

## Introduction

En 1962, devant un public d'ingénieurs, Heidegger livre son ultime analyse sur la question de la technique. Dans un texte oral intitulé « Langue de tradition et langue technique », il montre trois choses : d'abord, l'insuffisance de la conception courante selon laquelle la technique est un simple instrument entre les mains de l'homme que celui-ci gouvernerait à son gré ; il montre ensuite que son triomphe provient de son triomphe sur la langue naturelle ; il souligne enfin le double danger qu'elle représente : celui de la mise en signalisation du monde et le danger concernant l'être<sup>1</sup> qu'il fonde dans la nature même de la technique : elle est une « connaissance ». Il rompt par-là avec une tradition séculaire qui fait de la technique un « faire ».

## Fonction technique et fonction politique

La question philosophique de la technique est d'abord celle de nos relations avec la nature, pour autant qu'elles dépendent des liens que nos artefacts entretiennent et nous permettent d'entretenir avec elle. Cette problématique nous vient en droite ligne de Platon et d'Aristote qui ont instauré une pensée de la technique à trois niveaux que l'on retrouve jusque dans les philosophies contemporaines. Aristote, qui pense la technique en rapport avec l'organisation biologique de l'homme, dans une perspective finaliste, présente une ontologie de la technique basée sur l'opposition cardinale entre *teknè* et *phusis*, entre ce qui se fait par nature et ce qui se fait par artifice. Avec lui, c'est par l'art qu'on approche la technique : il nous fait toucher du doigt la solidarité historique sinon anthropologique entre art et technique. Très enclin à rapprocher l'art de la terre, il lui ôte ses ailes pour lui donner des mains<sup>2</sup> : l'art est à entendre chez Aristote au sens général de *tecné*, et la *tecné* pour lui, ce sont les règles. Par là, il ne désigne au fond rien d'autre que les métiers et les sciences appliquées : la sculpture, la peinture, la musique, la poésie, l'architecture, la tissanderie, la cordonnerie, l'art culinaire, la médecine, la stratégie ou art militaire, la grammaire sont des arts. La politique est aussi un art et considéré comme le plus haut : celui de gouverner les hommes. La distinction aristotélicienne distingue la *poiesis* de la *teknè*. Elle est surtout féconde dans les théories de l'art. Ou ce qu'il en reste.

Platon a inauguré une ontologie de la technique « fortement marqué comme l'a souligné J. P. Vernant, par l'incompatibilité de la fonction technique et de la fonction politique ». Platon distingue la production de biens : la *poiesis* et la pratique politique : la *praxis*, distinction qui organise sa réflexion selon deux lignes : une anthropologie de la technique basée sur les notions de besoin et de dépendance ou au contraire de puissance et d'émancipation et une évaluation des techniques basée sur la méfiance envers ceux qui agissent ou au contraire sur la confiance envers l'action et ses potentialités. Le mépris du travail manuel qu'on attribue aux Grecs est le plus souvent associé aux textes de Platon sur la question – celui des *Lois* notamment. Platon y tance vertement cette engeance de techniciens et d'ingénieurs à qui il assigne une place fort peu glorieuse, tout à fait au bas de l'échelle sociale...

Mais signale Vernant, une lecture attentive du texte (*Lois* VIII, IX) suggère cependant que ce n'est pas la technique en tant que telle que Platon critique. Ce qu'il dénonce en revanche, ce sont les conséquences néfastes que la technique peut avoir selon lui sur la Cité. Si on la laisse se développer sans frein, prévient-il, elle suscite un vorace appétit d'or et d'argent qui détruit le lien social et donne le pouvoir à la seule classe des techniciens et des marchands ... Tout homme [sera] prêt alors, à employer indifféremment les procédés les plus beaux et les plus honteux s'ils doivent

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, éd. Lebeer-Hossmann, 1990. Voir en particulier la note du traducteur.

