

AU-DELÀ de LA MACHINE.

5

Pour savoir travailler, il faut savoir ce que le monde n'est pas et ce que le monde doit être, et c'est là le problème. Des telles hypothèses sont nécessaires. L'ontologie s'occupe des problèmes de comment le monde est, la méthodologie s'occupe de comment il doit être, et la technique s'occupe de comment il faut faire. Ces problèmes s'engrènent. On ne peut pas savoir que le monde est comme il le doit être sans savoir comment il est, ni que le monde est comme il est sans savoir comment il doit être. On ne peut pas savoir que le monde n'est pas comme il le doit être sans savoir qu'il est modifiable, savoir qu'il est modifiable sans savoir comment il est. Donc: pas de technique sans ontologie ni méthodologie, pas de technique sans ontologie ni méthodologie, pas de méthodologie sans ontologie ni technique.

A l'origine, (c'est à dire: à l'instant où l'homme s'est mis à travailler), ces trois aspects du travail étaient indistincts. Le monde est technique et technique de la magie, quelque fois pour le monde et quelque fois pour le magicien lui-même. Quand on distingue ces trois aspects, c'est l'histoire au sens strict qui compte. L'histoire peut être l'histoire de l'origine de cette distinction. Pendant sa première phase (le moyen-âge), elle accentue le devoir-être du monde, c'est à dire: on travaille pour réaliser une valeur, éthiquement, politiquement, économiquement, pratiquement, en bref: "de bonne foi". Pendant sa deuxième phase (l'âge moderne), elle accentue la découverte de l'être du monde, c'est à dire: on travaille épistémologiquement, scientifiquement, expérimentalement, en bref: "sans foi". Pendant sa troisième phase (l'âge moderne), elle accentue la méthode, c'est à dire: on travaille techniquement, efficacement, stratégiquement, cybernétiquement, en bref: "de bonne foi". Pendant la première phase dominent les questions de "c'est bon?", pendant la deuxième les questions causales: "comment?", pendant la troisième les questions formelles: "comment?". Donc: il y a trois modèles du travail: le travail classique, (travail de l'artisan), le travail moderne, (chercheur), et le travail actuel, (fonctionnel).

La majorité de l'humanité ne travaille pas. Elle sert d'instrument de travail à autrui. Dans son aliénation elle ne veut pas savoir ni ce que le monde est ni comment il doit être, et l'idée même qu'on puisse le modifier ne lui vient pas. Elle ne participe de l'histoire que passivement et de la suite. Quant à la minorité qui travaille, elle est toujours engagée à la fois engagée, chercheuse, et fonctionnelle, car ces trois aspects du travail s'engrènent. Les trois phases de l'histoire ici présentées sont que schématiques, et les trois modèles du travail ne se réalisent que dans leur pureté. Mais il s'agit d'un schéma utile et de modèles véritables, car ils ouvrent une perspective sur la dite "crise des valeurs".

Avant d'analyser cette perspective, il faut éliminer un préjugé du sens commun, selon lequel on travaille afin de "satisfaire des besoins". On peut définir les besoins humains seulement au niveau biologique, mais les animaux ne travaillent pas. Le revenu per capita du Tchad est de \$ 80.-, et cela suffit pour satisfaire les besoins; les tchadiens sont toujours vivants. Le revenu per capita de la Suisse est de \$ 8.750.-, et cela ne suffit pas pour satisfaire les besoins: les suisses cherchent à l'augmenter. La thèse biologisante quant à la motivation du travail est insoutenable. Le travail n'est pas un mouvement "naturel", mais un geste codifié, et le motif du travail n'est donc pas une condition biologique, mais une "valeur", c'est à dire: une mesure codifiée d'un devoir-être.

La perspective ouverte par les trois modèles du travail est la suivante: Dans la pré-histoire, (pendant le travail magique), les valeurs étaient hors question; dans la période classique et médiévale, (pendant le travail engagé), les valeurs posaient les questions décisives; dans l'âge moderne, (pendant le travail de recherche), la question des valeurs était suspendue; et dans l'actualité, (pendant le travail technique), la question des valeurs manque de sens. C'est cette perspective, ce schéma de l'histoire, qui sera analysée par la suite.

