

Adresses de *Théorétiques*
revuethéoretique@gmail.com
06 BP 6295 Abidjan 06

© LE PAPHYRUS Éditions, Bouaké 2022

ISBN : 978-2-490574-09-4

ISSN : 2663 3132

Toute reproduction, quel que soit le procédé, est interdite sous peine de poursuites judiciaires.

Théorétiques

Revue africaine d'épistémologie

Vol 1 N°04 décembre 2022

Thème : LIBRE

Les revues scientifiques se rapportant à l'épistémologie sont rares en Afrique. La Revue Théorétiques a été mise au jour pour offrir un espace de publication aux chercheurs exerçant dans ce domaine. Elle vise ainsi à promouvoir la recherche épistémologique sur le continent. Opérant dans l'espace CAMES, sa ligne éditoriale s'inscrit dans les normes éditoriales établies par cette Institution. Théorétiques, Revue africaine d'épistémologie, se destine à publier des contributions originales en matière d'épistémologie *lato sensu*. Revue scientifique à comité de lecture, elle reçoit les contributions d'auteurs de tous horizons dont les réflexions contribuent au développement de la recherche sur les théories et pratiques du Savoir. Théorétiques, dirigée par une équipe de spécialistes, est affiliée à des organisations scientifiques telles que la Société Ivoirienne de Bioéthique d'Épistémologie et de Logique (SIBEL), la Chaire UNESCO de Bioéthique et le laboratoire Logiques, Savoirs, Rationalités (LSR) de l'Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire).

LE PAPYRUS Éditions
info@lepapyrus.ci
(Côte d'Ivoire)

Remerciements

La rédaction de *Théorétiques*, Revue africaine d'épistémologie, remercie tous les contributeurs à ce numéro ainsi que les évaluateurs. Elle exprime sa reconnaissance envers les différents partenaires : Chaire UNESCO de Bioéthique, Société Ivoirienne de Bioéthique d'Épistémologie et de Logique (SIBEL), laboratoire Logiques, Savoirs, Rationalités (LSR) de l'Université Alassane Ouattara et Papyrus Éditions.

Directeur
Ignace YAPI

Rédacteur en chef
Antoine N'GUESSAN DEPRY

Rédacteurs en chef adjoints
Josué GUÉBO
Christian Kouadio YAO

Comité scientifique

- Charles Zacharie BOWAO, *Professeur*, Logique et Philosophie des sciences, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Lazare Marcelin POAMÉ, *Professeur*, Philosophie de la technique et Bioéthique, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Pierre N'ZINZI, *Professeur*, Philosophie / Épistémologie, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
- Ignace YAPI, *Professeur*, Logique, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Yaovi AKAKPO, *Professeur*, Philosophie / Épistémologie, Université de Lomé, Togo
- Ramses BOA TIÉMÉLÉ, *Professeur*, Philosophie et Épistémologie des sciences endogènes, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- Antoine N'GUESSAN DEPRY, *Professeur*, Épistémologie et Histoire des sciences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- André Liboire M'BANI TSALA, *Professeur*, Bioéthique, Université de Dschang, Cameroun
- Noël N'Doumy ABÉ, *Professeur*, Anthropologie de la santé, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Ludovic Doh FIE, *Professeur*, Esthétique, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Aklesso ADJI, *Professeur*, Phénoménologie, Université de Lomé, Togo
- Michel Akissi GBOCHO, *Professeur*, Logique, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- Emmanuel CRÉZOIT, *Professeur*, Médecine réparatrice, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

- Antoine TAKO, *Professeur*, Neurosciences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- Arsène KOBÉA, *Professeur*, Physique des particules, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

Comité de lecture

- Ramses BOA TIÉMÉLÉ, *Professeur*, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- André Liboire M'BANI TSALA, *Professeur*, Université de Dschang, Cameroun
- Antoine N'GUESSAN DEPRY, *Professeur*, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
- Noël N'Doumy ABÉ, *Professeur*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Abou SANGARÉ, *Professeur*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Komi KOUVON, *Professeur Titulaire*, Université de Lomé, Togo
- Auguste NSONSISSA, *Professeur Titulaire (HDR)*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Lucien BIAGNÉ, *Professeur Titulaire*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
- Josué GUÉBO, *Maître de conférences*, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

Comité éditorial

Christian Kouadio YAO, Josué GUÉBO, Lucien BIAGNÉ, Bernadette Adjoua DANGO, Bernard Yao KOUASSI, Simplicie Kouassi KOUAKOU, Faloukou DOSSO

TABLE DES MATIÈRES

Romarc Yves Kouassi GOLI

L'avènement de l'épistémologie non-cartésienne comme
marque de progrès scientifique chez Bachelard..... 7-23

Serge Armand BOUAFFOU & Mahamoudou KONATÉ

De la critique du réalisme dans l'interprétation de
copenhague..... 24-45

Philippe NGUEMETA

Leçons sur la testabilité intersubjective de Popper..... 46-70

Mireille Alathé BODO

La philosophie de la connaissance chez leibniz..... 71-90

Issouf CAMARA

Technicisation du monde et morale de la résistance chez
Günther Anders..... 91-110

Patrice Sablé LEHOUA

Théorieanguilhemienne de la médecine : forces et
faiblesses..... 111-132

Péson SORO

La théorie de la relativité : la révolution einsteinienne de l'espace
et du temps en physique..... 133-153

Offo Élisée KADIO

Claude Bernard : Entre promotion d'une médecine
expérimentale et la réification du vivant..... 154-177

Angèle Amani KONAN

Y a-t-il qu'une logique de la découverte scientifique ?..... 178-195

Bernadette Adjoua DANGO

La théorie de révision de croyances AGM et le raisonnement
par abduction..... 196-213

Technicisation du monde et morale de la résistance chez Günther Anders

Issouf CAMARA*

Résumé

Notre réflexion porte sur un aspect important de la technicisation du monde, à savoir la question de l'obsolescence de l'homme. Partant du postulat selon lequel « la technique est désormais notre destin », Günther Anders aboutit à la thèse de l'assujettissement de l'homme à la technologie : la transformation de l'homme par ses propres productions techniques. Ce qu'il y a d'ontologiquement négatif dans cette transformation/liquidation de l'homme, ce n'est surtout pas son désir d'assimilation aux objets techniques qu'il fabrique (réification), mais ce complexe d'infériorité ressenti au plus profond de son être face à la perfection des machines. Comment se fait-il que l'*homo faber* réprime le sentiment de fierté devant ses productions techniques ? Anders croit pouvoir donner une explication à travers un phénomène qui se répand dans nos sociétés technicisées : celui de la « honte prométhéenne ». Ce phénomène serait le signe d'une dés-humanisation contre laquelle nous devons résister.

