**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

**Band:** 17 (1991)

**Heft:** 2

**Artikel:** Mythe de la révolution technologique et désenchantement postmoderne

**Autor:** Larochelle, Gilbert

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-814859

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 21.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Schweiz.Z.Soziol./Rev.suisse sociol., 2 (1991) 325–341 

# MYTHE DE LA RÉVOLUTION TECHNOLOGIQUE ET DÉSENCHANTEMENT POSTMODERNE

*Gilbert Larochelle*
Département des sciences humaines,
Université du Québec à Chicoutimi, Canada

Le champ des sciences humaines est aujourd'hui confronté à l'éclatement des grands modèles théoriques d'explication de l'homme et de la société. Les connaissances que l'on regroupe à cette enseigne ne paraissent désormais plus aussi évidemment cumulatives que le suggérait l'optimisme des philosophes du XVIIIe siècle. Encore moins sont-elles consignables dans de vastes constructions intellectuelles capables d'assurer simultanément la cohérence logique de leurs articulations d'une part, et d'autre part, la fidélité aux objets matériels. La difficulté que l'on éprouve de nos jours à identifier ne serait-ce qu'une seule théorie globale et largement accréditée dans le monde intellectuel est, en elle-même, révélatrice de la déperdition des paradigmes dominants qui, hier encore, meublaient la réflexion scientifique.

Un des héritages peut-être les plus marquants de l'épistémologie contemporaine se situe dans le constat d'une flagrante irréductibilité de la condition humaine à tout discours, fût-il hégémonique. Le pluralisme et la polysémie actuelle des regards théoriques que l'on jette sur le monde ont de plus en plus tendance à briser l'ambition de révéler la singularité de l'univers. Certes, ils ont du plomb dans l'aile les systèmes à déterminismes globaux qui, avec le rationalisme en tête, prétendaient faire s'épuiser la réalité dans des causes uniques, universellement applicables dans le temps et dans l'espace, que les chercheurs devaient par la suite dévoiler coin par coin jusqu'à la communion à l'harmonie terminale de la totalité. A cet égard, il y a d'ores et déjà longtemps que l'on a commencé à mettre en doute le projet de constituer un savoir fondé sur un vis-à-vis identitaire entre les mots et les choses, entre l'état d'esprit et l'état du monde, entreprise qui confine à une sorte d'impossibilité foncière, notamment pour au moins deux raisons, sinon trois:

a) D'abord, parce que l'homme, objet des sciences humaines, s'avère un être hypothétique à qui rien n'échappe autant que sa propre nature. Nietzsche (1974) l'avait déjà entrevu et Michel Foucault (1969), faisant écho à ce questionnement nietzschéen, a annoncé la mort prochaine de l'homme comme un prolongement ontologique de celle de Dieu! Et dès lors, les sciences humaines perdaient leur objet, pour ainsi dire, avec l'évanescence du sujet.
b) Ensuite, parce que le milieu de l'homme, la nature, apparaît maintenant comme une sorte de magma confus sur lequel nous ne détenons que des demi-connaissances provisoires, historiques, sociales et approximatives, qui ne valent que dans l'attente de leur réfutation. Bref, la «réalité de la réalité» comme dirait Paul Watzlawick semble de plus en plus incertaine, inventée pour ainsi dire, reprenant, avec ce mot, le titre de son dernier ouvrage (Watzlawick, 1988). Georges Gusdorf (1974: II) a bien détecté la difficulté à laquelle se heurtent les sciences de l'homme: «Il faut renoncer», dit-il, «à l'espoir de retrouver jamais le dialogue premier et dernier d'un sujet absolu avec un objet absolu».
c) Non seulement l'homme et le milieu de l'homme font-ils problème, mais également leur être ensemble, c'est-à-dire la société elle-même, objet de la sociologie politique. A la suite de Castoriadis et de Baudrillard, Alain Touraine (1984: 22, 52) a montré que la sociologie ne peut plus se fonder désormais sur l'étude de la société, parce que celle-ci est une production idéologique de la modernité, laquelle avait identifié l'objet de la sociologie à la territorialité des espaces nationaux. Autrement dit, la sphère du scientifique n'a pas à recevoir du monde politique son objet disciplinaire.

## 1. L'idée de complexité sociale

La production des savoirs est donc affectée, dans ce contexte, par ce que plusieurs qualifient de «crise des sciences humaines», expression hyperbolique qui désigne peut-être finalement davantage leur condition d'existence qu'autre chose! Mais il ne faut pas oublier que la crise est toujours un moment de transition, avec ce que l'expression recèle de fécondité, de tension. A tout événement, cette situation n'est pas le lot du seul domaine du savoir. Car elle est, au surplus, homologuée dans l'espace des pouvoirs où les récits de légitimation souffrent d'un certain discrédit. Si la notion de postmodernité a quelque mérite, c'est bien celui, comme le constate Jean-François Lyotard (1979: 7), de signaler, en tout premier lieu, l'essoufflement des discours officiels de justification des structures sociales. Certes, l'acteur redécouvre la contingence, le particulier, et ne semble plus se laisser séduire par ce que Touraine (1984: 166) appelle justement les «garants méta-sociaux de l'ordre social», qu'ils soient les

lois de la nature, le sens de l'histoire, la Nation, Dieu ou quelque grand principe quelconque.