Les valeurs étaient hors question dans la pré-histoire magique, car la valeur est une mesure, et pour pouvoir mesurer il faut se trouver en face de la chose à être mesurée. Or: la chose à être mesurée par les valeurs est le devoir-être du monde, et dans la magie l'homme se trouve plongé dans le devoir-être. Tout comme le monde qu'il travaille il est "plein du devoir", "plein de dieux", et sa vie est réglée par les "lois" de la récrimination, du tabou, c'est à dire: par des règles du devoir-être. La question des valeurs: "que dois-je faire?" ne peut donc pas être posée. La seule question qui se pose, mais celle-ci avec vigueur, est: "qu'est ce qui arrive si je ne fais pas ce que je dois faire?". C'est à dire: les valeurs étaient des "donnés" indoubtables, car il n'y avait pas de distance entre l'homme et la valeur. Le devoir-être n'était pas devant, ou dedans ou audessus de l'homme, mais l'homme était dans le devoir-être.

La "question: que dois-je faire?" se dresse devant l'humanité quand l'homme est "expulsé" du devoir-être. (Jaspers pense que c'est arrivé au 8ème siècle a.C. en Ionie, en Palestine, en Inde et en Chine par une sorte d'émergence d'un nouveau niveau de conscience.) Or: c'est la question historique. L'existence historique est problématique, car elle est obligée à questionner le devoir-être, poser le problème des valeurs. Elle est obligée à formuler des lois, des impératifs, des codes, à vivre religieusement, politiquement. En bref: elle est "condamnée à travailler", et à le faire pour le "bien".

On dirait que la "praxis", (c'est à dire: le geste de mesurer le

devoir-être), implique immédiatement la théorie, (c'est à dire: le geste de mesurer l'être). En effet: dès le commencement de l'histoire on peut distinguer des éléments théoriques dans le travail des babyloniens, égyptiens etc., et l'affirmation que les grecs étaient les initiateurs de la théorie est une exagération. Mais la théorie au sens moderne, c'est à dire: le geste qui mesure l'être tout en éliminant délibérément la question des valeurs, ne surgit qu'au 15ème siècle en Italie. C'est un geste qui separe le travail pratique du travail théorique en "libérant" l'epistemologie de la tyrannie de la religion. Il met le "bien" entre guillemets, et il le separe du "vrai". Et c'est cette théorie, spécifiquement occidentale, qui coupe l'histoire en deux.

Le monde à être travaillé est coupé, par ce geste, en deux domaines. Le domaine des valeurs, (la société), dans lequel il faut toujours demander "à quoi bon?". Et le domaine des données, (la nature), dans lequel il faut demander "pourquoi?". En conséquence il y a deux "cultures", une pour chaque domaine du monde: la culture scientifique et la culture dite humaniste. L'Histoire moderne commence par le divorce entre le devoir-être et l'être, entre la politique et la science, et se caractérise par le progrès de la science en direction de la politique, par l'invasion progressive du domaine des valeurs par le domaine des données. La question "que dois-je faire?" se pose toujours pendant l'age moderne sous forme des guerres religieuses et politiques, et sous forme des luttes ideologiques, mais la question "pourquoi fais-je ce que je fais?" s'impose toujours plus nettement sur la première, sous forme des théories sociologiques, psychologiques économiques et politologiques. Plus l'age moderne avance, plus difficile devient la question "quelle valeur?", et plus s'impose la question "qu'est ce: 'valeur?'". L'imperatif se transforme en indicatif.

Une telle schizophrénie methodologique, dans laquelle une moitié de la conscience devore l'autre, et dans laquelle le travail théorique s'impose sur le pratique, mène, depuis le 19ème siècle, vers la technicalisation du travail. Quand la politique et la science se divorcie, c'est la technique qui s'installe, et quand l'aspect ontologique du travail se separe de son aspect deontologique, c'est son aspect methodologique qui triomphe. Les questions "à quoi bon?" et "pourquoi?" se reduisent à la question "comment?". Les conséquences en sont toujours imprévisibles, quoique le triomphe de la méthode aie déjà produit la révolution industrielle, la morale du travail bourgeois, la glorification fasciste de l'acte, et la philosophie marxiste du travail comme labortherapie. Car c'est seulement à présent que la victoire de la méthode s'impose.

Car c'est seulement à présent qu'on commence à voir le resultat de la marginalisation du "bien" et du "vrai" par l'"efficace". On le voit dans des formes brutales comme c'est Auschwitz, les armes nuclé

aires, et les diverses technocraties. Mais on le voit surtout sous les formes plus subtiles de la pensée, comme c'est l'analyse structurelle, la cybernétique, la théorie des jeux, l'écologie. C'est à dire: on commence à voir que quand l'intérêt se déplace de la politique et de la science vers la méthode, toute question demandant une valeur devient "métaphysique" au sens péjoratif du terme, tout comme toute question demandant la "chose en soi". L'éthique, tout comme l'ontologie, deviennent des discours sans signification, car les questions qu'elles posent ne montrent pas des méthodes qui permettent des réponses. Et où il n'y a pas de méthodes pour répondre, la question n'a pas de sens.

