remonte selon lui aux présocratiques eux-mêmes, s'explique par le fait qu'il considère la rationalité non pas comme l'exercice d'une faculté spécifique qui permet à l'homme d'accéder à une explication vraie des choses, mais comme un point de vue sur l'étant propre à la pensée grecque, et à toutes celles qui s'en sont inspirées : « la 'logique' est seulement *une* interprétation de l'essence de la pensée, celle qui repose, comme le mot l'indique, sur l'épreuve de l'être atteinte dans la pensée grecque » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, La réponse à la question, trad. fr., p.79). La rationalité ne serait ainsi qu'une manière de voir les choses, de se représenter l'étant, ou plutôt de l'*interpréter*, c'est-à-dire de lui donner un sens, parmi d'autres, sans que l'étant impose cette manière comme condition exclusive de la vérité de la pensée.

L'oubli de l'être – qui est pour Heidegger l'essence du *Gefahr* –, c'est donc l'oubli, ou l'ignorance, ou encore le refus – effectivement constitutif de la métaphysique – de la thèse heideggérienne selon laquelle c'est l'homme, comme *Dasein*, qui est principe de l'être entendu comme sens et vérité de l'étant, même si l'homme ne décide pas de cette donation de sens, mais se trouve *historialement*, c'est-à-dire collectivement destiné à prêter à l'étant le sens que sa langue, avant tout, lui indique.

Ce à quoi s'en prend Heidegger, et contre quoi il met en garde, c'est l'*objectivisme* qui préside à la conception scientifique du monde et à l'exploitation technique fondée sur elle. Mais il est clair qu'il ne saurait prétendre opposer à cette conception une conception censément plus vraie qu'elle, car cela reviendrait à juger valide la conception métaphysique de la vérité que précisément il récuse.

b. C'est ici qu'apparaît toute l'ambiguïté de l'alliance tentée entre les thèses écologistes et celles de Heidegger.

Car la leçon de l'écologie peut trouver son résumé dans l'idée qu'il y a un ordre naturel des choses qu'il convient de respecter, parce qu'il est la première condition du bien humain, en tant que cadre originel et permanent de l'existence des hommes, et condition de la pérennité de l'espèce.

L'homme n'est pas plus n'importe quoi par nature – ni capable de devenir ou de produire par nature n'importe quoi – que n'importe lequel des autres êtres naturels. Sous cet aspect, *l'écologie relève assurément de la conception métaphysique de la vérité qui a présidé à la physique depuis Aristote, et tout autant à ses développements modernes.*

C'est pourquoi il paraît très contestable que l'exploitation technique de la nature soit aujourd'hui sous toutes ses formes, comme le prétend Heidegger, l'aboutissement logique de la conception rationnelle de l'être ou élaborée par la métaphysique, que cette conception conduise logiquement au déchaînement de l'entreprise d'arraisonement : c'est bien plutôt sur l'*irrationalité* de certaines formes de ce développement que porte la critique écologique.

La métaphysique, au sens où l'entend Heidegger, avait en fait récusé l'idée que l'homme puisse se considérer lui-même comme le principe de l'être, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. L'anthropologie qui s'intégrait à cette métaphysique consistait essentiellement à *situer* l'homme au sein de l'étant, et à déterminer son action en fonction de cette situation. C'est ce qui conduisait les Grecs à mettre les hommes en garde contre toute sorte de « démesure (*hubris*) », et à faire appel au *logos* d'une part pour comprendre la logique interne des choses et de l'homme au sein des choses, et d'autre part fixer des *limites* aux actions humaines.

Cette conception de l'homme a été par la suite intégrée sans difficulté à la métaphysique qui voyait en lui une créature, distincte des autres par sa capacité de compréhension et de volition, mais semblables à elles en ce qu'elle a comme les autres une vocation naturelle, en l'occurrence, dans le cas des hommes, celle de « cultiver le jardin », comme aimait à dire Voltaire, c'est-à-dire d'aménager le monde pour le rendre le plus vivable possible, et parfois plus vivable qu'il n'est, plutôt que de le détruire. Il est clair que l'écologie contemporaine trouve aisément sa place et son sens dans une telle perspective, alors qu'elle est incompatible avec sa dénégation nihiliste.

