

Commentaire d'un texte d'Alain

Proposition de correction (option 2)

« La route en lacets qui monte. Belle image du progrès. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne. Ce que je vois de faux, dans cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettée et humiliée, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. Tolstoï aime aussi à se connaître lui-même comme un faible atome en de grands tourbillons. Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point. »

Alain

« La ruse de l'homme » (25 mai 1921), dans *Vigiles de l'esprit*



Dans ce texte, Alain soutient la thèse selon laquelle l'humanité ne progresse pas de façon fatale vers le mieux. Il commence par rappeler l'image communément admise du progrès : une route qui monte en lacets, autrement dit, non pas de façon rectiligne, mais en oscillant entre le mieux et le pire, mais dans un mouvement général et global d'amélioration. Cette image fait penser aux chemins de montagne. Il y a certes des obstacles mais ils sont contournés ; le chemin suit les méandres du réel afin de s'élever toujours. En Histoire, ces obstacles sont les conflits ou les catastrophes qui bouleversent pendant un temps l'humanité. Alain analyse ensuite cette image, pour en montrer le fondement providentialiste. Il la critique, pour finir, en affirmant que le mécanisme qu'elle suppose relève d'une croyance métaphysique et d'un optimisme auxquels il n'adhère pas.

Tolstoï est un écrivain russe (1828 – 1910), auteur de romans et de nouvelles qui en font un des phares de la littérature mondiale. Dans un de ses grands ouvrages, *Guerre et paix*, à travers le récit des destinées de deux familles de la noblesse russe, les Bolkonski et les Rostov, ainsi que de celle de Pierre Bézoukhov, Tolstoï retrace l'histoire de la Russie entre 1805 et 1820. On suit les personnages dont la vie individuelle est bouleversée, ballottée par les mouvements de l'Histoire et de ses chaos. Des salons de Saint-Pétersbourg, où tout n'est qu'appât et fausseté, à la vérité cruelle et souvent absurde des champs de bataille, de la vie des nobles retirés à la campagne aux scènes de rue, de l'évocation de l'immensité de la nature russe aux dissertations insérées sur le sens de l'Histoire, *Guerre et paix* charrie toutes les dimensions de la vie humaine. Tolstoï y oppose deux personnages qui incarnent différemment le rapport à l'Histoire : Koutouzov, incarnant l'idéal du Russe qui, sachant que l'individu, aussi volontaire et génial soit-il, ne peut changer le cours des événements, s'y soumet avec patience et sagesse, et Napoléon, paon vaniteux au « ventre proéminent et [à] la poitrine bombée », qui se glorifie des victoires que le jeu des circonstances a remportées pour lui.

Alain critique la thèse selon laquelle tous les événements – bons ou mauvais – trouvent leur place dans l'économie interne d'une amélioration globale de l'humanité. Selon cette thèse, progressions et régressions ne sont qu'apparentes et concourent ensemble à l'accomplissement d'un destin écrit à l'avance, qui dépasse les acteurs historiques. Alain refuse l'idée selon laquelle le mal est le moyen d'épanouissement et le moment transitoire d'un bien plus grand. Une telle conception fait de l'Histoire un destin, écrit à l'avance par les dieux, qui réalisent leurs projets (leurs desseins) en se servant des hommes comme de marionnettes. Un tel fatalisme ne laisse aucune place à un libre changement d'orientation. En posant l'hypothèse d'un destin écrit par avance, elle implique la réalisation de l'événement préétabli, quels que soient les moyens qu'on met en œuvre pour l'éviter.