À la rigueur, donc, tout travail est devenu impossible. Car si la question "à quoi bon" n'a pas de sens, le geste de travailler devient absurde. En effet, c'est le fonctionnement qui substitue, à présent, le travail au sens classique et au sens moderne. On ne travaille plus pour réaliser une valeur, ni pour découvrir une réalité, mais on fonctionne en fonction d'une fonction. Ce geste absurde ne peut pas être compris sans une rapide considération de la machine, car, en effet, on fonctionne en fonction d'une machine, laquelle fonctionne en fonction du fonctionnaire qui fonctionne en fonction d'un appareil, lequel fonctionne en fonction de lui-même.

Les machines sont des objets faits pour vaincre l'opposition que le monde offre au travail. Elle sont "bonnes" pour cela. La flèche paléolithique est bonne pour tuer une bête, la charrue ^{néolithique} est bonne pour travailler la terre, et le moulin à vent classique est bon pour transformer le blé en farine, car la bête doit être morte, la terre doit être travaillée, et le blé doit être farine. Pas de problèmes en tout cela: les machines sont faites pour résoudre des problèmes, non pas pour en poser d'autres.

Or, à l'époque moderne les machines deviennent problématiques, c'est à dire: le contraire de ce qu'elles doivent être, et c'est la raison pour laquelle elles attirent l'intérêt. (Par définition une machine intéressante ne peut pas être bonne, car par définition l'intérêt d'une bonne machine est concentré sur la chose à laquelle la machine est bonne). En effet, les machines deviennent problématiques pour deux raisons différentes. La première est liée à l'intérêt soudain porté aux questions causales, c'est à dire: à la recherche. Le travail théorique au sens moderne, (le geste qui mesure l'être), résulte en machines du type "téléscope", (les dits "instruments d'observations"), lesquelles sont des machines problématiques. Car elles sont bonnes à quelque chose, (par exemple pour voir les montagnes dans la Lune), mais le mot "bon" a changé de signification: on ne peut pas dire que les montagnes dans la Lune doivent être vues au sens où le blé doit être farine. La deuxième raison pour laquelle les machines deviennent problématiques à l'âge moderne est liée au

fait qu'elles deviennent, elles-mêmes, des objets pour la recherche. On se demande: "pourquoi une machine fonctionne-t-elle?", et non seulement: "à quoi est-elle bonne?". Le résultat d'une telle inversion de l'attitude par rapport à la machine est double: (1) on l'aperçoit comme système qui peut servir comme modèle du monde, et (2) on en découvre les principes théoriques. Le premier résultat, c'est à dire: les diverses cosmovisions mécanicistes, rend les machines problématiques, car il est difficile à demander par rapport au monde-machine à quoi il est bon. Et le deuxième résultat, c'est à dire la manipulation théorique des machines, l'invention de nouvelles machines et la révolution industrielle, rend les machines problématiques, car elles deviennent de plus en plus intéressantes. En somme: pendant l'âge moderne les machines deviennent problématiques, car elles posent la question de la valeur au lieu de seulement réaliser une valeur.

En effet, et étant donné le divorce entre la science et la politique qui caractérise l'âge moderne, le problème posé par les machines a deux faces. Du côté de la science il s'agit de découvrir les fondations théoriques du travail, et donc de faire des machines capables à réaliser n'importe quel type de travail. Du côté de la politique il s'agit de la question: "qui doit posséder les machines?". Ces deux côtés du problème posé par les machines expliquent l'optimisme, (curieux de notre point de vue), qui caractérise l'âge moderne. C'est la "foi au progrès". On parviendra à faire des machines qui substitueront le travail humain dans tous les domaines, et l'humanité sera "libre". Les machines seront les esclaves du futur, et l'humanité toute entière sera porteuse de l'histoire, au sens de: libérée du travail aliéné. Et les machines seront la propriété de l'humanité entière, et tout homme sera égal à tout autre. Les "classes", c'est à dire la partie de l'humanité qui exploite l'autre partie grâce à sa possession des machines, disparaîtrons, et il y aura une société sans classes. Cet optimisme est curieux de notre point de vue, car il nous semble, à nous, les habitants de la fin du 20ème siècle et de l'automation, que la question des valeurs posée par les machines modernes exclue toute interprétation optimiste, au moins à partir de la révolution industrielle de la fin du 18ème siècle.