Les exemples donnés par Castoriadis sont à cet égard pertinents, car ils permettent de mettre en question le mythe du Progrès, reformulé comme mythe de « l'omnipotence virtuelle » de la technique.

Le dicton bien connu « *On n'arrête pas le progrès !* » présente ce dernier comme une sorte de fatalité historique contre laquelle il serait impossible d'aller. Mais l'intérêt du propos de Castoriadis est avant tout qu'il demande en quoi consiste au juste ce qui est censé ne pouvoir être arrêté.

Étymologiquement, le terme *progrès* désigne simplement le fait d'*avancer*, ce qui peut évidemment s'entendre de deux points de vue : soit relativement à ce à partir de quoi on avance – *aller de l'avant* – ; soit relativement à ce vers quoi l'on tend – *s'avancer vers l'arrivée*.

Dans le premier sens, on parle aussi de *fuite en avant*, pour désigner une décision de ne pas laisser les choses en l'état, mais sans savoir à quoi cela aboutira, ni avoir d'autre motif que le refus de *revenir en arrière*. Dans

le pire des cas, il s'agit d'un refus de renoncer à une voie jugée dangereuse, et d'une obstination dans cette voie malgré le : *Errare humanum est, perseverare diabolicum*.

Ce qu'on appelle le progrès technique consiste souvent dans le simple fait de pouvoir produire un effet que l'on était incapable de produire antérieurement. De ce point de vue, on peut mettre sur le même plan le fait de pouvoir traiter une maladie jusque-là incurable, de construire des moteurs permettant de rouler plus vite, de pouvoir capter plus de chaînes de télévision, de pouvoir atomiser la population d'une ville entière, ou de pouvoir modifier le patrimoine génétique des organismes.

À quoi l'on peut opposer, au plus bas niveau d'analyse, qu'un *plus* n'est pas nécessairement un *mieux*, comme l'atteste l'exemple des moyens de transport : l'augmentation de la vitesse accroît aussi le risque d'accidents plus meurtriers.

L'originalité de Castoriadis est toutefois de faire remarquer que l'idée même d'un accroissement de puissance donne lieu aux plus grandes illusions, du fait que l'apparente évidence locale d'un tel accroissement dissimule la réalité d'une diminution globale de la puissance, dès lors que le moyen localement « efficace » pour obtenir un effet particulier (gagner du temps, dissuader un ennemi, maîtriser la démographie...) entraîne une situation plus difficile à maîtriser techniquement que celle qu'on se flattait d'avoir maîtrisée.

Ce qui oppose Castoriadis à Heidegger, c'est qu'il ne met pas de tels aboutissements au compte de la *rationalité*, mais bien plutôt au compte d'un manque de rationalité, puisque la prétention à accroître la puissance se retourne contre elle-même : la fin supposée est compromise par les moyens qu'elle est censée justifier.

Il y a là une contradiction qui atteste que, comme le dit Castoriadis, la notion de puissance, impliquée dans le mythe de l'omnipotence technique, est une idée tout à fait *indéterminée* et, par là même, fallacieuse et dangereuse. C'est en fait la forme moderne de la *démésure*, laquelle consiste avant tout dans la perte de cette détermination, c'est-à-dire de cette limitation qui paraît nécessaire pour que l'action humaine reste sensée, et non pas cause de non-sens.

Sous cet aspect, la pensée de Castoriadis rejoint à certains égards celle de Heidegger, ou du moins croise les thèmes nihilistes que celui-ci avait hérité de Schopenhauer et de Nietzsche, à savoir essentiellement la notion de *volonté de puissance*, dont Heidegger a lumineusement caractérisé l'absurdité en la présentant comme une *volonté de volonté*, soit une volonté qui n'aurait d'autre objet que l'exercice même du vouloir.

Or Heidegger, mettant cette absurdité, contre toute évidence, au compte de la rationalité métaphysique, ne peut éviter de s'y enfermer en professant un rejet *irrationaliste* de cette rationalité – et en compromettant la poésie avec ce rejet, comme s'il était essentiel à cette dernière, et avait inspiré toutes ses formes historiques.