Le spectacle de l'histoire de l'humanité est souvent affligeant. Les pires atrocités ont été possibles ; les hommes n'ont cessé et ne cessent de se détruire : les guerres, les génocides, la Shoah l'attestent assez. On pourrait considérer que ces moments où l'homme a oublié d'être digne du nom d'homme sont des moments nécessaires bien que dramatiques, qui prennent un sens quand on les considère avec du recul comme les étapes d'une progression plus globale. En ce sens, on considère que le progrès est une « route en lacets qui monte » : cela signifie que l'humanité progresse quoi qu'il arrive, même si parfois la route qu'elle emprunte est sinueuse et semble revenir en arrière. Accepter cette conception du progrès, c'est accepter l'idée que l'horreur est un mal nécessaire en vue d'un plus grand bien. Accepter cette idée du progrès, c'est donc se résoudre à admettre que le mal peut être un bien. Or il est moralement impossible de se résoudre à une telle assimilation. La Shoah est et demeure l'expression du mal et l'extermination des hommes ne saurait être tolérée ni moralement ni intellectuellement. Faut-il pour autant renoncer à l'idée de progrès ? Pas nécessairement, mais il faut cependant renoncer à cette idée que les hommes sont les acteurs aveugles d'un destin qui se réalise par eux, et à leur insu. On peut accepter l'idée de progrès et constater qu'il arrive que l'humanité progresse, mais on doit refuser l'idée (qui ruine l'imputation et donc la morale) selon laquelle ce progrès est inéluctable et s'accommode du mal. Le mal fait régresser l'humanité et les hommes sont responsables de ce qu'ils font. L'idée de progrès est acceptable à condition qu'on ne croie pas qu'il s'agit d'une fatalité.

Dans *Candide ou l'optimisme*, Voltaire s'attaque ouvertement à l'optimisme leibnizien et fait de Pangloss un défenseur ridicule de cette philosophie. La critique de l'optimisme est le principal thème du conte : chacune des aventures du héros tend à prouver que l'on a tort de croire que notre monde est le meilleur des mondes possibles. C'est ainsi que les épisodes s'achèvent souvent par une réflexion de Candide à propos de la théorie de Pangloss.

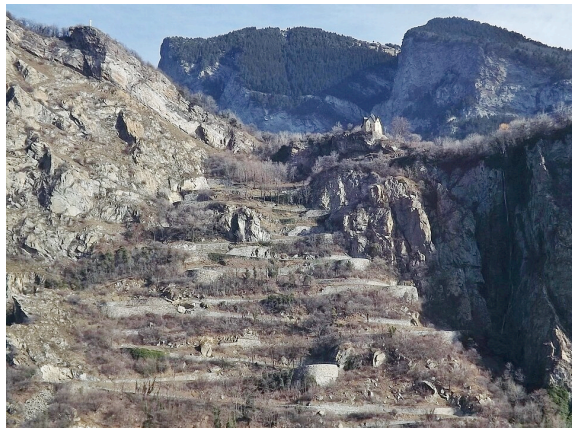
Cet ouvrage s'inscrit dans un débat important du XVIII^e siècle sur le fatalisme et l'existence du mal. Depuis longtemps déjà, Voltaire est farouchement opposé aux idées du philosophe Leibniz au sujet de Dieu, du « principe de raison suffisante » et son idée d'« harmonie préétablie ». Pour Leibniz, Dieu est parfait, le monde ne peut pas l'être, mais Dieu l'a créé le meilleur possible. Le mal existe ponctuellement, mais il est compensé ailleurs par un bien infiniment grand. De plus, selon Leibniz, rien n'arrive sans qu'il n'y ait à cela une cause nécessaire. Cette croyance est ce que l'on appelle l'optimisme leibnizien. Voltaire voit dans cette philosophie un encouragement au fatalisme. Il oppose à cet optimisme qu'il juge béat, une vision lucide sur le monde et ses imperfections et il affiche, notamment dans ses *Lettres philosophiques* une foi optimiste envers l'homme qui est capable d'améliorer sa condition. C'est le sens de la conclusion de *Candide* : « Il faut cultiver notre jardin. »

Jeté dans une nature dont les périls et les dangers le menacent, seul de tous les vivants à ne pas posséder dès l'abord les moyens de sa survie, l'homme doit mettre à profit son intelligence et ses mains pour créer autour de lui un monde où soient assurés son maintien et son développement. La technique est l'ensemble des moyens que déploie l'homme pour que soient possibles les conditions de sa vie : il se fabrique un toit, un vêtement, il invente les outils lui permettant de ne pas voir dépendre sa nourriture des seules offres hasardeuses de la nature. Il crée au sein de la nature et à partir de ses ressources, un monde de sûreté. Si le propre de l'homme est de parvenir à ne pas dépendre des seules conditions naturelles en reprenant et en médiatisant ce qui l'entoure pour réaliser les fins qu'il se fixe, la technique paraît être la marque de l'humanité.

Ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin, la technique fait état en sa définition des rapports entre la médiation et la finalité. Interroger la technique doit donc nous pousser à mettre en question ce couple moyens-fins pour saisir, non seulement ses caractéristiques, mais aussi ses tensions et ses enjeux. Or, la question de la technique se noue au cœur même de sa définition. Nous allons voir que le couple moyens-fins, envisagé sous cet angle, recèle des contradictions et des dangers. Etablissant d'abord la légitimité d'une telle caractérisation de la technique, nous envisagerons ensuite les perplexités qu'elle engendre pour examiner enfin les moyens de résoudre ces perplexités qui se changent parfois en périls, comme si la technique, censée garantir l'homme, le menaçait paradoxalement là où elle devait le sauver.

Protagoras, dans le dialogue éponyme de Platon, raconte comment, après avoir créé les êtres vivants, les Dieux chargèrent Epiméthée de leur distribuer des qualités leur permettant de résister aux « saisons de Zeus ». Seul de tous les vivants, l'homme fut excepté du partage par oubli. La race humaine était nue, « sans chaussures, ni couvertures ni armes ». L'étourdi Epiméthée fit alors appel à son frère, Prométhée, pour réparer son erreur. « Pour donner à l'homme le moyen de se conserver », Prométhée lui fit don du feu et de la connaissance des arts qu'il vola aux Dieux. Ainsi pourvus de la technique, les hommes purent fabriquer eux-mêmes les moyens de leur survie au sein d'une nature peu clémente et au milieu des animaux hostiles.

Ce mythe est la meilleure illustration qui soit de la spécificité humaine : parmi tous les vivants, l'homme est le seul qui ne peut pas survivre dans la nature s'il ne la transforme à son profit, faisant de la pierre une arme, du bois un toit, de la laine ou du lin un vêtement. Ce qui distingue l'homme des autres vivants est à la fois le signe de sa force et de sa faiblesse : il est nu donc il se vêt. Contrairement à l'animal que sauve l'instinct qui lui désigne sa nourriture et son gîte, l'homme n'a que la ressource de son intelligence pour transformer la nature à son avantage. Or, comme le dit Bergson dans *L'Evolution créatrice*, « l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication ». L'homme apparaît donc originellement comme un être de technique, un fabricant, un *homo faber*.



Cette définition de l'homme n'est pas seulement ethnologique ou mythique. Sa valeur et sa vérité sont fondamentales et ne reposent pas seulement sur un fantôme des origines. En effet, l'homme est le seul de tous les êtres vivants à n'être pas ce qu'il est, à ne pas avoir d'essence, à ne pas être un « en-soi » dirait Sartre. L'homme est un « pour-soi », c'est-à-dire qu'il ne coïncide jamais avec lui-même, et qu'il est un être dont les fins ne sont jamais posées que par lui. Les fins de l'animal sont déterminées dès l'abord, par l'héritage de l'espèce ; l'homme n'a pas de fins déterminées qu'il soit contraint de réaliser. On pourrait pousser la formule jusqu'au paradoxe et dire que de tous les êtres naturels, l'homme est le seul à n'avoir pas de nature.

Sans fins déterminées, l'homme s'en pose lui-même. Il existe dans la seule mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes. Il est un être en projet, c'est-à-dire qu'il n'est jamais fixé dans une essence qui scelle ses possibilités. Au contraire des autres vivants, l'homme est ouvert aux possibles : il se pose à lui-même sa destination et il doit mettre à profit son intelligence pour créer les moyens de la réalisation de cette destination.

