

Tekhnê ou l'art de maintenir la question

Dominique Lecoq

Le discours critique a toujours accompagné l'usage de la technique, dès l'Antiquité dans la culture occidentale, et il s'est amplifié avec l'essor prodigieux qu'elle a connu à l'époque contemporaine. Il partage les positions entre contempteurs et thuriféraires de la technique, quand il ne traverse pas, contradictoirement en apparence, la pensée d'un même individu, selon que son propos relève de la morale, de la science, du politique ou de l'esthétique. De la sorte, pourrait-on dire, l'attitude humaine a balancé vis-à-vis de la technique entre l'acceptation de la cause et le refus de la chose, dans une indécision dont l'étymologie, commune aux deux termes, souligne le comique et la déchirure profonde qu'elle recouvre. S'il ne peut être assigné d'origine historique ni au langage ni à la technique – les deux, comme le remarquait Alexandre Koyré, servant à caractériser l'espèce humaine – il se pourrait que l'une et l'autre fussent liées dans le même mouvement fondateur de toute humanité. La technique apparaîtrait dès lors comme une réponse toujours déjà là, dans le temps même où elle se constitue comme question. Mais s'il est entendu qu'elle répond par exemple à un besoin, il reste difficile de formuler globalement la question qu'elle pose, sinon celle de la division qu'elle instaure. Cela peut tenir au fait que cette question

*Fig. 1 : Machine célibataire.
Illustration de la nouvelle le Puits et le Pendule, d'Edgar Poe, par Jibel*

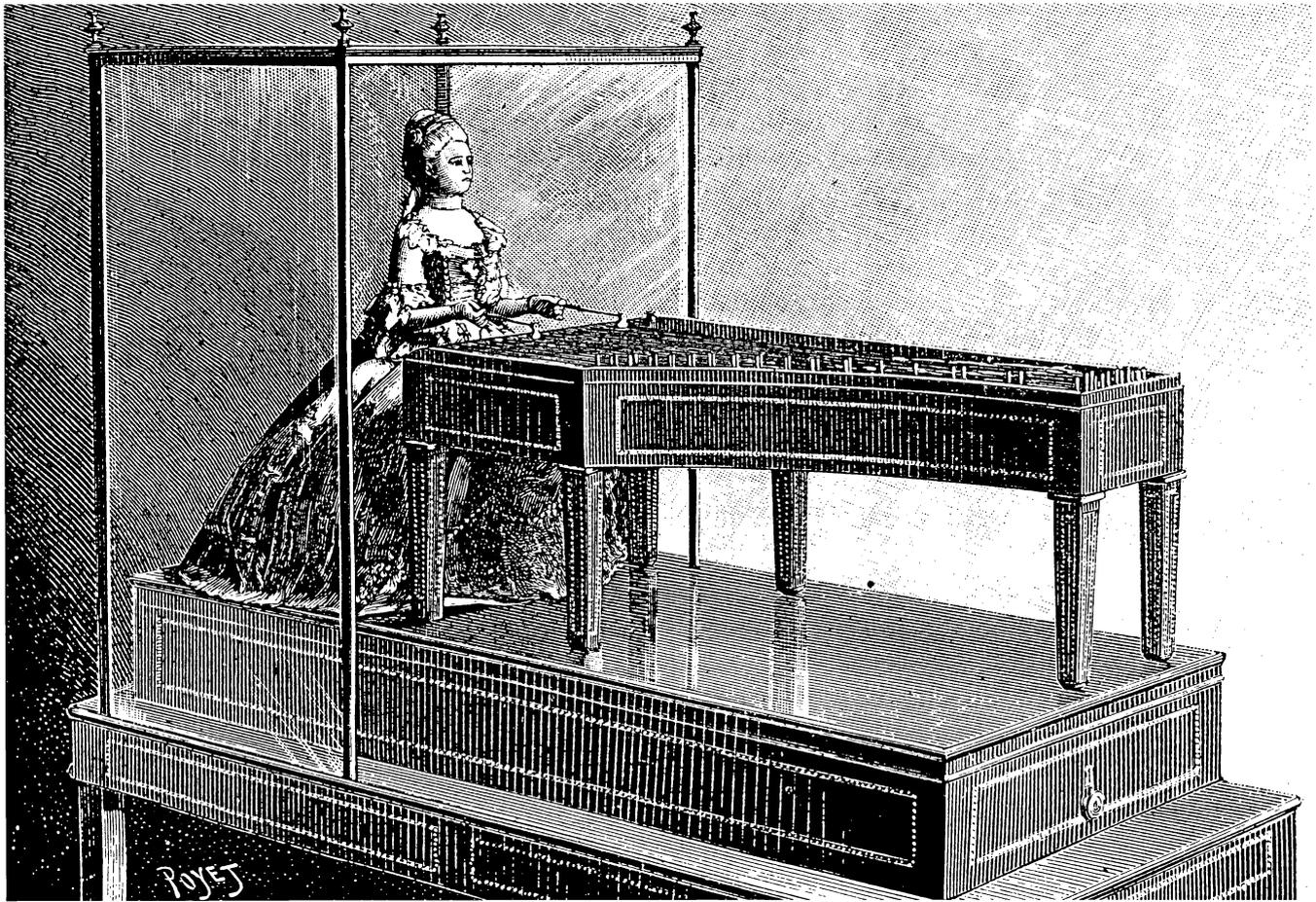


Fig. 2 : La Joueuse de tympanon mécanique de Hintzen et Kintzen, automate du XVIII^e siècle exposé au Cnam. Gravure extraite de la Nature, 1891.