Si l'on reconnaît qu'un tel irrationalisme ne fait que consacrer ce contre quoi il se donne l'air de mettre en garde, on admettra d'abord que la technique ne peut être considérée comme un aboutissement et un accomplissement de la rationalité métaphysique que dans la mesure où elle reste elle-même rationnelle, alors qu'elle cesse de l'être quand elle produit le contraire de ce qu'elle était censée promettre.

L'intérêt de l'analyse de Castoriadis est de montrer qu'il y a quelque chose de contre nature dans la technique non seulement lorsqu'elle cause une destruction ou corruption partielles de la biosphère (mort des rapaces sous l'effet des pesticides), mais plus essentiellement lorsqu'elle contrevient à sa propre vocation en rendant cet environnement moins maîtrisable au lieu de le maîtriser plus et mieux.

Partout où c'est le cas, la technique se présente dans ses effets comme une *contre-technique* autant que comme une contre-nature – et notre hantise aujourd'hui est que ce soit, en effet, partout le cas, parce que le problème s'est étendu à la planète entière, et qu'il n'existe plus guère de technique partielle qui ne soit intrinsèquement liée à l'ensemble des autres, y compris les plus destructrices.

Une technique contre technique est pourtant une contradiction dans les termes. Il y aurait ici à transposer la critique que Platon adressait aux Beaux-Arts en y dénonçant des contrefaçons d'art. Il y a quelque chose comme une contrefaçon de technique dans la mise en œuvre d'une efficacité qui tend à compromettre ses propres conditions de possibilité : c'est ce qu'a voulu représenter emblématiquement le mythe de l'Apprenti-sorcier. L'inspiration grecque de Castoriadis paraît ici assez évidente, puisqu'il dénonce en fait comme faussement et non pas vraiment technique le recours à des procédés dont l'efficacité conduit à ce type de contradiction, si sophistiqués que soient les procédés en question.

D'un autre côté, on peut dire aussi que la technique n'est jamais contre nature que quand elle se fait obstacle à elle-même, c'est-à-dire lorsqu'elle diminue sa capacité de maîtrise au lieu de l'accroître : être contre nature, c'est pour la technique contrarier sa propre nature d'exploitation intelligente et utile de causes naturelles, et, en même temps, corrompre l'ordre naturel des choses dans ce qu'il a de bénéfique pour les êtres qui en participent, le hommes n'étant pas les seuls, comme ils ont eu tendance à l'oublier, au détriment de pas mal d'autres espèces.

La technique est contre nature dès lors qu'elle se montre irrationnelle, et que du même coup elle contrarie par ses effets la subsistance des êtres naturels – elle compromet la *biodiversité* –, mais elle contrarie aussi dans son principe et avant tout la *nature humaine* en tant qu'elle est spécifiée par la raison.

c. Pour autant, on ne peut pas porter un jugement univoque ou unilatéral sur la technique.

S'il y a une leçon de l'écologie contemporaine, c'est que le pillage de la planète n'est pas le destin de la technique, alors même qu'elle peut en susciter la tentation, et que les menaces contre son équilibre climatique, aggravées par l'industrie humaine, ne sont pas inéluctables.

L'écologie invite certes à certains *renoncements* : il est ainsi question de réduire certaines formes de consommation énergétique, qui non seulement tendent à épuiser les réserves qui les permettent – les sources d'énergie fossiles –, mais contribuent à l'accélération du réchauffement de l'atmosphère. Cela peut conduire à renoncer à certaines productions, telle l'extraction du charbon, mais aussi à certains moyens de transport : le vélo ou les transports en commun plutôt que l'automobile individuelle. L'économie d'énergie est devenue un maître-mot, et cette économie ne va sans doute pas sans une *limitation* de la consommation.

Sous cet aspect, l'écologie renoue avec la méfiance grecque à l'égard de l'*hubris*, voire avec certaines formes d'ascèse, traditionnelles dans les écoles de sagesse d'inspiration éthique ou religieuse, en Orient peut-être plus encore qu'en Occident, et dans les populations dites non développées, ou sous-développées, plus que dans les autres.

Mais le renoncement à certains moyens techniques ou leur minimisation n'équivaut pas à une renonciation à la technique.

Voltaire en son temps accusait injustement Rousseau d'inviter les hommes à marcher de nouveau à quatre pattes, lorsqu'il exposait sa fiction d'un état de nature censément plus heureux que l'état de civilisation dans lequel se sont développés « les sciences et les arts » – comme si Rousseau avait jamais préconisé un pareil « retour à la nature », qu'il jugeait au contraire impossible et incapable de résoudre les problèmes humains liés à la civilisation.