On voit donc que le rapport de l'homme à la technique n'est pas accidentel car il est « condamné » à réaliser ses fins par des moyens appropriés. Telle

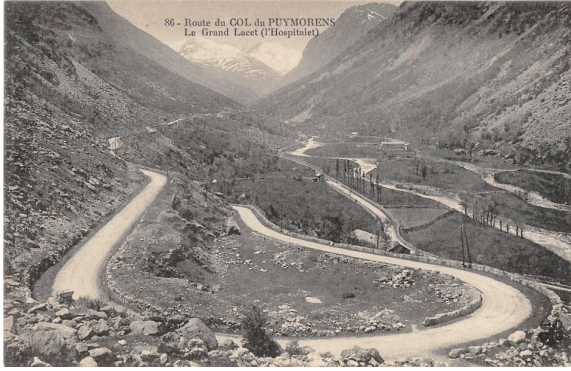
est bien la définition de la technique : la mise en œuvre de moyens en vue de réaliser une fin. La question de la technique est donc en ce sens la question de l'homme. La technique est la marque distinctive de l'homme : elle désigne l'ensemble des médiations mises en œuvre pour atteindre les buts qu'il se propose.

Par la technique, l'homme crée des objets issus de la transformation d'éléments naturels : il fait de la matière son matériau. Les objets ainsi fabriqués « donnent au monde la stabilité et la solidité sans lesquelles on ne pourrait compter sur lui pour héberger la créature instable et mortelle qu'est l'homme », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*. Grâce à sa relation avec des objets dont l'identité persiste (la chaise est la même aujourd'hui et demain, la maison est la même de la naissance à la mort), l'homme érige un monde stable : l'objectivité de l'artifice humain rompt avec l'indifférence de la nature. L'homme crée un environnement artificiel dont les caractéristiques sont le pouvoir de durer et l'objectivité. Ce monde artificiel le protège, et la destruction de ses objets, bien qu'inévitable, est toujours accidentelle et est toujours partielle puisque ces objets sont renouvelables. L'*homo faber* crée donc par la technique un monde au sein de la nature, une structure organisée que fixent des objets durables et reproductibles. La technique procure à l'homme une puissance qu'il est le seul à posséder, en luttant contre l'inertie que la matière oppose à son activité.

L'homme est donc fondamentalement un *homo faber* puisque son rapport au monde (plus encore que les conditions de sa survie) est régi par la catégorie moyens-fins : il est un être qui choisit ses fins et détermine les moyens de les réaliser. La technique étant l'ensemble des moyens mis en œuvre pour réaliser des fins, il semble alors que sa neutralité est acquise et que sa valeur dépend de celle des fins auxquelles elle est soumise, dont elle est l'instrument. Mais cette neutralité présumée de la technique annule le questionnement à son sujet en le supposant réglé dès l'abord. Pour que la technique soit une notion problématique, il faut suspendre la neutralité qui lui semble accordée, et interroger plus avant les ressorts de cette catégorie moyens-fins qui la définit. C'est alors seulement qu'apparaissent ce qu'on peut appeler le péril et la perplexité de l'*homo faber*.

Le processus de fabrication, caractéristique de la technique, est entièrement déterminé par les catégories du couple moyens-fins. En effet, la chose fabriquée est la fin du processus de fabrication qui arrive en elle à son terme et à son but. Mais la caractéristique de ce schéma moyens-fins est d'être inépuisable. En effet, bien que l'objet fabriqué soit une fin par rapport au moyen de sa fabrication, il ne peut acquiescer le statut de fin en soi, c'est-à-dire de fin ultime, puisqu'il est toujours un objet d'usage. Dès lors, tout objet entre dans une chaîne ininterrompue de médiations où la fin est reportée à l'infini : la chaise, qui était la fin de l'activité technique du menuisier, devient le moyen pour lui d'une autre fin, l'enrichissement par exemple, s'il la vend. Une fois acquise, cette chaise est le moyen d'une autre fin encore, qui est le confort de celui qui l'a acquise, etc. Les fins ne peuvent être que de courte durée et le monde que dessine la technique est un monde où les fins sont sans cesse transformées en moyens pour des fins ultérieures. L'*homo faber* se trouve donc confronté à une première perplexité inhérente à l'utilité qui fonde son activité : « il se trouve pris dans une chaîne infinie de moyens et de fins sans jamais arriver à un principe susceptible de justifier la catégorie, c'est-à-dire l'utilité elle-même », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*.