Dans ces deux sphères de l'activité humaine – le savoir et le pouvoir –, apparaît en conséquence, avec une acuité plus indéniable que jamais, l'idée de *complexité sociale*. Cette dernière doit tout l'intérêt qu'elle comporte à une sorte de négativité critique: à savoir, la possibilité d'indiquer l'opacité des perspectives cherchant à insérer, dans un ordre de rationalité, le flux incessant de la vie sociale qui, toujours, échappe à la lisibilité des explications hégémoniques et à l'encadrement des grands appareils de contrôle. Produit du scepticisme axiologique et du relativisme épistémologique, elle signifie en l'occurrence que l'être ensemble des hommes est beaucoup moins mécanique, beaucoup moins stable, beaucoup moins univoque, bref beaucoup moins simple qu'on l'avait cru pendant longtemps.

Peut-être pensera-t-on qu'un tel raisonnement constitue une invitation à célébrer les funérailles de la démarche scientifique, sinon à faire une nomenclature des impuissances du chercheur, réduisant ainsi l'activité scientifique à une «vanité des vanités» – pour reprendre le mot de l'Ecclésiaste. Il n'y a certainement pas lieu de mettre de l'huile sur le feu déjà bien nourri du nihilisme et encore moins, à l'autre extrémité, d'interpeller une quelconque réconciliation du chercheur avec son objet pour le consoler des échecs répétés de ses théories. Au contraire, l'idée de complexité sociale ressortit plus à un projet qu'à un rejet, plus à un trajet souhaitable qu'à une destination possible. Aussi, elle peut être symbolisée par ces logiques plurielles auxquelles le poète Tennessee William se réfère lorsqu'il écrit: «N'importe quoi pourrait être n'importe quoi et tout cela aurait autant de sens».

Toutefois, malgré le déclin des certitudes comme corollaire de certains acquis scientifiques, il n'en demeure pas moins que les théories et pratiques sociales contemporaines n'ont pas encore intégré les tenants et aboutissants de l'idée de complexité ou – pour utiliser l'expression consacrée du physicien Heisenberg – du principe d'incertitude. On peut effectivement se poser la question suivante: pourquoi les sciences humaines tardent-elles encore tant à intégrer les conclusions du relativisme dont Einstein fut le théoricien-prototype? La réponse milite tout autant pour la pluralité, pour le relativisme que l'interrogation dont elle découle. Mais, parmi la multiplicité des facteurs que l'on peut identifier, la disparition du sujet absolu semble avoir été remplacée par la renaissance de l'objet absolu. En cette époque d'apothéose de la civilisation technicienne occidentale, le savoir sur la technique est en train de recycler – du moins faut-il le postuler ici – les grandes interrogations métaphysiques des siècles précédents. Et il en résulte une nouvelle forme d'anthropomorphisme qui, hier investi dans la divinité, resurgit dans un autre ordre d'inscription

ontologique, sans pour autant entamer à la baisse l'effet de sacralisation. Certes, la technique, à l'heure actuelle, sert de point d'ancrage à la transposition de la croyance judéo-chrétienne en une nature parfaitement ordonnée selon un Plan pré-existant à la compréhension des hommes. La fusion de l'outil au monde sensible, non seulement se substitue à la nature comme référent ultime, mais devient ce que Gilbert Durand appelle l'*axis mundi* de l'univers sur lequel repose la promesse d'une nouvelle «Cité de Dieu», industrielle et terrestre. Dans cette perspective, la notion de «révolution technologique» permet de reconstituer la marche de l'*homo faber* dans un parcours évolutionniste scandé tantôt par la révolution industrielle, tantôt par la révolution microélectronique comme autant de preuves de la visibilité de son devenir.

A l'encontre de cette stratégie d'objectivation d'un sens de l'histoire, d'assignation de finalités à des agrégats matériels, il convient de retenir les quelques idées suivantes qui peuvent constituer les propositions générales du présent propos:

a) La notion de révolution technologique n'existe pas dans la réalité, si ce n'est comme désignation réificatrice d'objets absolus; elle n'est donc pas une catégorie heuristique, mais une catégorie idéologique.
b) Cette notion, loin de permettre une configuration du lien social dans la réalité des objets absolus, l'inscrit plutôt dans le registre abstrait d'un modèle, d'un imaginaire.
c) L'utilisation de la notion de révolution technologique pour configurer le lien social débouche invariablement sur une pratique de régulation de la conduite d'autrui.

Ainsi, la notion de révolution technologique semble procéder, à première vue, d'une stratégie de réallocation des croyances sur le devenir des choses. Bien qu'utilisée de façon métaphorique – sa sphère d'emprunt étant celle de l'astronomie –, elle ressortit au même ordre d'interpellation que la notion de «révolution politique» en ce qu'elle comporte un prométhéisme social, l'invitation à assumer, de manière radicale, la prise en charge du devenir. En ce sens, elle est un avatar de la modernité et de la tentative dont elle découle de rationalisation par la Raison, par l'État et par une socialité structurée à l'image même de la technique – devenant de plus en plus, de nos jours, le bras séculier de la science. Les vocables révolution politique et révolution technologique constituent des équivalents fonctionnels dans la symbolique de la modernité. Toutefois, la mise à jour des fondements sémantiques de cette métaphore, érigée en catégorie analytique disposant d'une sorte de droit de cité intellectuelle, requiert le rappel, à la manière d'une ligne de faîte, des conditions d'émergence de la technique comme attribut privilégié du monde moderne.