Mots clés : assujettissement, destin, honte, morale, ontologie, résistance, technologie

Technicization of the world and morality of resistance in günther anders

Abstract

Our reflection focuses on an important aspect of the technization of the world, namely the obsolescence of man. Starting from the postulate that « technology is our destiny », Günther Anders arrives at the thesis of the subjection of man to technology : the transformation of man by his own technical productions. What is ontologically negative

*Issouf CAMARA, Université Félix Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire.

in this transformation/liquidation of man is not so much his desire to assimilate to the technical objects that he manufactures (reification) as this inferiority complex that he feels in the depths of his being in front of the perfection of the machines. How is it that *homo faber* suppresses the feeling of pride that he should, in principle, feel in front of his technical productions ? G. Anders believes he can give an explanation, through a phenomenon that is spreading in our technicalized human societies : it is the phenomenon of « Promethean shame ». This phenomenon would be, according to him, the sign of a dehumanization against which we must resist.

Keywords : subjection, destiny, shame, morality, ontology, resistance, technology

Introduction

Günther Anders définit le monde technique (*mundus technicus*) comme le monde par lequel « l'humanité s'est donnée la possibilité de produire sa propre disparition » (G. Anders, 2011, pp. 19-20). En attendant l'issue finale d'un processus qui conduira l'humanité vers l'accomplissement de son destin apocalyptique, Anders s'installe dans la posture du moraliste, entendu comme « metteur en garde », celui qui, d'une certaine manière, peut être comparé à un « metteur en scène », puisqu'il se propose de « peindre la fresque des rotations du globe terrestre désolé à travers l'espace [...], c'est-à-dire à mettre en garde contre l'autodestruction de l'humanité, contre "le monde sans hommes" (et peut-être même sans vie) » (G. Anders, 2015, p.11). Comment ne pas devenir moraliste dans un monde où « le mal est devenu universel avec la technicisation du monde » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.86) ?

Selon Christophe David et Dirk Röpcke (2007, p. 72), « c'est l'Histoire, ou plutôt les Scandales de l'histoire qui font le moraliste. C'est le vingtième siècle, époque plutôt riche en scandales qui a fait d'Anders un moraliste ». Nous reviendrons sur les Scandales de l'histoire et la vocation de moraliste endossée par G. Anders. « Ce qui fonde en dernière instance

la nécessité qui a fait de G. Anders un moraliste, c'est le sentiment que notre époque est immorale, que notre monde est "objectivement mauvais" » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.72). Nous vivons, en effet, dans un monde technicisé soumis au pouvoir des machines, un monde où la technique s'impose comme le véritable sujet de l'histoire, réduisant les humains au statut d'esclaves, de sujets apocalyptiques, d'hommes sans monde (« Mensch ohne Welt »). Dans un tel contexte, on attend logiquement du «moraliste» qu'il se lance dans une critique systématique de la technique et dans un récital assourdissant sur la valeur de l'humain.

Une telle attente sera malheureusement déçue, pour la simple raison que « la technique est désormais notre destin » (G. Anders, 2001, p.22). La technicisation du monde est un processus irréversible. Si le moraliste avait encore un rôle à jouer dans ce monde « désolé », ce ne serait pas « pour qu'advienne un monde plus humain, mais simplement pour que continue d'exister un monde » (G. Anders, 2001, p.13). Ne nous faisons pas d'illusion, le monde dans lequel nous vivons n'a plus rien d'humain. Ce monde n'est même plus notre monde puisque nous avons été évincés de notre statut de sujets de l'histoire, en attendant notre liquidation définitive : « Notre avenir n'est plus qu'un délai. Le monde est donc intégralement et définitivement mauvais et immoral. Il durera ce que le combat des moralistes contre une époque définitivement mauvaise et immorale lui permettra de durer. Après ce sera la fin » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.73).

On pourrait considérer la posture d'Anders comme une forme de pessimisme ou l'expression d'un nihilisme assumé, face à la technicisation du monde qui consacre l'obsolescence de l'homme. La morale de G. Anders peut-elle entrer en résistance contre l'invasion technocratique ? Cette morale de la résistance, fût-elle radicale, peut-elle prospérer là où les éthiques conventionnelles les plus affûtées sont devenues obsolètes ? Notre démarche consistera, dans un premier temps, à exposer les effets de la technicisation du monde sur l'homme, notamment la question de notre assujettissement à la technologie. Dans la seconde articulation de notre réflexion, nous verrons si la « morale de la résistance » de G. Anders peut encore influencer des hommes fascinés par la perfection des machines.