La leçon de l'écologie ne requiert pas un effacement de la technique. Elle peut conduire au contraire à requérir un surplus de technique, dans le sens d'un perfectionnement des techniques destiné avant tout à éviter leurs effets délétères, et pouvant être considéré comme un perfectionnement précisément pour cette raison.

La recherche des moyens de rendre utilisables les sources d'énergie renouvelables – solaire, éolienne – va dans ce sens, mais tout aussi bien la mise à contribution de certaines avancées théoriques récentes de la science : l'usage civil de l'énergie nucléaire a recouru jusqu'ici, comme son usage militaire, au processus techniquement réalisable de la *fission* nucléaire, avec les risques et les retombées que l'on connaît – de type Tchernobyl autant qu'Hiroshima. Mais ce procédé pourrait être avantageusement remplacé par celui de la *fusion* nucléaire, processus inverse de la fission, mais capable de procurer autant d'énergie électrique.

Ce qu'on peut dire contre Heidegger, c'est que « la frénésie sinistre de la technique déchaînée » (*Introduction à la métaphysique*, Gallimard p.49) *n'est pas* l'aboutissement logique de la rationalité métaphysique. On y verrait plutôt le résultat de l'abandon positiviste de la métaphysique, et de

l'anthropocentrisme qui s'est substitué à l'ancien théocentrisme, et au naturalisme qui en était le corrélat.

Bref, il y a assurément quelque chose de nihiliste dans une pratique et une poursuite du développement technique qui contribue à la dévastation de la planète. Heidegger a été lucide sur ce point. Mais pour autant, on doit penser que le nihilisme qui est le fond de sa pensée n'offre aucune issue à cette situation.

C'est le nihilisme, aboutissement de l'anthropocentrisme, qui est le véritable « danger », et non pas le soi-disant « oubli de l'être » dont la métaphysique se serait rendue coupable, alors qu'elle n'a eu de cesse de contester et récuser l'anthropocentrisme, même dans son moment cartésien. C'est le criticisme kantien qui a imposé l'anthropocentrisme en philosophie (la fameuse « révolution copernicienne »), et non pas la métaphysique au sens qu'elle avait jusqu'à Kant (connaissance du suprasensible), et que celui-ci récusait.

Il est paradoxal à cet égard, et à vrai dire incohérent, qu'un auteur comme André Comte-Sponville puisse professer d'un côté que le nihilisme est « de loin le danger principal » pour nous, et d'un autre côté une conception parfaitement nihiliste des valeurs – rebaptisée cynisme et même *pancynisme* –, selon laquelle les valeurs ne sont que dans la mesure où elles sont voulues, de telle sorte qu'en matière de valeurs, « il ne s'agit pas d'avoir raison », c'est-à-dire d'être dans le vrai, « mais seulement d'être les plus forts ». Il lui importe manifestement qu'il y ait plus d'antiracistes que de racistes, et sans doute plus d'écologistes que de pollueurs sans scrupules, mais il professe aussi qu'il y a aucune raison qui permette d'assurer que telle de ces attitudes vaut mieux que l'attitude contraire : admettre qu'il y a de vraies valeurs, ou, ce qui revient au même, un *vrai bien*, admettre que la vérité puisse fonder le bien et la valeur, cela revient selon lui à admettre qu'il y a un Bon Dieu, ce qu'il dit ne pas pouvoir se permettre.

En dévalorisant toutes les valeurs, par l'affirmation qu'il n'y a pas de valeur en soi, et qu'aucune ne vaut vraiment à l'exclusion des autres, le nihilisme supprime toute possibilité de déterminer la pratique humaine en fonction d'une fin à atteindre, et de lui assigner par là même la limite qui peut l'empêcher de sombrer dans la démesure.

Gustave Thibon a formulé un peu autrement que Heidegger l'absurdité de la société contemporaine, mais sous une forme qui rejoint en fait le thème heideggérien de la *volonté de volonté* : il dit que cette société « a pris pour fin la multiplication des moyens ».