La tentation de cette catégorie moyens-fins est donc d'élargir l'instrumentalité et l'utilité de façon indéfinie. Dès lors, on voit que la technique porte déjà en elle sa perte puisqu'elle dissout son sens : en faisant des moyens et des fins des figures de métamorphose continue, la fin disparaît en étant sans cesse reconduite et le moyen devient la caractéristique ultime du processus. Toute signification semble abandonnée au cœur de l'utilité puisque celle-ci est incapable de répondre à la question que lui posait Lessing : « *Et quelle est, je vous prie, l'utilité de l'utilité ?* ».



La seconde perplexité de l'*homo faber* découle également du paradoxe de la médiation et de la finalité que dessine la technique. Cette seconde perplexité révèle le péril de la technique. Loin de soumettre, comme l'apparence le laissait supposer, les moyens aux fins, la technique opère la soumission inverse. En effet, la limite des fins gît au cœur des moyens : la technologie moderne ne crée pas tant des machines pour des objets que des objets que peuvent fabriquer les machines inventées. Les objets sont conçus pour, et non seulement par, la capacité opérationnelle de la machine. Cette limite n'est pas inhérente au machinisme moderne ; elle relève bien plutôt de la technique sous toute ses formes : ainsi le menuisier construira des charpentes en plusieurs morceaux parce que sa technique lui interdit d'en concevoir en un seul bloc. Ce renversement ne se borne pas non plus aux seules techniques de fabrication : ainsi, la mnémotechnique nous en offre un bon exemple. *L'Odyssée*, pour pouvoir être retenue par cœur et chantée, est écrite selon des procédés de leitmotivs, avec une structure formelle simple

et redondante : l'objet (le récit du retour d'Ulysse) dépend de la technique du récit, le récit est modifié pour pouvoir être retenu, la fin est soumise au moyen.

La technique aboutit donc au renversement de la catégorie qui la fonde. Comme le dit Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *l'homme, en tant qu'homo faber, instrumentalise, et son instrumentalisation signifie que tout se dégrade en moyens, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante* ». Pour que la catégorie fins-moyens soit maintenue, et soutenue la technique dans ce qui semble la caractériser comme telle, il faudrait pouvoir échapper au dilemme que fait naître le renversement de la finalité et de la médiation. Une échappatoire pourrait être offerte à ce dilemme en faisant de l'utilisateur - l'homme - la fin ultime qui mettrait un terme à cette chaîne infinie des fins et des moyens. Il faudrait donc, à côté des impératifs hypothétiques reposant sur le principe analytique selon lequel « *qui veut la fin veut les moyens* », ériger un impératif catégorique, reposant sur l'idée que « *l'homme (...) existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré* », et se formulant sous la forme suivante : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* », comme le dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Cependant, cette exigence que formule l'impératif catégorique ne semble pas contredire la technique. En effet, si, comme nous l'avons remarqué au début, la technique est le propre de l'homme et est le déploiement de moyens en vue d'assurer sa survie, son confort et son bonheur, il semble évident que sa fin ultime est toujours l'utilisateur. Une technique qui ne serait pas faite pour l'homme serait contradictoire, et la technique répondrait toujours que le kantisme ne lui apprend rien ! Bien plus, la technique se satisfait de l'impératif catégorique dans la mesure où il semble l'autoriser à user de l'homme comme moyen si en même temps il le maintient comme fin. Ainsi, dans les manipulations génétiques, la technique biologique dira qu'elle médiatise le génome humain, mais que sa fin est en vérité l'homme lui-même puisqu'il s'agit de préserver la santé de l'espèce ou le bonheur des mères.