## 2. La révolution technologique dans le paysage idéologique de la modernité

A l'aube de la renaissance européenne, l'avènement de la modernité survient à travers un cortège de changements profonds qui bouleversent significativement les conceptions du monde et préparent l'Occident à l'accueil triomphal de la technique. De Copernic à Galilée, le rêve de congédier la transcendance s'incarne dans le rapatriement de la légitimité scientifique, des cieux inaccessibles à l'ordre contingent d'une nature désormais privée de la caution divine. Relayé par Bacon et Descartes, ce mouvement s'appuie sur un renversement de la Raison théorique par la Raison pratique: la fascination qu'exercent alors la méthode expérimentale et la volonté d'en généraliser l'application pour quantifier le temps, pour géométriser un espace excentré par les découvertes en astronomie, pour comptabiliser les lois de la nature, sont autant de signes indiquant qu'un idéal d'objectivité s'installe dans la lecture du monde. Alliant la recherche de la précision par la mesure, de la description par l'expérimentation et de la persuasion par la démonstration à la quête de l'universalité, ces nouvelles orientations consacrent, comme l'a montré Alexandre Koyré (1973), le passage «du monde clos à l'univers infini».

Cette volonté d'assigner l'univers à résidence dans la plénitude du concret, sans puissance tutélaire aucune, a aussi comme corollaire logique de mettre la nature en disponibilité pour le projet humain de sa transformation. A l'impératif cartésien (Descartes, 1961) suivant lequel l'homme doit «se rendre maître et possesseur de la nature», la Raison pratique n'officie à ce mot d'ordre que pour devenir conquérante à travers le support matériel de la technique qui en garantit le déploiement opératoire. La croyance en la capacité de l'homme de réorganiser son environnement, de le soumettre à sa guise, s'impose comme le mythe fondateur de la modernité. L'attrait que cette dernière exerce est, en outre, largement redevable de l'assimilation de la Raison et de l'outil comme champs réciproquement coextensifs. Dominique Janicaud (1984) a bien montré que l'émerveillement devant les découvertes de la fonctionnalité technique comme traduction de la Raison s'érige à cette époque au rang d'un paradigme incontournable.

La mise en jeu du sens de la technique ne s'effectue pas, dans ce contexte, à l'abri d'une sorte de faustianisme qui exhibe une nature hostile, mais finalement domptable par l'homme et ses instruments prométhéens. Déjà, à la charnière du XVIe et du XVIIe siècle, les descriptions idéalisées de Thomas More (1982), de Tommaso Campanella (1972) et de Francis Bacon (1983) avaient préparé les mentalités à l'image d'une société mécanisée, rythmée à la façon des cliquetis d'une machine. Ce schéma, les philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles ne

manqueront pas de le transposer dans leur perception leibnietzienne du monde comme mathématique universelle. En somme, depuis Copernic, la mutation épistémologique qui contient en germe la désignation de la technique comme objet absolu et, indirectement, l'industrialisme du XIXe siècle, n'aurait pu trouver sa concrétisation sociale sans cette vaste entreprise de conditionnement des esprits. Car la «révolution technologique» dépendra d'une reconfiguration préalable d'un nouveau rapport à la divinité, lequel place – ensuite – les hommes en situation de réception, sinon de sacralisation de la science dont les applications utilitaires ne feront avancer l'histoire qu'en faisant reculer l'obstacle de la nature.

La Raison, conquérante parce que tournée sur l'expérimentation, trouvera avec les monuments intellectuels d'Hegel, de Nietzsche et de Marx des défenseurs involontairement complices dans l'aménagement des croyances sur la technique. Alors que Saint-Simon et Comte s'affairent, en aval, à définir une politique de grands travaux pour l'Occident, voire à élever leur ingénierie sociale jusqu'à l'apothéose d'un culte religieux, Hegel tente, en amont, de porter la philosophie dans ses derniers retranchements logiques en épuisant la transcendance. Sa démarche intellectuelle se révèle virtuellement favorable à une sorte de «révolution technologique», en tant qu'elle cherche à traduire les exigences pratiques de la Raison, bref l'union entre la connaissance et l'action. A la croisée du réel et du rationnel, la technique vient donc offrir virtuellement la preuve ontologique de la marche triomphale de l'histoire. Affranchi du doublage discursif de la philosophie par l'effet d'un sublime épanouissement, l'absolu de la Raison culmine obligatoirement sur la mise en exergue de la technique comme objet absolu.

Selon Heidegger, Hegel rejoint sur cet aspect la démarche nietzschéenne qui consiste à «surmonter la métaphysique». Qui autant que Nietzsche a rêvé d'épuiser l'absence? D'un côté, l'auteur de *La généalogie de la morale* s'applique à mettre en évidence la futilité de la philosophie comme projet de représentation du monde: pareil mensonge, un élan aussi stérile, ne peut être dépassé que par son annihilation. D'un autre côté, si le relativisme absolu des valeurs débouche sur le nihilisme, seule la réalité immédiate et son devenir chaotique importent! Or, cette perspective est indirectement propice à la constitution de la technique comme objet absolu, car avec la mort de la subjectivité que Dieu symbolisait par excellence, le sujet est expulsé de son histoire. Dès lors s'amorce, par-delà le creuset du chaos, la longue reconquête de l'homme – sinon d'un surhomme – dont la volonté de puissance s'adapte à merveille au faustianisme industriel des XIXe et XXe siècles et à la promesse de l'Age d'Or qu'il emporte comme communion véritable au monde sensible.