Un moyen n'a de sens qu'en fonction de la fin qu'il sert. Tout moyen est *moyen de...* Dès lors, tout moyen peut être dit bon à quelque chose dès lors qu'il s'avère qu'il est capable de produire un certain effet. Mais Platon et Aristote avaient déjà remarqué qu'il n'y a là un bien que si ce à quoi le moyen sert est lui-même un bien, et il faut bien qu'il le soit à titre de fin et non pas à titre de moyen, sans quoi on serait renvoyé à l'infini, de telle sorte qu'on ne saurait jamais en fait à quoi un moyen est bon, alors même que l'on saurait ce qu'il est capable de produire.

Ne chercher rien d'autre que la multiplication des moyens dont on dispose, cela revient en fait à faire comme si la question à *quoi bon ?* était définitivement sans réponse, ce qui est la définition même du nihilisme, ou, si l'on pense comme Verlaine, la tentation suprême :

« L'ennemi se déguise en l'Ennui

Et me dit : « À quoi bon, pauvre dupe ? » » (*Sagesse*, XX).

Logique avec lui-même, Comte-Sponville enseigne que c'est la question même du sens qui est dépourvue de sens, comme s'il était insensé de la part de l'homme de s'interroger sur le sens de son existence, et de se dire que, s'il ne peut le trouver en lui-même parce qu'il n'en est pas le principe, reste qu'il le trouve en dehors de lui-même, pour autant que les existants auxquels il a affaire ne sont manifestement pas dépourvus de sens, et qu'en tout cas ce n'est pas lui qui décide ni du fait qu'ils existent, ni du sens qu'ils lui manifestent lorsqu'il les étudie sans préjugé.

C'est bien là ce qu'avait signifié avant tout la notion de nature, telles que les Grecs l'ont élaborée, et il semble qu'à cet égard ce soit dans le nihilisme qu'il faille voir une erreur contre nature, bien plus que dans la technique, qui ne le devient que lorsqu'elle est mise en œuvre dans un horizon nihiliste de pensée et d'existence.

La technique ne peut en effet jamais fournir que des moyens, et à ce titre elle est incapable de déterminer par elle-même et à elle seule les fins qui permettent de la considérer comme un bien, encore moins cette « fin des fins » qui est selon Kant, après beaucoup d'autres, l'humanité de l'homme, à condition toutefois qu'elle ne se prenne pas, comme il le veut à bien des égards, pour son propre principe.

Tel est le sens, très peu heideggérien, que l'on pourrait donner à une formule de Heidegger qui reste parfaitement énigmatique dans son texte, celle qui dit que « l'essence de la technique n'a rien de technique ». D'elle-même, cette formule signifie d'abord que la technique a une essence comme tout le reste, et ensuite que cette essence doit être pensée en fonction de ce qui la rend possible, à savoir la causalité naturelle et l'intelligence humaine. L'essence de la technique n'est pas plus un objet de technique, un produit technique, que l'essence de l'homme technicien tel qu'elle est naturellement donnée.

Cette essence étant celle d'un moyen, l'essence de la technique, qui est aussi son sens, est suspendue à la détermination des fins qui peuvent faire voir dans les moyens des biens, laquelle détermination ne relève pas de la technique mais de *l'éthique*.

Tel est le point de vue exposé et défendu par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*.

La responsabilité dont il y est question est celle des hommes à l'égard de l'humanité, et de l'humanité présente à l'égard de sa descendance.

Jonas est très lucide sur les conditions intellectuelles qui sont requises pour la pensée d'une telle responsabilité.

La première est largement en amont des considérations d'ordre technique, puisqu'elle concerne la conception générale de la nature qui préside à celles-ci. Il est clair que, sinon la science effective, du moins l'exploitation idéologique de certains aspects de la recherche scientifique a ouvert la porte à l'exercice nihiliste de la volonté de puissance sur le monde naturel. Exclure la *finalité* de la compréhension scientifique des choses, c'était implicitement considérer celles-ci comme intrinsèquement dépourvues de sens, avant que cette absence de sens ne devienne l'horizon général de la pratique humaine.

En ce sens, c'est bien le mécanicisme – projet explicatif auquel la science moderne ne s'est en définitive pas tenue – qui conduit à considérer le monde naturel comme une simple matière transformable au gré des intentions humaines, l'homme étant supposé être le seul être capable d'exister selon un projet.