n'existe pas, qu'elle relève d'un fantôme, ou encore au fait qu'elle est si intimement liée à toutes les opérations humaines (comme y invite la notion grecque de *tekhne*, dont Heidegger avait bien perçu le double sens, mais pour le faire résonner si fort qu'il puisse couvrir un silence autrement coupable) qu'elle devient du coup difficile à penser. Pour sortir du problème, Aristote, mais c'était vrai aussi de Platon, avait choisi de la distinguer de l'*épistémè* qui, elle, relève de la philosophie et ne s'en distinguera qu'à une date tardive, au mieux à la fin du XVIII^e siècle, pour s'autonomiser pleinement avec les conséquences que l'on a vues, au cours du XIX^e siècle occidental.

On sait le mépris qui s'est attaché de tout temps et, semble-t-il, à travers la plupart des sociétés, au travail manuel (comme en témoigne l'évolution sémantique du terme grec de *bananos* qui désignait à l'origine le manoeuvre), de sorte que la technique a été rapidement assimilée à la besogne et placée hors de la sphère de la pensée. Toutefois, et cela n'a pas échappé aux observateurs, mais sans qu'ils en tirent vraiment matière à réflexion, l'histoire confirmait que la technique précédait la science, qu'il existait une technique non scientifique, que le sort de l'Occident industriel s'est joué dans la conjugaison indissoluble de la technique et de la science pour parvenir à la relative confusion entre les deux notions qui caractérise la situation actuelle : certains, comme Gilbert Hottois, la désigne par le terme de technoscience.

La question initiale reste en suspens : qu'est cette *tekhne* qui précède la science et qui en procède ? Que l'on craint et que l'on désire ? Autrement dit, ne pourrait-on pas aborder la question autrement que par le biais de la morale, ou du politique, ou de la science (comme connaissance) ou de l'esthétique ? Non que ces entrées manquent d'intérêt, mais parce qu'elles renvoient prioritairement à d'autres questions, elles aveuglent celle qui est ainsi posée. On pourrait analyser l'expression de la puissance publique à travers les constructions monumentales ou, dans l'usage qui est fait, par exemple, du Concorde pour le transport de la plus haute autorité, et pointer la jouissance de la chose quand même elle servirait à porter la bonne parole aux déshérités : ce serait entrer dans la complexité qui revient après tout à reconnaître des singularités au principe des systèmes ou des événements. Ce serait oublier cette donnée fondatrice : comme le langage, la technique ne peut avoir d'origine historique assignable et, si elle précède la science, elle en est, dans son sens inaugural, autonome. Maintenir cette position permet d'évacuer les insaisissables pollutions qui traversent les termes fortement idéologisés de société post-industrielle, ou de consommation, ou du vide, ou du spectacle, etc., porteurs dans leur simple énoncé de toutes les dénonciations de la technique, sauf peut-être de la seule qui paraîtrait recevable.

L'homme fabule, l'homme fabrique. Autrement dit, il parle (c'est ce qu'indique la racine indo-européenne du

latin *fabula*) et il travaille les corps durs, bois puis métal. Par là, il se pose en tant que sujet dans un certain rapport au réel, que, dans la fable, il nomme l'Autre, et, dans la fabrication, il appelle nature. Ce rapport est imaginaire, la nature pas plus que la fable n'étant le réel, seulement sa représentation, de sorte que la fabrication n'est sans doute pas sans lien fondamental avec la fabulation.

Il suffit de se référer au chant XVIII de l'*Iliade* pour s'en convaincre. Thétis se rend chez Héphaestos, qui construit vingt trépieds munis de « roulettes en or, pour qu'ils puissent entrer d'eux-mêmes au palais où s'assemblent les dieux, puis revenir chez lui » ; il est assisté « par deux servantes en or, qu'on prendrait vraiment pour des filles vivantes ... la raison les habite, elles ont voix et force » ; il commande, pour la fabrication des armes, à vingt soufflets disposés sous les creusets et dont « l'haleine embrasée varie avec souplesse » au gré de sa volonté. Certains commentateurs n'ont pas hésité à verser dans le prophétique ces lignes d'Homère qui annonceraient l'automation et les robots. Cela montre surtout qu'ils n'entendent rien au merveilleux – dont le sens même renvoie à l'étonnement devant l'image dans le miroir – et oublient que, à un dieu forgeron, rien n'est impossible, autrement dit que l'*homo faber* – le forgeron qui travaille les corps durs – est né avec la revendication de l'impossible. Cela est si vrai que les machines qui permettraient d'accomplir les travaux décrits par Homère dans le texte cité sont à présent construites.