Marx, plus que tout autre philosophe, objective à son tour l'idée de «révolution technologique» qu'il admire sans borne et l'érige, par surcroît, en une précondition de la révolution politique qu'il appelle de ses voeux. Car, chez lui, le niveau d'évolution des forces productives à la primauté épistémologique desquelles la technique participe détermine des formes sociales caractéristiques: «Au moulin à eau», écrit Marx, «correspond la société féodale et au moulin à vapeur, la société bourgeoise». Lénine perpétuera ce culte de la technique élevée au rang d'un *deus ex machina* en lançant: «Le communisme, c'est l'électricité plus le pouvoir des Soviets». Du même coup, la technique, croit-on, épuise le social, le configure et lui donne sa vérité. Perçue comme une application de la Raison, elle se veut garante de ce qu'on appellera le «socialisme scientifique». A travers la théorie du matérialisme historique, elle devient porteuse d'une promesse, voire d'une responsabilité dans le destin des êtres humains. L'histoire ne présente plus alors que des variations formelles de la technicité des objets et de leur usage social. Le sujet est expulsé du devenir-monde de cette force productive: «La roue de l'histoire», ajoute Marx, «écrase ceux qui la mettent en mouvement».

Kostas Axelos (1969) soutient que la position marxienne oscille entre «un positivisme et un romantisme passionné». La contradiction qu'il y relève, à juste titre il me semble, réside dans le double langage d'une détermination *sui generis* de la technique d'une part, et dans l'invitation faite à l'homme de surmonter son aliénation pour guider «la roue de l'histoire» d'autre part. Certes, chez Marx, jamais la machine en elle-même ne fait problème, mais seulement l'orientation que lui donne le capitalisme. Trotsky (1963) dira que le taylorisme est mauvais dans un usage capitaliste, mais acceptable dans un cadre socialiste. C'est admettre, par le fait même, que le raisonnement reste foncièrement dans la finalité et que la technique est parfaitement incapable en elle-même de déterminer la forme sociale de son utilisation.

Cette perspective sur la technique n'est l'apanage ni des philosophes allemands, ni d'un XIXe siècle en exubérance d'optimisme. En France, après la Seconde Guerre mondiale, Jacques Ellul non seulement découvre la remarquable puissance de la fonctionnalité technique, mais il la célèbre. «Enjeu du siècle», elle constitue, pour lui, la pierre angulaire du monde moderne. Contraignante, elle l'est, certes, par sa capacité à infléchir l'action sociale: «La vérité», écrit Ellul (1977), «est incluse dans la science, et la vérité de la praxis, c'est la technique purement et simplement». Bien que se situant, au plan idéologique, en diamétrale opposition à la pensée marxiste, sa position n'en reconduit pas moins – curieusement – le même postulat fondamental: celui de voir dans la technique le facteur déterminant de la société contemporaine. Libératrice, elle s'en révèle également susceptible par la possibilité qu'elle

comporte, chez lui, de remodeler constamment la conduite humaine en fonction d'une rationalité sans cesse accrue. A cet égard, il partage avec Emmanuel Mounier l'identification du progrès humain au progrès technique.

Tout à l'opposé de son contemporain Heidegger, qui dénonce l'agression faite à la nature et dont la figure de l'«arraisonnement» sert de paradigme descriptif, Ellul va plutôt postuler qu'une conjonction est en train de s'instaurer entre le monde symbolique des êtres humains et le milieu physique par le truchement de ses instruments prométhéens. Érigée en un véritable système auto-référentiel que consacre l'interdépendance de ses parties, la technique comporte sa propre légitimité intrinsèque. Elle est devenue, selon lui, un réseau absolu d'objets qui dispense le sacré, mais sans que la justification de ce dernier ne soit empruntée à des puissance mystérieuses. Cette sorte de réconciliation entre le sens et l'objet, entre le culturel et le naturel – telle qu'exposée dans Ellul (1973) –, fait de la technique une «symbolique réelle»! Pareille apothéose – que salue Gilbert Hottois (1984) – mérite d'ailleurs un traitement à sa juste valeur: il y a plus de vingt ans, Ellul (1969) avait lancé un appel à la révolution technologique comme «mutation», dit-il, «de notre cerveau et compréhension du monde», seule solution d'échange aux illusions de la révolution culturelle et politique.