1. L'assujettissement de l'homme à la technologie

Selon G. Anders, « la technique est désormais notre destin [...]. Et même s'il ne nous est pas possible de diriger la main de notre destin pour le maîtriser, nous ne devons pas renoncer, malgré tout, à ce projet » (G. Anders, 2001, p.22). Si nous partons du postulat selon lequel la technique est notre destin, que nous vivons dans un *mundus technicus*, on pourra facilement affronter le problème fondamental de notre époque, à savoir la question de l'obsolescence de l'homme, « la question brûlante de la transformation de l'homme ou de la liquidation de l'homme par ses propres productions » (G. Anders, 2001, p.21). On peut, toutefois, choisir de rester dans le déni et l'aveuglement vis-à-vis de notre destin, en continuant d'entretenir l'illusion selon laquelle l'homme demeure le *deus ex-machina* de l'histoire. Dans ce cas, il faudrait démontrer que la technicisation du monde n'a pas eu des effets irréversibles sur la nature de l'homme. Mais, on pourrait s'épargner cette perte de temps inutile, en choisissant d'affronter notre destin, à savoir que l'homme est entrain d'être détrôné, que l'homme a déjà été détrôné par les machines, qu'il est devenu « obsolète ».

L'obsolescence de l'homme, thème majeur de notre époque, c'est la description de notre « assujettissement à la technologie » (G. Anders, 2001, p.7). Un phénomène permet, selon G. Anders, de comprendre cet assujettissement technologique, « les effets psychologiques de la technique » (G. Anders, 2001, p.22) sur l'homme. C'est le phénomène de la honte prométhéenne.

1.1. La théorie andersienne de la « honte prométhéenne »

La honte prométhéenne est une nouvelle variété de honte, précisément « la honte qui s'empare de l'homme devant l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées » (G. Anders, 2001, p.37). Il s'agit « d'un nouveau motif de honte encore inconnu dans le passé » (G. Anders, 2001, p.37). D'ordinaire, le regard de l'autre inspire la honte, l'autre entendu comme mon *alter ego*, l'autre moi, une autre conscience, un autre homme, être capable de me juger. Comment se fait-il aujourd'hui qu'on puisse ressentir de la honte devant une machine? La machine est-elle mon *alter ego*? La machine est-elle capable de jugement? À la vérité, « la

honte prométhéenne » est une honte d'un genre nouveau qui défie tous les codes en la matière, puisque la honte s'y exprime comme un sentiment inhabituel. Dès lors, il faudrait trouver une autre clé de compréhension de ce phénomène.

Il faudrait envisager la honte, non pas seulement du point de vue de l'autre mais à partir de moi-même. Je n'ai pas seulement honte par rapport à ce que l'autre penserait de moi ; j'ai surtout honte par rapport à ce que je pense de moi-même. La conscience humaine est capable d'un tel dédoublement qui fait que, même hors du regard de l'autre, je peux me juger moi-même et éprouver de la honte. « En général, écrit G. Anders, quand la honte s'exprime, c'est précisément dans l'acte de se cacher soi-même » (G. Anders, 2001, p.39). N'est-ce pas cette modalité de la honte qui opère à travers « la honte prométhéenne » ? Ici, c'est la honte ressentie par l'homme vis-à-vis de sa propre nature, c'est-à-dire la honte d'avoir été engendré au sens biologique du terme, avec tout ce que cela comporte comme défauts de "fabrication".

L'instance devant laquelle naît la honte prométhéenne est une chose technique. En effet, « il est indéniable que sous le rapport de la force, de la vitesse et de la précision, l'homme est inférieur à ses machines » (G. Anders, 2001, p.48). Cette honte serait donc la prise de conscience par l'homme de son imperfection face au caractère quasi parfait des machines. G. Anders se représente la figure de l'homme honteux sous les traits d'un personnage du nom de « T. » qui « a honte d'être devenu plutôt que d'avoir été fabriqué » (G. Anders, 2001, p.38). Ainsi, pour Monsieur « T. », « dans sa balourdise physique, dans son imprécision de créature, devoir rester là, debout, sous le regard de cet appareillage parfait, lui était réellement insupportable ; il avait vraiment honte » (G. Anders, 2001, p.38). G. Anders fait allusion au processus de procréation, processus qui relèverait du hasard, contrairement à la fabrication qui est un processus calculé dans les moindres détails.

Il a honte, écrit G. Anders, de devoir son existence – à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails – au processus aveugle, non calculé et ancestral de la procréation et de la naissance. [...] Mais s'il a honte du résultat obsolète de son origine, il a bien sûr également

honte du résultat imparfait et inévitable de cette origine, en l'occurrence lui-même. (G. Anders, 2001, p.38).

Le phénomène de la honte prométhéenne serait la conséquence d'un phénomène antérieur, à savoir la «fierté» prométhéenne. Partons du prométhéisme, c'est-à-dire l'esprit qui avait caractérisé notre entrée triomphale dans la modernité, pour comprendre ce qui nous arrive. Nous retombons chaque fois dans les mêmes travers : fierté qui se mue en honte, pouvoir qui devient assujettissement, promesses qui se transforment en désillusions.

Prométhée l'a emporté, en quelque sorte, d'une façon trop triomphale, d'une façon si triomphale que maintenant, confronté à ses propres œuvres, il commence à étouffer cette fierté qui lui était encore si naturelle au siècle passé, pour la remplacer par le sentiment de sa propre infériorité, la conviction d'être plutôt pitoyable. «Qui suis-je désormais, se demande le Prométhée d'aujourd'hui, bouffon de son propre parc de machines. Qui suis-je désormais ?» (G. Anders, 2001, p.39-40).

La question «qui suis-je désormais?» « vise quelque chose d'ontologique, et même de négativement ontologique » (G. Anders, 2015, p.12). Le sujet honteux exprime par là une inquiétude à propos de son *Dasein*, de son être au monde, monde qu'il a fabriqué mais qui lui résiste. Au-delà du sentiment d'infériorité qu'il ressent vis-à-vis de ses propres productions, c'est surtout un sentiment de désaffection de soi qui l'anime désormais. Avec le phénomène de la «honte prométhéenne», nous avons affaire à une version du «décalage prométhéen», à savoir « l'a-synchronicité chaque jour croissante entre l'homme et le monde qu'il produit, l'écart chaque jour plus grand qui les sépare » (G. Anders, 2001, p.23). Pourtant, des objections s'élèvent contre la théorie andersienne de la «honte prométhéenne», indiquant que ce type de décalage qui schématise notre asservissement à la technologie est inconcevable.