Sur ce point aussi, Heidegger s'est montré lucide :

« La théorie de la nature élaborée par la physique moderne a préparé les chemins, non pas à la technique en premier lieu, mais à l'essence de la technique moderne. (...) La physique moderne est le précurseur de l'Arraisonement », c'est-à-dire de « cette non-occultation, conformément à laquelle le travail de la technique moderne dévoile le réel comme fonds » disponible (*La question de la technique, Essais et conférences*, Gallimard p.28-29).

Il faut seulement ajouter que la science moderne n'en est précisément pas restée là, et que le retour en force, au XX^{ème} siècle, de la notion de finalité dans les théories scientifiques est précisément ce qui permet à Jonas de repenser la responsabilité humaine. Car celle-ci serait insensée si l'homme devait l'exercer en créant du sens dans un monde qui en est dépourvu, ce qui revient à s'installer dans l'acceptation nihiliste de l'absurde qui devrait conduire logiquement à une indifférence générale à toutes les supposées urgences censées s'imposer à l'humanité présente et future.

La condition de possibilité d'une action humaine sensée, c'est une nature elle-même sensée antérieurement à l'action de l'homme en son sein, de telle sorte que l'homme ne puisse faire abstraction de ce sens pour déterminer sa conduite s'il ne veut pas créer du non-sens plutôt que du sens, et rendre le monde inhumain plutôt que de l'humaniser.

C'est donc bien l'idée grecque d'une nature principe de sens, y compris pour l'homme, que Jonas retrouve – dans son chapitre III – comme fondement d'une pratique humaine véritablement responsable. Abstraction faite d'une destination transcendant l'existence naturelle, que Jonas n'exclut pas, mais qu'il ne pose pas ici en principe, c'est l'idée d'une *finalité immanente* qui joue ici ce rôle, soit l'idée d'un monde sensé en lui-même et non pas seulement pour l'homme et de son point de vue, et d'un monde dont le sens inclut la possibilité qu'y émerge un être ayant vocation non

seulement à exister selon des fins, mais à exister selon la conscience de ces fins.

Ce que Jonas voit aussi et souligne, notamment dans sa longue discussion de l'utopie marxiste, c'est que le principe de responsabilité s'oppose à toute forme de fatalisme, y compris celui qui s'est imposé dans la conception marxiste du déterminisme historique. La prise de conscience du risque que se fait courir à elle-même l'humanité de l'ère industrielle ne peut donner lieu à une préparation responsable de l'avenir que si ce risque, ou plutôt son aboutissement désastreux tel qu'on peut le prévoir si on ne fait rien contre, ne sont pas une fatalité.

L'idée même de responsabilité humaine, parce qu'elle suppose celle de liberté, a certes pour conséquence que l'histoire humaine est immaîtrisable. C'est aussi ce que pourrait vouloir dire le dicton selon lequel « on n'arrête pas le progrès », à savoir que le développement technique ainsi désigné résulte en fait d'une pression collective, c'est-à-dire des désirs humains qui font que les développements en question sont jugés utiles : le militant écologiste français qui prend son vélo sait qu'il ne change pas grand-chose au réchauffement climatique, et que cela ne suffira pas pour décider les Chinois à s'arrêter d'exploiter leur charbon.

D'un autre côté, l'histoire montre que les décisions politiques ne sont jamais sans effet à l'échelon collectif qui est l'objet propre de la politique, et que cet effet n'est pas forcément pour le pire. Ce sont notamment des décisions politiques qui ont imposé depuis quelques décennies la sanctuarisation de certains espaces naturels, et c'est de telles décisions que l'on peut attendre une issue aux dangers que présente la situation actuelle, *parce qu'on ne peut l'attendre de rien d'autre, pour autant que la responsabilité politique des États se conjugue avec la responsabilité individuelle des particuliers.*

Le point de vue de Jonas, autant que l'écologisme contemporain, comporte une dimension évidemment *volontariste*, et sous cet aspect aussi ils renouent avec la sagesse grecque.

Si l'on en croit Aristote, dans ce qui relève de l'activité humaine, *ce n'est pas la technique qui peut être contre nature, c'est seulement la volonté*, car la technique n'est jamais qu'une mise en œuvre volontaire de certains moyens, rendue possible, mais non pas nécessaire, par la nature.