Cette mutation des cerveaux, la tant admirée révolution microélectronique des années quatre-vingt en offre, du moins pour plusieurs auteurs, tous les signes d'une réalisation imminente. Alors que la révolution industrielle aurait entraîné, selon la lecture qu'en fait André Leroi-Gourhan (1943), un prolongement de l'énergie musculaire du corps humain avec le machinisme – processus observable dès l'Antiquité avec la fabrication de la lance et de la pierre –, nombreux sont les auteurs qui soutiennent que la révolution informatique en cours réaliserait maintenant l'extériorisation du versant intellectuel des humains. Que l'on pense aux ouvrages, du côté anglophone, de Zbigniew Brzezinski, de Tom Forester et d'Adam Schaff. C'est également à cette conclusion qu'invite un ouvrage collectif publié 1980 sous l'égide du Club de Rome et cherchant à évaluer l'impact socio-économique de la microélectronique. Dans cette optique, la révolution industrielle ayant consacré l'aboutissement d'un lent mais décisif processus de remplacement de la main laborieuse par la machine, elle-même construite par analogie à l'organisme humain, la microélectronique extérioriserait maintenant le versant intellectuel de l'homme.

A deux siècles de distance, l'humain s'objective, c'est-à-dire qu'il se transpose et se recompose extra-corporellement dans un système d'objets singulier: Gilbert Simondon (1969) dit à cet égard que la machine est un «geste humain déposé». Pareille évidence s'appuie sur un double mouvement: matériel d'abord, puis spirituel ensuite. Deux soit-disant révolutions, mais un même anthropomorphisme

qui transpire jusque dans le vocabulaire quotidien de désignation des objets: ne parlons-nous pas aujourd'hui de «générations» d'ordinateurs, de leur «mémoire» et de leur «intelligence» artificielle? Avec, bien sûr, une forme sociale caractéristique qui finalise la technique sur ce que Jean-Jacques Wunenburger (1979) appelle un «syndrome de la félicité», lequel passe par l'évocation d'une société ludique et festive, affranchie grâce à la microélectronique des tâches fastidieuses, et dont le rayonnement marquera le haut lieu du progrès humain. S'y trouve évoquée une société sans frontières, une société élargie jusqu'à la mondialité, précisément parce que la révolution microélectronique défait, en une suprême révolution politique, les barrières juridiques des souverainetés modernes. S'opère ainsi la rencontre des absolus pascaliens entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, entre la microélectronique et la macrocivilisation universelle, entre les silicon chips et le village global, bref entre le «silico sapiens» et l'homo universalis. Tout se passe comme si plus petite la technique, plus grand le lien social qui supposément en émerge. Resurgit alors l'antique rêve hédoniste du bonheur dans une société regénérée où l'*homo faber* réalise censément la victoire sublime de sa qualité dont Marx lui-même présumait en décrivant l'homme comme un "tool making animal".

## 3. Révolution technologique et lien social: l'éclatement de la symétrie

En interrogeant le réductionnisme technique dont l'Occident fait preuve dans l'aventure de la modernité, il faut rappeler, avec Miquel et Ménard (1988), le fameux mot de Lamartine: «Objets inanimés, avez-vous donc une âme?». Si l'animisme consiste à prêter aux objets une âme, sinon une volonté humaine, force est de reconnaître que le rapport moderne à la technique, par certains aspects, s'y inscrit de plein fouet. Le philosophe Alain disait que le dieu, c'est l'esprit dans la chose. Voir l'esprit dans la chose, c'est effectivement l'axe pivotal du mythe et, singulièrement, du mythe de la révolution technologique qui, de la Renaissance à nos jours, s'édifie dans la foulée du congédiement de Dieu. Une telle perception permet, en outre, de restreindre le monde des objets à un système de sens univoque et indépendant des «états d'âme» «humains, trop humains» comme dirait Nietzsche justement: c'est là ce que Miquel et Ménard (1988) appellent les «ruses de la technique» dans leur livre du même nom. L'esprit dans la chose, c'est aussi, par voie de conséquence, la plus sûre manière d'escamoter la complexité sociale et la nécessaire prise en compte du pluralisme interprétatif qu'elle requiert.

Dès lors, il serait tentant de faire sacrilège à l'évidence d'une conception hiérarchique des sociétés en affirmant qu'il existe de troublantes homologies

structurelles de fonctionnement entre ces primitives tribus qui, dans des ailleurs spatialement ou temporellement lointains, entretiennent ces pratiques sociales animistes et l'Occident dont le destin est quotidiennement exhibé dans la matérialité des choses. Comme le remarque Pierre Francastel (1983): «Il n'y a pas moins d'arbitraire, pourtant, à s'imaginer que les assemblages d'objets et les conduites humaines reflètent autant les commodités et les intentions de la nature que celles du démiurge». Bien sûr, entre le silex et le silicon, il y a des irréductibilités, c'est-à-dire une différence substantielle dans l'élaboration et le raffinement de la médiation instrumentale comme telle. Mais, il n'y a jamais de lien *nécessaire* entre l'outil et les formes sociales de son application, encore moins de «révolution» susceptible de marquer décisivement le déroulement de l'histoire par la seule vertu d'une innovation, fût-elle techniquement remarquable.