La honte prométhéenne est un phénomène psychologique très répandu dans nos sociétés technicisées où les hommes vivent à la fois sous la hantise et la fascination des machines. C'est une version du « décalage prométhéen » que certains considèrent comme une inversion des choses, une mauvaise interprétation. Selon cette interprétation, l'*homo faber* serait caractérisé par une certaine fascination vis-à-vis de ses propres productions

techniques. Ce qui est contesté dans cette théorie c'est le passage en force qu'Anders essaie d'opérer entre le constat de la « fierté prométhéenne » et le sentiment de la « honte prométhéenne ». Qu'est-ce qui justifie la théorie andersienne de la honte prométhéenne? Quelles sont les objections opposables à cette théorie ? Les réponses (ou les réfutations) à ces objections sont-elles convaincantes ?

1.2. La honte prométhéenne : vers une inversion du «décalage prométhéen» ?

Günther Anders reconnaît que sa théorie de la «honte prométhéenne» soulève des objections auxquelles il faudrait donner réponse : « La thèse selon laquelle une nouvelle variété de honte, inconnue jusqu'ici, existerait (ou du moins se développerait) de nos jours, a suscité chez les personnes à qui j'ai lu ces extraits de mon journal trois objections» (G. Anders, 2001, p.42), des objections portant sur l'absurdité, l'invisibilité et la trivialité de cette honte. La première objection est celle qui prétend que la honte prométhéenne est absurde. Cette objection s'appuie sur l'argument selon lequel tout homme ressent une grande fierté devant la qualité et la quasi-perfection des objets qu'il produit, les objets et instruments techniques qu'il fabrique. D'où vient alors ce sentiment (absurde) de honte ? « Nous avons fabriqué nous-mêmes ces instruments. Il est donc naturel et légitime que nous en soyons fiers. Avancer que l'*homo faber* puisse rougir de ce qu'il a fabriqué, que le producteur puisse rougir de ses produits, est absurde » (G. Anders, 2001, p.42).

Anders répond en disant que « cette objection est purement rhétorique. Le terme "nous", qui exprime ici une solidarité, n'est qu'un mot. Il n'est pas vrai que "nous" soyons fiers. Qui est ce "nous"? » (G. Anders, 2001, p.42). Réfutant l'argument de l'absurdité de la honte prométhéenne, argument fondé sur le motif d'un sentiment de fierté partagée, G. Anders soutient que ce soi-disant sentiment de fierté n'est pas du tout partagé par «nous», par nous tous. La grande majorité d'entre nous ne sont en réalité que de simples consommateurs d'objets techniques, «des objets insolites» que nous ne percevons pas comme «notre» œuvre. Il s'ensuit que « si quelqu'un pouvait prétendre incarner ce "nous" ce serait

la minorité des chercheurs, des inventeurs et des experts qui maîtrisent vraiment les arcanes de la production. Mais *nous*, c'est-à-dire 99% des contemporains, nous n'avons pas "fabriqué" les machines » (G. Anders, 2001, p.42).

Et même si nous avons participé directement à leur production, nous n'aurions pas pour autant l'impression d'être leurs fiers créateurs. Même ceux qui produisent véritablement le monde des instruments et des produits, les ouvriers, ne sont pas fiers de "leurs" productions (G. Anders, 2001, p.42).

« Le monde des instruments n'appartient pas aux ouvriers : il n'est pas plus pour eux un objet de fierté qu'il n'est leur propriété. Il appartient encore moins à ceux qui ne sont pas intégrés dans le processus de production » (G. Anders, 2001, p.42-43). Reprenant à son compte la démonstration de Karl Marx sur l'aliénation du prolétariat ouvrier pour justifier la posture selon laquelle les ouvriers ne se sentent pas du tout fiers de «leurs» productions, qu'ils sont parfaitement étrangers au monde qu'ils produisent, que ce monde n'est pas vraiment leur monde, G. Anders écrit : « Cette thèse est un élargissement de la thèse fondamentale de K. Marx selon laquelle le prolétariat ne possède pas les moyens de production à l'aide desquels il produit le monde de la classe dominante et le maintient en marche » (G. Anders, 2015, p.12). K. Marx avait théorisé l'aliénation ou la non-liberté du prolétariat sur le fait que le prolétariat n'est pas le détenteur des « moyens de production » et qu'il ne profite pas des « products of easy life » qu'il a pourtant produit. Dans tous les cas, « entre le produit et son producteur persiste toujours nécessairement un écart, voire même un décalage » (E. Jolly, 2019, p.217).

L'élargissement de cette thèse consisterait à situer l'aliénation dans le fait que le prolétariat produit un monde et vit dans un monde qui n'est pas le sien, un monde dans lequel il n'est qu'un étranger (*Entfremdung*). N'est-ce pas ce que semble confirmer Édouard Jolly dans son ouvrage intitulé *Une politique de la technique* ?

Sans contredire la thèse de Marx sur le prolétariat qui ne possède pas les moyens de production, Anders la généralise afin de cibler ce qu'il désigne comme étant *négativement ontologique*, à savoir qu'au-delà des moyens de production, le produit lui-même, le monde qu'il fabrique, n'est pas celui du travailleur et *a fortiori* encore moins celui du chômeur (E. Jolly, 2017, pp.61-62).

Ce qu'il y a, en effet, d'ontologiquement négatif pour le prolétaire, qu'il soit un travailleur ou un chômeur (travailleur de réserve), c'est qu'il est un "*homme sans monde*", qu'il ne se sent pas chez lui dans ce monde, « que le monde qu'il fabrique lui-même ou qu'il contribue à fabriquer n'est pas son monde » (G. Anders, 2015, p.12). Où se trouve donc sa fierté, le sentiment de fierté dont il devrait se prévaloir ?