<sup>2</sup> On trouve sa doctrine de l'art dans quelques chapitres de *l'Éthique à Nicomaque* et du *Traité de l'âme* consacrés à la notion de *tecné* et aux rapports entre *phusis* et *tecné*. Mais elle est d'abord dans la doctrine entière.

rendre riche. Par ailleurs, aucun des aspects psychologiques de la fonction technique ne paraît présenter aux yeux de Platon de contenu humain valable : ni la tension du travail comme effort humain d'un type particulier, ni l'artifice technique comme invention intelligente, ni la pensée technique dans son rôle formateur de la raison. Au contraire on trouve chez lui le souci de séparer et d'opposer l'intelligence technique et l'intelligence, l'homme technique et son idéal d'homme, comme il sépare et oppose dans la cité la fonction technique et les deux autres.

Vernant en conclut même que pour lui, le travail reste étranger à toute valeur humaine et sous certains aspects, il apparaît à Platon comme l'antithèse de ce qui dans l'homme est essentiel.

## Les Scolastiques

Il revient aux scolastiques d'assumer cette distinction et de la refondre, mais en l'enracinant dans la lignée d'Aristote dont ils sont les héritiers plus que de Platon.

Les Scolastiques n'ont pas écrit de traité spécial intitulé *Philosophie de la technique*. Cependant, de même qu'on trouve chez eux une philosophie de l'art qu'il faut aller chercher dans des dissertations sur quelque problème logique, on trouve aussi une réflexion sur l'activité humaine. Pour eux, elle se divise en deux sphères : d'une part l'activité « poétique » ou « fabricatrice » ce qu'ils appellent le *factibile*, une chose à produire, - le domaine du faire - et d'autre part, l'activité éthique et morale, ce qu'ils appellent l'*agibile*, un acte à poser, - le domaine de l'agir. Le Faire a rapport au bien de l'œuvre produite ou de l'objet produit. Ce domaine est celui de l'Art – et par extension des techniques- la technique peut-être conçue comme est la droite détermination des objets à produire. L'Agir consiste dans l'usage libre en tant que libre de notre libre arbitre considéré non par rapport aux choses elles-mêmes, mais purement par rapport à l'usage que nous faisons de notre liberté, usage qui relève de l'appétit proprement humain ou de notre volonté, mu non dans la recherche du vrai, mais dans celle du Bien. Cette distinction de l'agir et du faire vient d'Aristote – et non de Platon. « Aristote a montré – nous avons là l'exemple d'une acquisition définitive de la philosophie (si du moins les philosophes connaissaient leurs propres trésors) que la distinction absolument première à reconnaître dans l'activité de l'intellect est la distinction entre l'intellect spéculatif ou théorique et l'intellect pratique. Il ne s'agit point d'une distinction entre deux puissances différentes, mais seulement d'une distinction entre deux manières fondamentales dont la même puissance de l'âme- intellect ou raison- exerce son activité. L'intellect spéculatif connaît seulement pour connaître. L'intellect pratique connaît en vue de l'action. Le dynamisme entier de l'intellect et le mode typique selon lequel il aborde son objet dépendent de cet objet même, et sont foncièrement différent quand l'objet est pure connaissance et quand l'objet est action. Un exemple concret des conséquences pratiques de cette distinction est fourni par Lynn White et cité par D. Bourg : celui de la réception occidentale de l'idée de mouvement perpétuel par l'astronome et mathématicien hindou Bhaskara et sa reprise par Villard de Honnecourt au XIIIe siècle, et par bien d'autres après lui. L'astronome hindou conçoit une machine, mais à des fins purement spéculatives : il s'agit pour lui de construire un microcosme. Les latins s'intéressent en revanche à la possibilité de diversifier les moteurs de la roue de Bhaskara et, surtout au fait d'en tirer un ouvrage pratique.

La distinction scolastique implique deux lignes problématiques. En premier lieu, le statut de l'agir technique : est-il un faire ou un agir ? Il y a en l'homme l'activité de fabricant et l'activité d'homme, et d'homme agissant librement. Mais ce qui règle l'une et l'autre sphère diffère radicalement.