Faut-il alors reformuler l'impératif kantien au sein de la problématique technicienne ? C'est ce à quoi s'essaie Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, en proposant cette loi éthique fondamentale : « *Agis de telle façon que les conséquences de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* » Mais on peut alors objecter, d'un point de vue kantien, à Jonas, que la reformulation de l'impératif catégorique est effectuée en vertu des modifications empiriques du respect de la vie humaine, et qu'en cela cet impératif n'est pas complètement recevable, en tout cas pas sous la forme d'une loi inconditionnée. Comme le remarque Dominique Janicaud dans *La Puissance du rationnel*, « *la restriction de la sphère d'application de ladite loi aux opérations qui mettrait en danger la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre peut (...) être, en fait, une concession casuistique à tous les abus techniques.* » En effet, la loi formulée par Jonas peut repousser de façon continue les limites du tolérable dans la mesure où les conditions d'une vie authentiquement humaine peuvent souffrir des définitions diverses : si on pose par exemple que la guerre mondiale ne permet pas ces conditions, alors il est légitime de bombarder Hiroshima et Nagasaki pour forcer la reddition du Japon et mettre fin à la guerre.

Il semble que tout impératif forçant la technique à se soumettre en dernier ressort à la fin en soi qu'est l'homme ne constitue pas pour elle une restriction véritable, dans la mesure où toute activité technique est orientée en vue de l'homme. Cette impossibilité se renverse en paradoxe si l'on considère que l'homme envisagé comme fin en soi peut devenir l'autorisation faite à la technique de développer sans frein son instrumentalité. En effet, élever l'homme utilisateur à la position de fin ultime, c'est réduire encore plus fortement toutes les autres fins au rang de simples moyens. Comme le souligne Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*, « *non seulement la nature, traitée par la fabrication comme « le matériau sans dignité » ou presque (...) mais aussi les choses « de valeur » elles-mêmes deviennent de simples moyens et perdent par là leur propre dignité intrinsèque* ». Faire de l'utilisateur la fin en soi de l'activité technique, c'est faire de l'homme, comme dit Protagoras, « *la mesure de tous les chrēmata, de l'existence de ceux qui existent, et de la non-existence de ceux qui n'existent pas* » (le mot *chrēmata* signifiant « choses employées, demandées ou possédées par l'homme », et non pas « toutes choses », que le grec aurait désigné par *pantôn*). Or, comme le remarque Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *si l'on fait de l'homme la mesure de tous les objets d'usage, c'est avec l'homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, (...) puisqu'il est dans (sa) nature (...) de tout regarder comme moyen en vue d'une fin - tout arbre comme bois en puissance - il s'ensuivra éventuellement que l'homme sera la mesure non seulement des objets dont l'existence dépend de lui, mais littéralement de tout ce qui existe.* »

Vouloir borner la transformation incessante des moyens et des fins caractérisant la technique en assignant à l'homme le statut de fin en soi venant clore la série des métamorphoses, ne résout pas les perplexités de l'*homo faber*. C'est, au contraire, justifier un nouveau péril de la technique. En apparence, la soumission de la technique à l'homme paraît sauver l'humanité en évitant qu'elle ne puisse devenir esclave de la technique, fin soumise aux moyens. Mais cette sauvegarde cache - et permet - un péril aussi grand, laissant croire à l'homme que l'ensemble de la nature est pour lui « *comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira* », ainsi que le dit Bergson dans *L'Évolution créatrice*. Créant, par la technique, un monde de survie au sein de la nature et à partir d'elle, l'homme risque de voir la nature devenir le monde de la technique. La prise de la nature par la technique est un rapt sans rançon possible, sans déprise possible. Une des caractéristiques de la technique tient au fait qu'elle est toujours une destruction en même temps qu'elle est une production : l'arbre est détruit dans le bois, lui-même détruit dans la table. Or, le péril qui guette l'*homo faber* est de ne plus tenir cette caractéristique pour problématique, puisque tant que n'est pas menacé l'utilisateur, l'instrumentalisation peut s'étendre à l'envi.