La pseudo-symétrie des sphères du technique et du social ne peut jamais être attestée historiquement ni par l'apparente fulgurance d'une découverte, ni par ses répercussions. Pas plus qu'il n'y a de génération spontanée en biologie, les objets ne constituent nullement des créations *ex nihilo* surgissant sur le mode révolutionnaire d'un renversement complet. A l'instar du social, ils n'évoluent guère par bonds, par stades, mais plutôt par tâtonnements indécis dont la recension révèle à chaque moment un devenir ouvert et virtuellement disponible à l'investissement d'une pluralité de sens. Francastel en fournit un bon exemple lorsqu'il écrit à propos du violon: «Il a fallu près de trois cents ans pour savoir ce qu'il devait être et, pendant ce temps, on a fabriqué des instruments variés, comme on a produit des oeuvres imparfaites du point de vue théorique, mais parfaitement valables du point de vue esthétique. Combien a-t-il fallu de violes, de contre-violes, de violes d'amour et de gambes pour arriver à concevoir un violon! (...) on ne peut pas dire qu'on puisse concevoir d'avance le type d'instrument qui correspondra à un système nouveau de signification. (...) au moment où l'instrument est parfait», poursuit Francastel, «il disparaît».

Bertrand Gille (1978) note également qu'il y a toujours eu «progrès» des techniques au sens où des perfectionnements leur furent constamment apportés. Toutefois, le raccordement de ces perfectionnements au «progrès social» s'inscrit dans ce que Gurvitch appelait des «oeuvres de civilisation» qui, elles, sont invariablement redevables de constructions imaginaires par lesquelles les êtres humains catégorisent leurs objets en les convoquant dans un univers de sens. Car le changement technique est en lui-même parfaitement insignifiant. Même ce que l'on nomme les inventions n'a rigoureusement aucune importance: seuls les usages sociaux de ces découvertes, à savoir les finalités attribuées aux objets ont pertinence, puisqu'elles permettent de décréter *a posteriori* la valeur sociale de telle ou telle technique. Par exemple, Lewis Mumford (1950) écrit que les principales techniques ayant contribué à façonner l'Occident existaient

déjà dans d'autres cultures: le papier, la poudre à canon, le pendule, les mathématiques, la chimie, etc. Mais, la récupération de ces moyens techniques ne s'est effectuée en Europe qu'à travers leur mise en demeure dans un système de sens. Et, de là, put apparaître la découverte d'un usage spécifique à partir duquel ils ont acquis une importance sociale. La poudre à canon en Chine, c'est l'instrument d'un désir de flamboyance qui pouvait s'accomplir dans des feux d'artifice. En Occident, c'est la redoutable puissance des premiers canons qui, dès 1492, permit aux Espagnols de repousser les Maures. Une même invention diamétralement opposée dans les usages sociaux auxquels elle donna lieu, mais dont la portée sociale dépend de la cosmovision que les êtres humains y greffent. Qu'aurait été le papier sans l'imprimerie de Gutenberg qui facilita une diffusion élargie de la Bible et la possibilité d'une popularisation de son contenu?

En somme, les inventions techniques ne peuvent en elles-mêmes révolutionner le social, puisque c'est au niveau de ce dernier que se joue leur devenir. Combien de découvertes dans l'histoire ont été techniquement très sophistiquées mais oubliées parce que les hommes ne leur ont pas trouvé un mode d'emploi socialement acceptable? Mumford laisse croire – à tort il me semble – que le sens fait nécessairement partie d'une technique. Raisonnement qui revient à imputer à la matière une rationalité, univoque au surplus, bref à ramener la pluralité virtuelle des perpectives à l'unité universelle de l'ordre de monde. Encore une fois, l'origine, technique en l'occurrence, devient le versant matériel d'un «mythe fondateur» qui, par la seule vertu de sa pseudo-symétrie au social, peut à tout moment servir de caution au «mythe des peuples fondateurs»! La technique n'est donc pas ontologiquement investie d'un droit sacré à disposer d'elle-même. Dans son ouvrage, Oswald Spengler (1969) remarque qu'elle ne saurait être «finalisable» sur l'homme, puisqu'elle ne constitue pas une spécificité humaine: plusieurs espèces animales déploient aussi des instruments comme médiation de leur activité dans l'environnement. Le mode d'utilisation est, selon lui, l'unique facteur de différenciation du bipède à ce chapitre. Et il permet à ce dernier de relever sa «condamnation au sens» – comme disait Merleau-Ponty – en insérant le monde des objets dans un réseau de croyances sur le devenir des choses.

A cet égard, la «révolution industrielle» demeure le parangon de tous les mythes fondateurs de la révolution technologique. Même si personne ne peut arriver à en dater l'origine autrement que par des allusions évocatrices fluctuant entre 1750 et 1850, elle ne relève pas en elle-même de ce que l'on peut appeler un événement, mais plutôt de l'idée que l'on décide de s'en faire. Elle n'a pas d'existence propre en dehors des critères que l'observateur décide de choisir pour décréter significatifs les faits qu'il découpe et les relations qu'il sélectionne

avec d'autres faits en vue de les rendre «révolutionnaires». Le célèbre engin de monsieur Watt dont l'usage industriel débute autour de 1785 est tout autant, sinon davantage, déterminé que déterminant: la nouvelle conception de la nature, le désir de rationalisation de l'activité humaine, la division sociale du travail, l'utilitarisme entourant la perception des connaissances scientifiques furent des préalables essentiels sans lesquels le machinisme serait demeuré une alchimie d'ingénieur. Et à leur tour, ces mêmes conditions d'émergence de la dite technique dépendent d'un processus pluri-séculaire qui se manifeste par l'essor des villes, par la mise sur pied des fabriques, par l'avènement d'une classe marchande, par le commerce et quoi d'autre encore. Les déterminants sociaux ultimes se perdent toujours dans la nuit des temps!