Dans l'Antiquité, l'esclave – il s'oppose dans l'espèce à l'homme qui seul accède à la connaissance – est réduit à l'état de chose : il est ce corps dur dont on fera les robots. La propriété d'un esclave est le minimum que requiert la condition d'homme libre et de citoyen, pour se dégager de la besogne quotidienne. La condition d'esclave se gagne rarement par la naissance – Athènes a longuement débattu de l'intérêt d'autoriser un couple d'esclaves à se reproduire¹ – mais le plus souvent par le saisissement de populations au cours d'actions violentes, comme si cet exercice de la force la plus brutale sur l'humain l'entraînait dans l'inhumain, dès lors qu'il perdait la liberté. Ne dit-on pas encore actuellement que d'accepter telle contrainte, « on y perdrait son âme » ? Si Aristote distinguait chez l'homme l'âme et le corps, il n'accorde à l'esclave que la valeur du corps, « ces individus étant destinés par la nature elle-même à l'esclavage parce qu'il n'y a rien de meilleur pour eux que d'obéir ». Mais le corps de l'esclave n'est pas celui de la bête : il est licite pour le maître d'en jouir. Sur ce point, la belle réputation des servantes thraces fournissait un lot habituel de plaisanteries. Ainsi le rapport du maître à l'esclave relève-t-il des pulsions les plus archaïques, de la jouissance, de ce que Freud nomma le principe de plaisir. Mais la figure de l'esclave, en même temps qu'elle apparaît dans le miroir comme la merveille technique qui autorise la toute-puissance, renvoie l'insupportable question des limites qui situe l'esclavage comme une machination sociale à jouir. Le marquis de Sade reprendra cette interrogation qui, dans sa mise en scène, ne laissera indemnes ni le pouvoir, ni les institutions, ni la tradition occidentale du sexe. Homère avait la sagesse de préciser que les servantes d'Héphaestos étaient en or : l'importance

du détail ne tient pas tant à la valeur du métal qu'au fait qu'il place ces servantes, bien qu'elles soient douées « de voix et de force », dans la catégorie des choses, des corps durs qui relèvent de la fabrication, de l'art du dieu forgeron. La technique serait ainsi liée au désir de jouir d'esclaves non vivants, fétiches admirables et toujours décevants qui devront entrer dans des dispositifs de plus en plus complexes pour produire leurs effets.

L'accent mis sur la jouissance révèle que la technique ne vise pas d'abord le procès de la connaissance ; en cela elle diffère de la science, mais, comme celle-ci, elle participe d'une recherche que l'on pourrait qualifier d'impossible et qui est celle de l'objet irrémédiablement perdu que Freud nommait la Chose (das Ding). La Chose est la cause (étymologiquement, les termes sont confondus, mais les postulations que chacun désigne sont radicalement séparées et motivent l'ambivalence foncière à l'égard de la technique) de l'agitation humaine, mais, souligne Pierre Legendre, « l'homme peut toujours courir, aucun de ses désirs satisfaits ne comblera son désir d'impossible ». Descartes avait raison, dans son projet de fonder une science pratique à partir des automates qui existaient à son époque, de considérer qu'elle pourrait rendre les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature ». A condition d'entendre ce passage comme l'affirmation de l'imaginaire à l'œuvre, à quoi invite le « comme » introductif qui barre le recours à toute doctrine absolutiste.

La technique serait ainsi ce qui borde l'humain par rapport à la nature, qui médiatise son rapport au réel, ce serait la chose qui dissimule la chose, autant fondée sur le désir de retrouver, sur la répétition, sur la jouissance que sur la négation de l'horreur, de la perte. La *tekhnê* serait la réponse humaine à l'absence irrémédiable que provoque la dureté du monde, suspendue entre savoir et non-savoir.

Note

1. Dans la perspective de cet article, il faut comprendre ce débat comme l'expression d'un interdit de la reproduction généalogique de l'esclave, qui ne peut s'accomplir à l'image de l'homme.

Bibliographie

Georges Bataille, *la Part maudite*, Œuvres complètes, tome VII ; *Lascaux ou la naissance de l'art*, Œuvres complètes, tome IX, Gallimard, 1979.

Alexandre Koyré, *les Philosophes et la machine* in *Critique* n° 23 et 26, 1948.

Jacques Lacan, *l'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986.

Pierre Legendre, *l'Inestimable Objet de la transmission*, Fayard, 1985.

La citation de l'*Iliade* est tirée du volume de la collection « la Pléiade ».