Car avec la révolution industrielle on devrait avoir compris que "se libérer du travail" impose la question "à quoi bon?", et que la question "qui doit posséder les machines?" impose la question "pour faire quoi avec?", et que ces deux questions ne sont pas très bonnes. En effet: la révolution industrielle résulte, très vite, en agglomérations de machines synchronisées et couplées en feed-back complexe, en "appareils", et l'appareil montre, très vite, qu'il faut repenser la machine. Le 19ème siècle et la première moitié du 20ème étaient optimistes, car ils se sont refusés à repenser la machine en terme d'appareil de façon radicale, (avec la seule

est la machine. Dans la relation pré-industrielle la machine se trouve entre l'homme et le monde travaillé par l'homme. Elle est une "propriété" de l'homme, au sens juridique, mais aussi au sens logique. L'Homme peut échanger une machine par une autre pendant son travail. C'est à dire: dans la relation pré-industrielle, l'homme est la constante et la machine est la variable. Dans la relation post-industrielle l'homme se trouve dans l'appareil pendant son travail, et le monde travaillé se trouve au-delà de l'horizon, (dans la "métaphysique"). Au sens logique l'homme est une des propriétés de l'appareil, car il peut être échangé par un autre homme pendant le travail, quoique, au sens juridique, il y a toujours des propriétaires humains de l'appareil. Dans la relation "appareil-homme", c'est l'appareil qui est la constante et c'est l'homme qui est la variable, ce qui rend problématique le concept même de la "propriété": le capitaliste est possédé par l'appareil autant que le prolétaire, quoique d'une façon différente. ~~se~~ libérer veut dire donc: se libérer de la machine, et non pas par la machine, et la question: qui doit posséder la machine? veut dire donc: y a-t-il quelque chose au-delà de la machine? C'est cela qu'on devrait avoir compris tout de suite après la révolution industrielle.

À présent, bien sûr, une telle compréhension kafkaïenne de l'appareil est devenue évidente, et la persistance de l'optimisme moderne et progressiste, (soit sous forme du libéralisme, soit sous forme du marxisme), est devenue touchante. Car nous avons l'expérience existentielle du renversement de la relation pré-industrielle "homme machine": nous fonctionnons en fonction de nombreux appareils autant pendant notre activités, (le "travail"), comme pendant nos loisirs, (la "consommation"). Nous savons, existentiellement, qu'une modification du status legal de l'appareil ne change pas son status ontique, (l'appareil de l'état ou d'un parti occupe la même position par rapport à l'homme qu'un appareil légalement "privé" comme une industrie), et nous savons, aussi, qu'être libéré du travail par la machine ne signifie pas être porteur de l'histoire, mais fonctionner en fonction de l'appareil sous la forme de consommation. Mais ce n'est pas tout: nous avons appris des leçons beaucoup plus troublantes encore par rapport à l'appareil.

Nous avons appris que nous ne pouvons pas vivre sans l'appareil et hors l'appareil. Non seulement parce que l'appareil nous donne les moyens physiques et "spirituels" pour survivre, sans lesquels nous sommes perdus, ayant oublié comment vivre sans eux, et parce qu'il nous protège du monde qu'il cache. Mais surtout parce que l'appareil est devenu la seule justification et la seule signification de nos vies. Il n'y a rien au-delà de l'appareil, et toute spéculation trans-appareil, toute spéculation ontologique ou éthique, c'est à dire: tout questionnement de la fonction et du fonctionnement est devenue "métaphysique"? dépourvue de sens.