Dès lors, face à l'homme en surplomb, fin en soi et maître de l'activité technique, s'étend une nature objectivée, devenue matériau, réservoir d'objets et terrain d'exploitation. La conquête de l'homme et la perte de la nature sont indissociables : la technique plonge donc l'homme dans une situation de détresse. En effet, la technique est pour lui, comme nous l'avons vu, une nécessité de survie (s'il veut résister dans la nature, il faut qu'il en extraie les moyens de sa résistance), mais elle est la condition de la perte simultanée

de la nature ainsi objectivée. Cette détresse est d'autant plus aiguë qu'elle découle d'une nécessité : naître homme dans la nature, c'est se donner des fins et mettre en œuvre par la technique les moyens de leur réalisation. L'homme surmonte ainsi doublement la nature : d'une part en suppléant aux manques et aux défauts auxquels elle l'a condamné, et d'autre part en résistant à sa rigueur et à ses dangers ; mais surmonter la nature, c'est en même temps la perdre. La technique est un combat où l'homme est obligé de l'emporter sur la nature tout en sachant que cette victoire sera en même temps une défaite. Entrer dans la catégorie moyens-fins qui caractérise la technique, c'est accepter l'extension infinie de cette catégorie qui aboutit à son propre renversement : les fins sont alors soumises aux moyens, le monde humain ne considère plus la technique comme le moyen de sa réalisation, il en devient le résultat. Dès lors, le monde humain est celui de la technique, puisqu'il dépend des possibilités de celle-ci pour être. Bien plus qu'elle ne cherche à réaliser le possible, la technique fait du réel le seul possible.

La définition de la technique comme ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin se heurte, comme on l'a vu, à une triple perplexité qui paraît remettre en cause le fondement même de cette définition. La technique conduit d'abord à l'enchaînement incessant des moyens et des fins, toute fin devenant, une fois réalisée, le moyen d'une autre fin, et ainsi à l'infini. On remarque ensuite que la technique conduit au renversement des moyens et des fins : l'impératif de la technique étant un impératif d'efficacité et d'utilité, les fins sont déterminées par les moyens existants, car la technique ne saurait supporter que le possible ne soit pas réel et demeure en suspens. Dès lors elle fait du seul réel le possible. La dernière perplexité tient au fait que la technique croit se trouver une fin ultime en l'homme - fabricant et utilisateur - mais que cette fin en soi dresse face à un sujet omnipotent une nature objectivée et maîtrisable en droit.

Cette triple perplexité montre que la conception instrumentale et anthropologique de la technique provoque de façon paradoxale la dissolution de toute idée de fin : fin reconduite en moyen, fin soumise aux moyens, fins abandonnées et méprisées. La question se pose alors de la raison de cette dissolution. Comment se fait-il que la technique porte en elle-même son impossibilité ? Comment se fait-il que sa définition soit en fait contradictoire ?

L'enchaînement infini des moyens et des fins signifie fondamentalement que l'homme est, par nature, un être qui n'a pas de fin déterminée, ou qu'il ignore sa fin suprême. Dans la mesure où il ne peut pas se penser sur le mode de l'en-soi, l'homme est condamné à n'être qu'en projet. C'est en ce sens que Sartre dit de l'homme qu'il est une « *passion inutile* » à la fin de *L'Être et le néant*. L'homme ne peut que vouloir vainement abandonner le pour-soi qui le constitue pour atteindre l'adéquation avec son essence : celle-ci lui échappera toujours. Si la technique est la reconduction continue des fins en moyens, c'est parce que la fin véritable n'existe pas, et que l'homme reconduit incessamment ses projets. L'homme est toujours affairé, mais sa nature ne lui donne jamais rien à faire c'est toujours lui qui se détermine.

La constante métamorphose de la finalité et de la médiation qui caractérise la technique ne doit donc pas être considérée comme un défaut, fruit d'une malédiction. Du fait de ce qu'est l'homme, son activité est nécessairement sans fin mais jamais sans fins. C'est le projet qui constitue tant l'homme que son activité, et si ce projet est nécessairement sans fin cela ne signifie pas pour autant qu'il doit être sans but et se résoudre à l'absurde.