La deuxième objection soulevée contre la théorie de la honte prométhéenne est celle qui consiste à dire que la honte prométhéenne est invisible, qu'elle n'est pas manifeste. Cet argument est sans doute le plus léger et certainement le plus facile à réfuter. Car, en général, la honte ne se manifeste pas ouvertement, ou du moins elle se manifeste par dissimulation : « La honte ne se manifeste pas [...] mais se dissimule : celui qui a honte cherche à dissimuler son opprobre et à disparaître » (G. Anders, 2001, p.44). Sinon, ce ne serait plus de la honte. Ceci est valable autant pour la honte prométhéenne que pour les autres variétés de honte. En effet, « il est rare qu'elle se laisse directement prendre sur le fait. Le plus souvent (à moins qu'on ne l'éprouve déjà soi-même), on doit la déduire des comportements. Et cela pour les raisons qui tiennent à l'essence même de la honte » (G. Anders, 2001, p.44). A-t-on jamais vu le sujet honteux afficher le motif de sa honte? Évoquer l'argument de l'invisibilité de la honte prométhéenne, n'est-ce pas une certaine manière de reconnaître sa réalité ?

La troisième objection porte sur le caractère trivial de la honte prométhéenne. Ceux qui défendent cette posture contestent l'originalité de la théorie d'Anders, soulignant que la « honte prométhéenne » avait déjà été théorisée sous le concept de « réification ». De ce point de vue, ce n'était pas un phénomène nouveau. Selon eux, « il est possible que T. ait ressenti de la honte. Mais cette "honte prométhéenne" n'est pas un phénomène nouveau; c'est bien plutôt le signe d'un phénomène connu depuis longtemps : elle est le symptôme de cette "réification de l'homme" dont on a si souvent parlé » (G. Anders, 2001, p.45). Même si elle paraît plus sérieuse, l'objection de la trivialité confond deux phénomènes différents: honte prométhéenne et réification. La honte prométhéenne est un phénomène nouveau qui n'est pas la description du symptôme classique

de la réification de l'homme mais «le signe de quelque chose de plus important » (G. Anders, 2001, p.44). L'originalité de la réflexion de G. Anders consiste à montrer que la honte prométhéenne est le deuxième degré dans l'histoire de la réification de l'homme.

Car ce que T. considère comme un déshonneur, ce n'est précisément pas d'être réifié, mais à l'inverse, de ne pas l'être ; c'est pourquoi l'idée de la "honte d'être une chose", que j'avais moi aussi prise en considération au début, est hors sujet. Avec cette attitude, à savoir *la honte de ne pas être une chose*, l'homme franchit une nouvelle étape, *un deuxième degré dans l'histoire de sa réification* : c'est le moment où l'homme accepte la supériorité de la chose, accepte d'être mis au pas, approuve sa propre réification ou rejette sa propre non-réification comme un défaut (G. Anders, 2001, p.45).

Cette nouvelle phase de la réification, disons plutôt de l'auto-réification de l'homme, consacre sa soumission totale à la machine et sa transformation définitive en *homo technicus*. L'homme dont il s'agit désormais, « ce n'est plus l'homme en tant qu'instrument parmi les instruments, mais l'homme en tant qu'instrument pour les instruments ; l'homme en tant qu'élément d'une machinerie déjà construite ou d'un projet déjà arrêté » (G. Anders, 2001, p.48), un projet où se lit clairement une absence d'horizon moral. G. Anders prétend que la technicisation du monde est porteuse d'un projet de déshumanisation.

2. Déshumanisation de l'homme et morale de la résistance

Nous sommes désormais soumis aux impératifs éthiques et moraux d'une technocratie qui nous impose ses règles, ses principes, ses valeurs, ses propres normes. « S'il y avait aujourd'hui un impératif catégorique, il ne concernerait pas notre rapport aux hommes, ou à la communauté ou à la société, mais notre rapport à l'état actuel ou à venir de la technique. Il dirait : " *Agis de telle façon que la maxime de ton action puisse être celle de l'appareil dont tu es ou vas être une pièce* " » (G. Anders, 2011, p.287). Cet impératif souligne d'emblée que nous vivons dans un *mundus technicus* qui peut être comparé à un appareil ou à une méga-machine. En tant que partie de cet appareil ou de ce système, notre intégration harmonieuse dans le monde des instruments est la garantie du bon fonction-

nement du système. L'immoralité de cette injonction se trouve dans le fait que l'homme puisse être considéré comme une « pièce » de rechange.

2.1. L'impératif technologique : vers une absence d'horizon moral

La technicisation du monde conduit l'humanité sur la voie d'une soumission totale à l'univers instrumental et vers une absence d'horizon moral, dans la mesure où « l'exigence morale elle-même a maintenant été transférée de l'homme aux instruments » (G. Anders, 2001, p.57). Il s'en suit qu'il est devenu anormal, voire immoral de s'opposer aux machines : « C'est de la technique que viennent les impératifs moraux d'aujourd'hui ; et ceux-ci ridiculisent les postulats moraux de nos aïeux, pas seulement ceux de l'éthique individuelle, mais aussi ceux de l'éthique sociale » (G. Anders, 2011, p.17). Etant donné que ces nouveaux impératifs sont effectivement suivis à la lettre, « on peut aujourd'hui justifier l'existence de n'importe quelle machine, si effrayante soit-elle, dès lors que l'on parvient à persuader l'opinion que celui qui la critique est un ennemi des machines » (G. Anders, 2001, p.58). N'est-ce pas la conséquence prévisible de la déification des machines ?