Notre dépendance de l'appareil nous empêche de poser les questions finales et causales par rapport aux appareils. "À quoi bon la France?", ou "pourquoi l'industrialisation?", (pour ne donner que deux exemples très typiques de l'appareil), sont des questions théoriquement possibles, mais existenciellement fausses, car elles supposent une transcendance par rapport aux appareils que nous ne possédons pas. Nous sommes bornés à poser seulement des questions fonctionnelles, car "vivre" pour nous c'est fonctionner dans l'appareil et en fonction de l'appareil. C'est pourquoi "se libérer de l'appareil" n'a pas de sens: il n'y a rien à faire au-delà de l'appareil. En thèse; l'appareil peut faire tout, et tout ce que l'homme peut faire en dehors de l'appareil, l'appareil le peut faire mieux. L'optimisme progressiste imagine que la machine-esclave libère l'homme pour l'activité créatrice. Or, la "création" est un concept quantifiable par l'informatique, et il l'est grâce aux appareils cybernétiques, et on peut montrer que la machine peut devenir beaucoup plus créatrice que n'importe quel homme, ~~xxx~~^{si elle} est convenablement programmée par un homme ou une autre machine. Donc: si "se libérer de la machine" veut dire: faire n'importe quoi au-delà de la machine, il s'agit de l'invitation à l'incopétence. Et si "se libérer de la machine" veut dire: ne plus faire, il s'agit de l'invitation à la consommation, laquelle est dans le programme des appareils. Et cette deuxième interprétation est synonyme avec "se libérer par la machine". En somme: Au-delà de la machine il n'y a rien à faire, car le travail au sens classique et moderne est devenu absurde. Où l'appareil s'installe, il ne reste que fonctionner.

On peut fonctionner de diverses façons. Avec engagement: on aime l'appareil en fonction duquel on fonctionne, (c'est le bon fonctionnaire qui fait carrière). Avec désespoir: on tourne au rond dans l'appareil jusqu'à la retraite, (c'est l'homme de la culture de la masse). Avec une méthode: on fonctionne dans l'appareil tout en changeant ses fonctions par feed-back interne et par couplage avec d'autres appareils, (c'est le technocrate). En contestant: on deteste l'appareil et essaye de le détruire, ce qui est approprié par l'appareil et transformé en fonctionnement, (c'est le terroriste). Avec espoir: on essaye démonter lentement l'appareil pour y faire des trous, c'est à dire: diminuer la quantité du fonctionnement pour augmenter "la qualité de la vie", ce qui devient automatiquement une nouvelle fonction de l'appareil, (ce sont les écologues, les hippies etc.). Il y a d'autres façons de fonctionner. Mais aucune échappe au fait que, au-delà de la machine le geste de travailler est devenu absurde, car la question des valeurs a perdu son sens.

Au commencement de cet essai j'ai affirmé qu'il n'y a pas de méthodologie sans ontologie et sans deontologie. C'est à dire: il n'y a pas de technique, (d'art au sens ample), sans science et sans politique. Or, l'histoire de déhumanité, (et plus spécifiquement de l'Occident), a d'abord

séparé les trois aspects du travail, et ensuite elle a établi un divorce entre la science et la politique. Le résultat en est que la technique a dévoré et la science et la politique, que la méthode a avalé et l'être et le devoir-être. Aucune quantité de nostalgie peut rétablir la "réalité" et la "valeur" après le triomphe de la fonction. La relation, le champ, l'écosystème, la Gestalt, la structure remplacent définitivement l'objet et le processus, la dialectique et le projet. La notion du "vrai", tout comme la notion du "bien", sont définitivement encadrées dans la boîte noire du "nonsense". La pensée épistémologique, tout comme la pensée éthique, sont définitivement remplacées par la pensée cybernétique, stratégique et par l'analyse des programmes. L'histoire est finie.

Car quand la méthode dévore l'être et le devoir-être, quand la technique dévore la science et la politique, l'absurde s'installe. La méthode pour la méthode, la technique comme but en soi, l'art pour l'art, c'est à dire: le fonctionnement en fonction d'une fonction, c'est cela la vie post-historique sans travail. Elle est post-historique, parce que l'histoire est le processus pendant lequel l'homme change le monde pour qu'il devienne comme il le doit être, et quand le travail s'arrête, l'histoire s'arrête. Et le travail s'arrête, quand il n'y a plus de sens de demander comment le monde doit-être. Il s'arrête quand l'appareil s'installe. Non parce que l'appareil "travaille pour nous", mais parce que l'appareil change le monde d'une façon qui ne permet plus la question "comment doit-il être". L'appareil est la fin de l'histoire, une fin qui a été toujours prévue par toutes les utopies. C'est l'existence libérée du travail, c'est l'existence dans l'art pour l'art, c'est l'existence consummatrice et contemplative. La plénitude des temps. Nous y sommes. Ou presque. Mais nous ne reconnaissons pas les utopies dans notre situation. Car quoique nous soyons déjà au-delà des machines, nous sommes toujours incapables à imaginer la vie sans travail, sans signification. C'est à dire: nous nous trouvons, au-delà des machines, en situation inimaginable.