Aristote a été le premier à penser la notion d'une contre-nature, non seulement sur le plan physique, et plus spécialement biologique – le cas du monstre –, mais aussi sur le plan moral.

Au sujet des vertus morales, il dit que nous ne les possédons pas « par nature (*phusei*) » : c'est l'entraînement, l'*ascèse*, qui nous permet de les acquérir. Mais elles sont en nous, quand nous les possédons, « conformément à la nature (*kata phusin*) » : elles sont des perfectionnements de notre nature originelle, des dispositions acquises qui permettent à celle-ci de n'être privée, amputée d'aucune de ses possibilités,

parce que les vertus assurent le juste équilibre entre nos tendances spontanées, telles la crainte et l'audace.

C'était dire corrélativement que, pas plus que les vertus, les vices ne sont en nous par nature, mais que ce qui constitue leur caractère vicieux, c'est qu'ils contrarient en fait notre nature, parce qu'ils rendent l'une de ses tendances exclusive au détriment de son opposée, par exemple en rendant quelqu'un incapable d'affronter un danger – lâcheté, couardise – ou au contraire incapable de discerner les risques à prendre et ceux auxquels il faut se soustraire – hardiesse, témérité.

Cette acception morale de la contre-nature se retrouve dans un autre contexte particulièrement intéressant pour nous tant il paraît annoncer de loin certains aspects de la société moderne :

« De tout bien il y a deux usages, tous deux propres à l'objet mais pas de la même façon : l'un est conforme, l'autre non conforme à la nature de l'objet, par exemple, pour une sandale, s'en chauffer ou bien l'échanger. Car les deux sont des usages de la sandale : en effet quand on l'échange avec celui qui en a besoin contre de la monnaie ou de la nourriture, on se sert de la sandale comme sandale, mais non pas par un usage conforme à sa nature : car elle n'a pas été faite pour l'échange » (Aristote, *Politique*, I, 9, 1256b 6).

Cela ne signifie nullement que l'échange soit pour Aristote, qui fut le premier à en faire la théorie, une pratique contre nature, puisqu'il en vient au contraire à distinguer, une forme d'échange qui reste conforme à la nature, et une transformation de l'échange qui en vient à la contrarier :

« L'enrichissement et la richesse conformes à la nature (...) c'est la gestion du patrimoine (*οικονομια*), à quoi s'oppose le commerce de détail, qui produit des biens non pas de n'importe quelle façon, mais seulement par l'échange de biens ; et ce dernier paraît avoir pour objet l'argent : car l'argent est l'élément et le terme de l'échange. Par suite la richesse provenant de ce genre d'affaires est indéfinie. De même en effet que la médecine cherche indéfiniment à guérir, et que tout art poursuit indéfiniment son but (puisque c'est cela avant tout qu'il recherche), mais que les moyens d'atteindre ce but ne sont pas indéfinis (car c'est son but qui est pour chacun sa limite), de même cette façon de faire des affaires n'est pas limitée quant à son but, qui est la richesse au sens susdit et l'acquisition d'argent. Mais pour la gestion du patrimoine, qui ne fait pas d'affaires, il y a une limite : car l'enrichissement au sens susdit n'est pas sa fonction. C'est pourquoi d'un côté il paraît nécessaire que toute richesse ait une limite, mais dans la réalité nous voyons le contraire se produire : car tous les hommes d'affaires accroissent indéfiniment leur richesse monétaire.

La cause en est une étroite affinité entre la gestion et les affaires ; car ces deux pratiques de l'art de s'enrichir se recourent du fait qu'elles ont le même objet : on se sert des mêmes biens mais pas de la même façon, le but de l'une étant l'accumulation, celui de l'autre non ; par suite certains pensent que le premier but est l'œuvre de la gestion, et ils passent leur vie en croyant devoir conserver ou accroître leur richesse monétaire indéfiniment.