C'est donc à grand renfort de vocables religieux que G. Anders décrit les rapports de l'homme aux instruments, instances suprêmes et nouveaux dieux. Pour l'*homo technicus*, le premier commandement serait d'éviter tout propos blasphématoire, c'est-à-dire de s'abstenir de critiquer les machines car ce serait commettre ce que Günther Anders appelle un « péché technique ». En effet, « rien ne discrédite aujourd'hui plus promptement un homme que d'être soupçonné de critiquer les machines » (G. Anders, 2001, p.17). Le système des machines est devenu universel ; « il n'existe aucun endroit sur notre globe où le risque d'être victime de ce soupçon soit moindre qu'ailleurs » (G. Anders, 2001, p.17). Dans tous les cas, l'*homo technicus* ne peut critiquer ouvertement la technique, sans être rappelé à l'ordre, c'est-à-dire sans être soupçonné ou même accusé de commettre un « péché ».

Si la technique est devenue notre destin, comment la nier sans se renier soi-même, sans éprouver un sentiment de culpabilité ? Ce qui caractérise le péché, en général, que ce soit le « péché originel » ou le « péché

technique», c'est de développer en nous un sentiment de culpabilité. Critiquer la technique c'est critiquer « ce système des instruments [qui] est notre "monde" » (G. Anders, 2001, p.17). Dans ce cas, il serait mieux de mettre une sourdine car « celui qui critique perturbe à la fois le développement de l'industrie et la vente de ses produits. [...] La critique constitue pour cette raison même un sabotage du progrès » (G. Anders, 2001, p.19).

Dans quel système social et dans la sphère d'influence de quelle philosophie politique a-t-on jamais pris la liberté d'avancer un argument contre les « effets » avilissants de l'un ou l'autre de ces instruments, sans s'attirer automatiquement la grotesque réputation d'être un ennemi acharné des machines et sans se condamner, non moins automatiquement, à une mort intellectuelle, sociale ou médiatique ? Il n'est pas étonnant que la peur de cette inévitable disgrâce pousse la plupart des critiques à mettre une sourdine à leurs propos, et que la publication d'une critique de la technique soit devenue une affaire de courage civique (G. Anders, 2001, p.17).

Le second commandement est de se soumettre à l'impératif technologique qui nous enjoint de faire tout ce qui est (techniquement) possible de faire. Les possibilités techniques ayant une valeur obligeante, « on considère ce qui est possible comme absolument obligatoire, ce qui peut être fait comme devant absolument être fait » (G. Anders, 2011, p.17). Guidé par son rêve de devenir semblable à ses dieux (les machines), l'homme moderne se lance « dans certaines expériences, et plus précisément dans certaines transformations de lui-même, qu'il appelle "*human engineering*" : l'"ingénierie humaine" » (G. Anders, 2001, p.54).

Les expériences du "*human engineering*" sont vraiment les rites initiatiques de l'époque des robots, et les personnes qui se prêtent à ces expériences sont d'abord les candidats puis les néophytes, fiers désormais d'avoir laissé derrière eux leur "enfance" ainsi que "l'éducation du genre humain" là où elle en est arrivée aujourd'hui (G. Anders, 2001, p.59).

Dans toutes les sociétés humaines, des plus primitives aux plus évoluées, des plus archaïques aux plus civilisées, certains rites initiatiques marquent le passage de l'enfance à l'âge adulte. Selon G. Anders, on peut comparer le rite initiatique de l'époque des robots aux

rites initiatiques qui, dans la vie du clan, consacrent, au moment de la puberté, l'entrée dans la communauté des adultes. Ce rapprochement n'est certainement

pas injustifié, car c'est réellement une sorte d'investiture dans la communauté des « adultes » qu'en attend celui qui se prête à ces expériences et qui livre son corps à de tels supplices expérimentaux. Il veut être compté parmi ceux qui « comptent ». Sauf que pour lui, les adultes, ce sont les instruments (G. Anders, 2001, p. 58-59).

À travers « les rites initiatiques de l'époque des robots » qui permettent d'intégrer le système de valeurs propres au *mundus technicus*, nous avons fait un pas supplémentaire vers la déshumanisation du genre *homo*. G. Anders prétend qu'il n'est pas souhaitable de faire toutes les expériences possibles. L'argument selon lequel ces rites initiatiques permettent au genre humain de se hisser à un niveau supérieur, c'est-à-dire au niveau des instruments et des machines peut mener à la catastrophe.

Si les instruments sont les "adultes", laisser derrière soi son "enfance" et "l'éducation du genre humain", cela signifie laisser derrière soi son humanité. Or, pour le moraliste qui ne peut se résoudre à faire son deuil de l'idée de l'homme, il est évident que cela mène tout droit à la catastrophe. Car ce que l'homme recherche en réalité à travers ces expériences, c'est de "faire un pas supplémentaire" vers une possible déshumanisation (G. Anders, 2001, p.59).

Soucieux de la préservation de notre humanité ou de ce qui reste de cette humanité, Anders s'oppose à tout impératif qui prône l'assujettissement de l'homme et son assimilation aux instruments. À l'impératif technologique qui commande à l'homme de faire toutes les expériences possibles, G. Anders oppose un contre-impératif dont le principe est le refus de la déshumanisation.

2.2. Le contre-impératif andersien : une morale du refus et de la résistance

La philosophie de Günther Anders est une invitation à résister au mal incarné par le régime de la technocratie, régime fondé sur un impératif catégorique qu'il considère comme immoral : « Anders invite à entrer en résistance contre cet impératif. Si l'éthique de la technocratie se durcit, la morale de la résistance doit à son tour se radicaliser » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.86). Avant d'examiner la question de la radicalisation de sa morale, il convient d'examiner d'abord le sens même de cette morale. Selon C. David et D. Röpcke (2007, p. 72-73), « la morale d'Anders

est négative – elle ne propose aucune définition du Bien, son seul idéal est de combattre le mal ». On peut tenter de comprendre cette morale négative en la rapprochant de la posture des Théoriciens Critiques de l'École de Francfort. Dans son ouvrage intitulé *Théorie critique*, Max Horkheimer s'exprime sur la l'impossibilité de déterminer par anticipation la nature d'une société juste. Ce qu'il est possible de faire, en revanche, c'est de dénoncer l'état de la société mauvaise.