L'absurde réside justement dans ce que nous avons appelé la deuxième perplexité de l'*homo faber* : celle qui constate le renversement des moyens en fins. L'hyper concentration sur les moyens qui voudrait que ne soit possible que ce qui est réalisable, est une façon de se masquer que tout projet est déterminé en dernier ressort par une fin. L'asservissement de celle-ci aux moyens de sa possibilité est une manière d'ignorer l'essence du projet. Croire que la réalisation dépend des conditions de son effectuation, c'est accepter la préexistence de l'essence sur l'existence, c'est-à-dire accepter que toute réalisation dépende des conditions qui la précèdent et la fondent. Or, cette prééminence de l'essence oblitère le projet, en rend l'idée même impossible. Le repli sur la médiation et l'hyper concentration sur les moyens doivent donc être considérés comme une reddition de l'homme vis-à-vis de la technique. L'homme doit avoir face à cette tentation un sursaut et s'apercevoir que si les moyens l'emportent, c'est qu'il les a laissés l'emporter. Même si les fins sont la reconduction continue d'un projet de réalisation impossible de l'homme, ces fins ne doivent pas être obliérées : paradoxalement ici, l'impossibilité ne signifie pas l'irréalité. Au cœur de tout projet, c'est sa réalisation que l'homme vise, même s'il agit toujours en aveugle.

Dès lors, une solution se dessine pour ce qui concerne la troisième perplexité de l'*homo faber*. Comme le dit Sartre au début de la quatrième partie de *L'Être et le néant*, « *la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être (...) il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces (...) n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond d'engagement que je suis qu'ils paraissent.* » Cette responsabilité de tout acte et de tout projet fait que l'homme ne peut asservir la nature qu'à ses risques et périls. Il est responsable de ce qu'il fait jusqu'aux plus lointaines conséquences de ses actes. Il n'est pas question, dès lors, d'adopter une position moralisatrice qui interdirait à l'homme de réduire à néant les fins des objets dignes de valeur qui l'entourent. Il passera toujours outre si tel est son projet. L'éthique ne peut rien contre la technique puisqu'en dernier ressort, son déploiement inconsidéré lui donnera toujours raison par les faits. Il s'agit plutôt de mettre en garde l'*homo faber* pour l'inciter à la conséquence.

Dès lors, se dessinent deux corollaires inhérents au rapport de l'homme à la technique. D'une part, l'homme doit comprendre que son projet, de par sa nature même, est toujours susceptible d'être mis en suspens. En ce sens, la technique n'est pas une malédiction au développement autonome : « *ce qui m'arrive est mien* », dit Sartre. D'autre part, et en conséquence, l'homme est engagé dans une éthique de la responsabilité. Il fait toujours ce qu'il a projeté de réaliser et il est sans excuse. La nature ne lui a pas été offerte pour qu'il y bâtit son monde, elle lui a juste été confiée. C'est en ce sens que Descartes disait de l'homme qu'il est « *comme maître et possesseur de la nature* » : il n'en est pas le maître car seul celui qui crée peut maîtriser. L'homme est maître de son monde, il est responsable de ce qu'il fabrique. Mais il n'est pas maître du monde, il en est seulement le gardien : à l'instar du berger, il se doit de conserver ce qui lui a été confié.

Les perplexités que soulève la technique sont inhérentes à sa définition comme ensemble de moyens en vue de réaliser une fin. Mais ces perplexités ont aussi leur limite dans la mesure où les moyens n'ont pas de valeur en tant que tels et où ce sont les fins fixées qui sont seules porteuses des valeurs. C'est en ce sens que la technique dépend avant tout du projet qui la fonde. L'homme n'est pas condamné à un technicisme dévoyé où échoue son humanité ; il est seul porteur à la fois du sens et de la valeur de ce qu'il réalise. L'homme entretient avec la technique un rapport double d'obligation et de liberté. Il y est contraint dans la mesure où il se pose à lui-même ses fins et se doit donc de mettre en œuvre les moyens de réalisation ; mais la possibilité de toute déprise est constamment offerte puisque l'existence humaine est un projet continué où la fin peut être tant reportée qu'interrompue et modifiée. Cette nécessité ontologique qu'accompagne une liberté fondamentale est le signe de l'obligation de l'homme à la responsabilité.