Et la cause de cette disposition est qu'on se soucie de vivre plutôt que de vivre bien : comme un tel désir est indéfini, on désire des moyens eux-mêmes

indéfinis. Même ceux qui s'appliquent à bien vivre recherchent ce qui procure les jouissances corporelles, et comme cela aussi paraît dépendre de ce qu'on possède, toute la vie se passe à s'enrichir, et la deuxième forme de l'enrichissement est venue de là. Puisqu'en effet c'est le superflu qui procure la jouissance, ils cherchent ce qui procure le superflu propice à cette jouissance ; et s'ils ne peuvent l'obtenir en faisant des affaires, ils essaient par un autre moyen, se servant de chacune de leurs capacités d'une manière qui n'est pas conforme à sa nature : car le rôle du courage n'est pas de produire de l'argent mais la sécurité, celui de la stratégie et de la médecine non plus, c'est plutôt la victoire et la santé ; et ils font de toutes ces compétences des moyens de s'enrichir, comme si c'était leur but et que tout devait y tendre.

(...) On a tout à fait raison de détester le prêt à intérêt parce que ce qu'on acquiert par là provient de l'argent lui-même, à l'opposé de ce pour quoi il a été institué. Car il a été fait pour l'échange, mais l'intérêt multiplie l'argent lui-même ; de là vient son nom grec : car ceux qui sont engendrés (*ta tiktoména*) sont semblables à leurs géniteurs, et l'intérêt (*tokos*) est de l'argent d'argent ; par conséquent c'est parmi les moyens de s'enrichir celui qui est le plus contre nature » (Aristote, *Politique*, I, 9, 1257b 20-1258a 14, et 1258b 2-8).

L'échange devient contre nature selon Aristote dès lors que, au lieu de s'ordonner à cette fin déterminée qu'est le *bien-vivre*, laquelle ne requiert pas une infinité de moyens, il s'ordonne au contraire à cette fin indéterminée – contradiction dans les termes – qu'est la poursuite de l'accumulation, en l'occurrence celle du capital marchand, l'erreur fondamentale étant ici de prendre pour fin ce qui, sur le plan économique, ne peut jamais avoir que le rôle d'un moyen – la monnaie.

La monnaie aussi est un instrument technique, de même que l'ensemble des pratiques commerciales. Et il n'est ni insensé, ni contre nature, d'y recourir pour faciliter l'échange. Ce qui est contre nature, c'est que le recours volontaire à l'échange et à la monnaie s'asservisse à l'objectif d'une accumulation indéfinie. Et c'est une facilité idéologique bien contestable que de vitupérer *l'argent*, ou *l'argent-roi*, quand c'est à la cupidité qu'il convient de s'en prendre, d'un point de vue résolument éthique, et en toute désinvolture à l'égard des colifichets déterministes de l'économie bourgeoise moderne consacrée par Marx. Aristote avait les meilleures raisons de les rejeter, au moment même où il fondait l'économie politique, et pressentait prophétiquement les effets pervers des outils et des pratiques dont il fut le premier à faire la théorie.

MENU DE NAVIGATION

en mode plein écran dans Adobe Reader

Déplacez la palette du sommaire ci-dessous en la saisissant par la barre du haut et redimensionnez-là à l'aide du coin en bas à droite.

**Cette palette vous permet de vous reporter aux têtes de chapitres.
Ne la fermez pas !**

Le présent menu se trouve en dernière page

Comment lire ce document ?

utilisez les raccourcis clavier

Avancer d'une page :

(sauf depuis cette page)

clic ou **↵** (entrée)

Reculer d'une page :

ctrl + clic ou
↑ + ↵ (maj + entrée)

Sortir et quitter :

(en haut à gauche du clavier)

esc (escape)

- ✓ La main ou le pointeur doivent se trouver **dans l'espace de la page**
- *et non dans le sommaire* - pour que ces raccourcis fonctionnent.

Vous pouvez également utiliser le petit navigateur en bas à droite du clavier :



Cliquez sur les liens ci-dessous pour :

! ou utilisez les raccourcis clavier :

Imprimer des pages

ctrl + p

Reprendre la lecture

à la page que vous venez de quitter

) Commencer la lecture ...

Le mode plein écran est un affichage de lecture.

Pour effectuer des recherches dans ce document, utiliser le zoom ou prendre des notes de marge, il est conseillé de passer en affichage standard : appuyez sur la touche **esc** de votre clavier.

Ce menu s'adresse aux personnes non familières de la lecture écran. Les initiés de la navigation clavier pourront se servir de tous les raccourcis habituels.