Nous avons conscience, écrit Horkheimer, que l'on ne peut déterminer cette société juste à l'avance. On pouvait dire ce qui était mauvais dans la société de l'époque, mais on ne pouvait pas dire ce que serait le bien ; on pouvait seulement travailler à ce que le mal disparaisse finalement (M. Horkheimer, 2009, p.330).

Le projet d'Anders s'inscrit dans la perspective de cette négativité visant à combattre le mal, en faisant recours à des catégories comme « le scandale ». Ce sont, en effet, les « scandales de l'histoire », notamment *Auschwitz* et *Hiroshima*, qui auraient suscité chez lui cette vocation de moraliste. C'est parce que le monde est devenu foncièrement mauvais et immoral qu'il faut moraliser le genre humain dans son ensemble ; « si le monde était bon, on n'aurait pas besoin de morale » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.73). Morale de l'urgence, du *hic et nunc*, la morale d'Anders est essentiellement réactive ; elle ne formule pas de « maximes universelles et intemporelles ; elle est ouverte sur l'Histoire et ses scandales » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.87).

L'histoire du vingtième siècle n'est qu'une succession de scandales, [surtout] ce scandale ultime qu'est la nucléarisation du monde qui rend possible le globocide final. La spécificité de cet ultime scandale tient au fait qu'il condamne le moraliste à se battre pour repousser la fin du monde. Si ce sont les scandales de l'Histoire qui font le moraliste, il n'est pas étonnant que celui-ci se consacre davantage à la politique qu'à la morale individuelle (C. David et D. Röpcke, 2007, p.83).

La morale d'Anders est en lutte contre les éthiques explicites, notamment les éthiques universitaires héritières des éthiques métaphysiques, parce qu'elles « accusent un trop grand décalage par rapport à l'actualité de l'histoire politique » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.85). C'est l'occasion de faire la distinction entre le moraliste et l'éthicien. « Alors que l'éthicien – Jonas ou Kant – ne formule qu'un seul et unique

impératif qui doit, en tant qu'il est universel, valoir aujourd'hui, demain et après-demain, le moraliste, lui, peut corriger et ajuster ses mots d'ordre » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.73). En outre, l'éthique universitaire est décalée par rapport à sa cible, puisque ses impératifs seraient compris seulement par une élite. Selon G. Anders, cette éthique semble se tromper de destinataire :

La bombe n'est pas seulement suspendue au-dessus des bâtiments universitaires mais au-dessus de nos têtes à tous, et il ne serait pas convenable de philosopher dans une langue de spécialistes et pour un groupe de spécialistes sur l'éventualité de l'apocalypse (G. Anders, 2001, p.263).

La morale d'Anders combat surtout l'éthique technocratique, une éthique implicite et secrètement dissimulée qui nous impose ses commandements et ses impératifs. « La critique de cette éthique secrète et immorale, qui fait désormais partie intégrante de nos mœurs, est la tâche du moraliste » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.85). Il s'agit d'abord pour G. Anders de critiquer l'impératif technologique qui nous ordonne de faire toutes les expériences possibles. Il s'agit, ensuite, de rejeter l'impératif de la société de consommation qui nous oriente, malgré nous, vers de faux besoins. Il s'agit, enfin, de combattre l'impératif technocratique qui procède à notre intégration harmonieuse dans l'univers instrumental : le système des machines. Nous examinons chacun de ces impératifs, en leur opposant le contre-impératif andersien qui lui correspond.

À l'impératif technologique qui impose l'obligation de faire ce qui est techniquement possible, c'est-à-dire de considérer « ce qui est possible comme absolument obligatoire, ce qui peut être fait comme devant absolument être fait » (G. Anders, 2011, p.17), Anders oppose le contre impératif de l'humanité, de la nécessité de préserver notre statut d'êtres humains. Car ce qui se joue à travers les expériences du *human engineering* (l'ingénierie humaine), « c'est de "faire un pas supplémentaire" vers une possible déshumanisation » (G. Anders, 2001, p.59). L'humanité a-t-elle vraiment besoin de se soumettre aux « rites initiatiques de l'époque des robots » ?

Contre l'impératif absurde de la société de consommation qui nous invite à laisser de côté nos vrais besoins pour s'attacher aux faux (« Apprends à

avoir besoin de ce qui t'est offert »), Anders oppose le contre impératif suivant : « Ne possède que des choses dont les maximes d'action pourraient également devenir les maximes de ta propre action » (G. Anders, 2001, p.331). Qu'est-ce qui justifie, dans la société de consommation, la production des faux besoins ou la fausse production de besoins? Deux industries collaborent à cette entreprise. La première est celle de la production des produits (marchandises) destinés à la consommation. Mais comme « pour pouvoir consommer des produits, nous avons besoin d'en avoir besoin » (G. Anders, 2011, p.16), une seconde industrie devient nécessaire.

Cette industrie, qui doit faire coïncider la faim qu'ont les marchandises d'être consommées et la faim que nous avons d'elles, s'appelle la publicité. On produit alors des moyens permettant de faire de la publicité, pour éveiller chez nous le besoin de produits qui, eux, ont besoin de notre besoin ; afin qu'en liquidant ces produits, nous garantissons la poursuite de leur production (G. Anders, 2011, p.16-17).

S'agissant de l'impératif qui stipule : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être celle de l'appareil dont tu fais ou vas faire partie » (G. Anders, 2011, p.287), G. Anders nous invite à entrer en résistance contre cette éthique technocratique. C'est à niveau crucial que la morale d'Anders semble se radicaliser. Combattre par la morale une éthique aussi enracinée que celle de la technocratie est une tâche quasi-impossible. Mais « si l'éthique de la technocratie se durcit, la morale de la résistance doit à son tour se radicaliser » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.86). Christophe David et Dirk Röpcke font allusion à la thèse de la « légitime défense » qui marque la radicalisation de la résistance de G. Anders. Considérée comme scandaleuse, parce qu'elle serait un appel explicite à la violence, cette thèse est ainsi libellée :

Si nous voulons sérieusement essayer d'assurer non seulement notre survie mais aussi celle des hommes à venir, il ne nous reste plus qu'une chose à faire: réellement intimider ceux de nos contemporains qui nous menacent réellement. C'est terrible mais le mot d'ordre qui convient à notre époque est : *Démolissez ceux qui sont prêts à vous démolir* (C. David et D. Röpcke, 2007, p.86).