Si l'on se fie à Maurice Daumas (1962), la révolution industrielle se déroulerait sur un long parcours qui irait des moulins à vents que Voltaire admirait tant aux premiers métiers à tisser mécaniques. Si l'on s'en remet à Jean Gimpel, elle se manifesterait dans la transformation de procédés artisanaux en un véritable réseau technique permettant une exploitation systématique de la nature. Et ce phénomène se serait produit dès le Moyen-Age; par exemple, ce que l'on appelle aujourd'hui l'Angleterre disposait de plus de 6,000 moulins à eau au tournant de l'an mille. Ainsi, Gimpel (1975) a écrit un livre audacieusement intitulé: *La révolution industrielle au Moyen-Age*.

Le choix des critères constitue néanmoins la véritable révolution qui spécifie la désignation des objets absolus. Cette opération ne peut s'effectuer qu'à travers l'incontournable médiation d'un modèle social qui, délimitant les critères à prescrire et à proscrire, ressortit au fond à une vue de l'esprit foncièrement redevable d'un imaginaire. La pseudo-révolution industrielle est tout autant, sinon davantage, l'expression d'un symbolisme inédit que celle d'une réalité élue par des acteurs intellectuellement disponibles, voire prédisposés à y lire l'expression d'un nouvel *épistémè*. Et parce que foncièrement symbolique, elle ne résiste pas à l'expérimentation empirique, fusionnant en un amalgame métaphorique des domaines *a priori* distincts, des éléments disparates, des contextes différenciés, des choses et des non-choses, des objets (techniques) et des finalités (sociales). Analyser intellectuellement la notion de révolution technologique, c'est montrer comment des acteurs s'y prennent pour tenter d'interpeller l'objet technique afin d'y découvrir, dans un rapport de similitude imaginaire, l'improbable lien social qui puisse confirmer l'unité entre le monde humain et la matière, ainsi magiquement réconciliés. La productivité symbolique de la technique en fait ainsi aujourd'hui un domaine-carrefour des valeurs de la modernité – comme l'a montré Max Weber (1967).

Au-delà de la dimension symbolique, tout changement, pour se faire accepter socialement, doit être présenté comme l'émanation d'une volonté indépendante des hommes. De nos jours, la plupart d'entre eux sont exhibés comme une conséquence inévitable du progrès technique. Cette croyance n'est pas sans procurer une indéniable rentabilité sociale aux élites dans leur effort de dissimulation de leurs choix politiques et de façonnement des croyances collectives. A cet égard, Jacques Zylberberg (1986) écrit: «Toute croyance, toute oeuvre de civilisation doit nécessairement s'inscrire dans les balises placées par les élites de ces systèmes (centraux), pour pouvoir accéder à l'histoire et à la légitimité institutionnelle, voire tout simplement à l'opinion publique». Toute révolution, fût-elle supposément technologique, peut être comprise, dans cette veine, comme une concrétisation singulière de nouvelles relations entre des forces sociales par lesquelles se définissent une cohésion structurelle entre les acteurs, une stratégie de reproduction des normes socialement admises et une pratique de régulation de la conduite d'autrui. Par exemple, l'usage de la pseudo-révolution microélectronique en cette décennie par les élites conservatrices au pouvoir ne procède-t-elle pas d'une ambition sous-jacente de refondre globalement un échiquier social passablement ébranlé par la crise?

Toute révolution technologique exprime non un lien social caractéristique comme le pensent les modernes, mais une sorte de modèle (imaginaire) dont l'efficacité sociale «révèle en voilant et voile en révélant» comme disait Gurvitch au sujet du symbole. Car on ne récolte pas le sens du monde comme un fruit mûr qui attendrait d'être cueilli. Que l'on ait renoncé au Grand Sens de l'histoire, à la Raison capable d'amener le social à raison, c'est-à-dire à elle-même, ne veut pas dire que l'on puisse se dispenser de recourir à l'imaginaire par lequel les choses prennent sens. La localité culturelle et sociale au sein de laquelle la notion de révolution technologique acquiert une pertinence sociale paraît plutôt tributaire de ce que Franco Ferraroti (1984) appelle la «combinaison d'amiante» d'un référentiel. Que les théoriciens de la postmodernité s'affairent actuellement à secouer la torpeur du monisme des interprétations caractéristiques de la modernité ne veut pas dire pour autant que la chute des idéaux contemporains doive être lue comme le signe de leur disparition. A cet égard, il faut toutefois constater que les modernistes et les postmodernistes reconduisent le même statut positiviste de la technique, dans les deux cas réifiée, substantifiée dans une choséité sans partage. Car, l'effritement des corpus normatifs constituant le monde moderne conforte davantage qu'entrave la potentialisation de la technique comme objet absolu.