L'agir est réglé par la prudence ou sagesse pratique qui s'occupe de déterminer des moyens par rapport à telles fins humaines et présuppose que l'appétit est bien engagé à l'égard de ces fins.



## La précision thomiste

Pour saint Thomas, la prudence est « la perfection des actes humains », il la situe dans la raison, elle est même « la droite raison ». Il y a deux moments ou degrés dans la connaissance morale ou pratique, deux moments essentiellement distincts : le moment de la science – la science morale- et le moment de la vertu de prudence qui n'est pas une science, et qu'aucune science, aucune technique si casuistiquement compliquée qu'on la suppose, ne peut suppléer, parce qu'elle porte dans sa singularité même, dans sa relation unique avec les fins voulues par chaque personne incommunicable et avec les circonstances où celle-ci se trouve placée. Autrement dit, il n'y a pas de technique de l'action droite. Parce que péché c'est décliné de la rectitude que l'acte qu'on fait peut avoir, cet acte là seulement est incapable de dévier dont la règle est l'énergie même de l'agent. Si la main de l'artisan ou du chirurgien était la règle même selon laquelle il coupe le bois, jamais il ne pourrait couper le bois de travers. Aristote, avec Socrate et tous les Grecs identifie le Souverain Bien et le Bonheur. Or, le Bonheur est pour ainsi dire la face subjective du Bien ; dans le concept du Bonheur la notion de Bien se replie sur le sujet. Il y bien des choses que l'homme aime et veut pour elles-mêmes et pour leur bonté intrinsèque, mais dès l'instant qu'elles sont comprises dans l'idée globale du bonheur le bonheur prend la préséance et devient la Fin purement et simplement. La distinction entre le Bien et le Bonheur n'existe plus, et l'agir humain, orienté vers le Bien devient purement et simplement orienté vers le seul Bonheur terrestre.

La deuxième ligne problématique de cette distinction scolastique concerne la question de l'appropriation des biens. La chose à produire exige le pouvoir personnel de gérer et d'utiliser. Elle exige que les choses, les moyens et matières du travail soient possédés par l'homme selon une possession personnelle, durable et permanente. Mais si le bien peut être possédé, l'usage, *l'usus*, doit être commun. « Tout le problème de l'appropriation personnelle se joue entre les deux branches d'une antinomie, entre deux affirmations extrêmes et en apparence contraires : ce qui dans la nature humaine ressortit à la raison ouvrière exige l'appropriation individuelle, ce qui ressortit au contraire à la moralité dans l'usage des biens terrestres exige que d'une manière ou d'une autre, ils servent à tous »<sup>3</sup>. Quand l'usage commun des biens tombe au dessous d'une certaine limite, une révolution dans le corps social est inévitable.

## Les perspectives philosophiques

A la lumière de ces analyses, on entrevoit une grande distribution possible dans les problématiques d'une philosophie de la technique : celle qui renvoie à l'entremêlement mutuel des rapports entre le faire et l'agir ; de l'éthique et de la technique, presque aussi difficile que ceux qui articulent l'éthique et l'esthétique. Il y a ce que je peux faire et il y a ce que je dois faire, (ou ne pas omettre de faire) ou ce que je n'ai pas le droit de faire, même si je le peux, le veux ou le désire et quel que soit l'intensité de mon désir. Ni le désir ni la volonté ne saurait faire droit.

Deux questions ultimes apparaissent : les ambitions de la technique sont-elles dignes de l'homme ? Garantissent-elles la vie humaine ?

La deuxième grande ligne est celle de l'antinomie soulignée précédemment : ce sont les valeurs du travail et de la justice qui sont en jeu. Si on construisait une philosophie de la technique qui ne soit pas uniquement une compilation fut-ce la plus exhaustive ou la plus géniale des problématiques ou des théories successives, des héritages ou des lignées philosophiques, elle pourrait se distribuer selon cette grande vectorisation.

---

<sup>3</sup> Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, annexe I, in O.C.vol. V, éd. Saint-Paul et Fribourg, Fribourg, p. 490