Finalement, la morale de la résistance d'Anders n'est-elle pas en voie de devenir une morale irresponsable, voire immorale ? « Elle se radicalise

au point d'atteindre une limite. Car légitimer le recours à la violence, [...] c'est aussi fleurter avec une certaine forme d'irresponsabilité et donc d'immoralité » (C. David et D. Röpcke, 2007, p.86).

Conclusion

Depuis notre entrée triomphale dans la modernité, sous l'impulsion d'un Prométhée définitivement déchaîné, l'histoire de l'humanité est devenue une histoire de décalages, « décalages entre l'*action* et la *représentation*, entre l'*acte* et le *sentiment*, entre la *science* et la *conscience*, enfin et surtout entre l'*instrument* et le *corps* de l'homme » (G. Anders, 2001, p.31). L'aventure prométhéenne/technicienne de l'homme fonctionne sous la modalité de ces structures décalées ? Ainsi, le « décalage prométhéen » apparaît comme « l'*a-synchronicité* chaque jour grandissante *entre l'homme et le monde qu'il produit*, l'écart chaque jour plus grand qui les sépare » (G. Anders, 2001, p.31). Le décalage est tel que le pouvoir de l'homme est définitivement une « malédiction pour lui ». Avons-nous fabriqué « un monde qui excèderait absolument notre force de compréhension, la capacité de notre imagination et de nos émotions, tout comme notre responsabilité » (G. Anders, 2001, p.32) ? Avons-nous franchi la ligne du non-retour ? « Nous ne sommes pas de taille à nous mesurer à la perfection de nos produits ; ce que nous produisons excède notre capacité de représentation et notre responsabilité » (G. Anders, 2001, p.11). Finalement, « rien ne nous caractérise davantage nous, les hommes d'aujourd'hui, que notre *incapacité à rester spirituellement "up to date" par rapport au progrès de notre production* » (G. Anders, 2001, p.30).

Nous sommes capables de fabriquer la bombe à hydrogène, mais nous n'arrivons pas à nous figurer les conséquences de ce que nous avons nous-mêmes fabriqué. De la même manière, nos sentiments sont en retard sur nos actes : nous sommes capables de détruire à coups de bombes des centaines de milliers d'hommes, mais nous ne savons ni les pleurer ni nous repentir (G. Anders, 2001, p.31).

La thèse selon laquelle la technique serait notre destin n'est pas une fatalité en soi. Car, « même s'il ne nous est pas possible de diriger la main de notre destin pour le maîtriser, nous ne devons pas renoncer, malgré tout, à ce projet » (G. Anders, 2001, p.22). Nous pouvons refuser et nous

devons refuser ce destin. Nous devons résister à la tentation d'un assujettissement à la technologie, une tendance qui consacrerait notre liquidation et notre déshumanisation définitive. Mais au moment de conclure cette analyse, nous en sommes encore à nous demander si la morale d'Anders peut porter l'espoir de l'humanité ? « Ce que l'on se demande, avec Anders, ce n'est plus si la fin du monde aura lieu mais comment repousser chaque jour d'un jour la fin du monde » (N. Grangé, P.-F. Moreau et F. Ramel, 2020, p.11).

En outre, quel espoir peut-on fonder sur une morale dont l'intention avouée n'est pas de lutter « pour qu'advienne un monde plus humain, mais simplement pour que continue d'exister un monde » (G. Anders, 2001, p.13) ? Autrement dit, la finalité de sa morale n'est pas orientée vers la « permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (H. Jonas, 1990, p.40) mais seulement sur la continuité du monde, fût-il déshumanisé. À quoi servirait-il de continuer à vivre dans un monde qui n'est plus humain, authentiquement humain, ontologiquement humain ? Cette éthique andersienne de la résistance n'est-elle pas en réalité une forme de nihilisme déguisée en révolte, voire une éthique du désespoir ?

Références bibliographique

ANDERS Günther, 2001, *L'Obsolescence de l'homme, tome1. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, traduit par Christophe David, Paris, Éditions Ivrea.

ANDERS Günther, 2011, *L'Obsolescence de l'homme, tome2. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, trad. Christophe David, Paris, Éditions Fario.

ANDERS Günther, 2015, *L'homme sans monde*, traduit par Christophe David, Paris, Editions Fario.

DAVID Christophe et RÖPCKE Dirk, 2007, « Quand le moraliste déserte dans la pratique ou Être un moraliste au vingtième siècle », in *Revue Tumultes*, n°28-29, pp.71-88, Paris, Editions Kimé.

GRANGÉ Ninon, MOREAU Pierre-François, RAMEL Frédéric, et al., 2020, *Günther Anders et la fin des mondes*, Paris, Classiques Garnier.

JOLLY Édouard, 2017, *Une politique de la technique*, Paris, Michalon Éditeur.

JOLLY Édouard, 2017, *Nilisme et technique. Étude sur Günther Anders*, Paris, EuroPhilosophie Édition, édition en ligne <http://www.openedition.org>

JOLLY Édouard, 2019, *Étranger au monde. Essai sur la première philosophie de Günther Anders*, Paris, Classiques Garnier.

HORKHEIMER Max, 2009, *Théorie critique*, traduit par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Éditions Payot & Rivages.

Mise en page : LE PAPHYRUS Éditions
Achévé d'imprimer en Côte d'Ivoire
3^e trimestre 2022
Dépôt légal N° 14931