## 4. Conclusion: le désenchantement postmoderne et l'invariance du statut de la technique

L'esprit de la modernité s'est donc objectivé dans un rapport toujours singulier entre une forme sociale particulière et un mode d'instrumentation caractéristique: le social et le technique ont été interprétés comme ayant partie liée dans une complicité que les auteurs, qu'ils soient de gauche ou de droite, reconduisent comme allant de soi. L'épopée moderne exhibe ainsi une raison théorique qui ne s'associe à l'histoire humaine que pour mieux s'admirer. Le social lui sert de miroir et la technique en prouve l'efficacité: l'équivalence présumée entre ces deux ordres de phénomènes vient garantir la validité de la représentation par l'identité entre le signifiant et le signifié. Que la Raison ait été sublimée dans les objets ne constitue nullement le contraire de l'idéalisme, mais son indispensable complément. Au plan philosophique, l'idéalisme allemand, de Hegel jusqu'à Nietzsche, s'est construit autour de l'espoir de faire se réfléchir l'unité de la connaissance et celle des choses. Le désir de surmonter la diversité des apparences allait conduire, un jour, au terme du déploiement rationnel, à une meilleure compréhension de l'homme, de la nature et de la société. La Révolution française – modèle allégorique de désignation de toutes les révolutions technologiques – est venue lui ajouter un projet d'émancipation de grande envergure: la science devait y être la maîtresse d'oeuvre dans la libération de l'humanité.

Au plan sociologique, l'âge industriel a fait de l'homme le miroir de sa production dans la mesure où sa valeur d'échange dans la société n'est devenue que l'objectivation de son travail, de ses instruments, bref de sa valeur d'usage. La technique comme signe y exerçait une fonction référentielle de qualification, mais aussi de réduction de l'univers social. Elle fut perçue comme une extension de la main humaine, ouvrière de la Raison, rassemblant les objets dans le marché, les sujets dans la nation. Les oppositions idéologiques ne font que nuancer les voies de réalisation du sens de l'histoire. Tout ceci paint une image exaltante de la modernité qui s'esquisse dans cet arrachement héroïque au local et à l'archaïque pour atteindre l'horizon transparent de l'universalité et l'harmonie de son consensus.

Les postulats qui supportaient cette représentation ne sont plus pris pour une évidence de nos jours. Le vocable postmodernité sert à désigner cette rupture. Tout au plus, peut-on y voir une commodité didactique à usage restreint, un «mode d'interrogation» (Calinescu, 1985) des objets sociaux qui mérite d'être considéré plutôt avec circonspection qu'avec une prétention heuristique. Et la fissure ainsi opérée semble s'agrandir constamment dans la foulée des préoccupations suivantes qui servent de programme intellectuel: a) critique du

réalisme épistémologique, c'est-à-dire de l'expérimentation comme unique inducteur du savoir qui s'est édifié sur le congédiement des dieux; b) refus du réductionnisme pour faire place à l'idée de complexité et à l'acceptation du désordre; c) renonciation à la totalité dans le champ des connaissances autant que dans celui du domaine des représentations sociales; d) reconnaissance de la quotidienneté plutôt que la seule valorisation de l'esprit révolutionnaire de l'*Aufklärung*, quelle qu'en soit la sphère d'application. Ces nouvelles orientations ont pour conséquence de désarticuler la raison à la science.

De manière parallèle, sinon consécutive à l'éclatement des fondements normatifs du projet moderne, les liens sociaux contemporains semblent perdre leur principe d'unité, voire d'unification de ses membres. Les déterminismes de l'action sociale – Progrès, Science, etc. – ne cadrent plus avec la logique effective d'interpellation de la grande communauté objectivant l'Esprit Absolu dans les structures de l'État-Nation. Plusieurs auteurs s'accordent en effet pour dire, après Hannah Arendt, que les pratiques sociales sont plus que jamais dispersées en une multitude d'expériences diverses qui ne se laissent plus intégrer par l'identification à des thèmes qui les dépassent. Dans cette veine, Lyotard signale que l'heure est aux déterminismes locaux et le sociologue Maffesoli recourt, pour sa part, au concept de «néo-tribalisme» pour décrire les formes de la vie sociale.

Eu égard à ce déclin des grandes aspirations, fussent-elles inspirées par le libéralisme ou le marxisme, quels critères restent-t-ils pour donner un sens à l'action humaine? Le grand paradoxe de l'heure, c'est que, en dépit de la «chute des récits», la technique conserve la même puissance effective de potentialisation de la rationalité, la même force d'accomplissement d'un *fatum* dont elle serait, désormais, la seule incarnation. Elle seule peut dorénavant offrir l'équivalent fonctionnel d'une référence, puisque plus rien ne subsiste, selon Lyotard, pour juger de ce qui est vrai et de ce qui est faux. Devant le scepticisme ambiant, du moins tel que véhiculé par les théoriciens du désenchantement postmoderne, il n'y aurait lieu et place que pour la retention d'une pragmatique du sens où la technique, bien que débarrassée de la visée eschatologique moderne, n'en continuerait pas moins sa course, sans autre finalité que la sienne. La ruine de la philosophie, notamment de ses fonctions spéculative et émancipatrice, libérerait la technique de toute contrainte culturelle, de telle sorte que le seul critère admis aujourd'hui serait celui de la performativité. Heidegger et Ellul, bien que leur pensée respective soit située à des kilomètres de distance idéologique, proposèrent tous deux cette idée, bien avant Lyotard (1979), que la technique constitue un inducteur nouveau qui, se suffisant à lui-même, se substitue non seulement aux récits, mais à la politique (Janicaud, 1984). Les prémisses des Lumières vacillent, mais leurs conséquences perdurent

dans l'objectivation technologique: telle est aussi l'argumentation du philosophe allemand Arnold Gehlen (Habermas, 1987).

Dans ce contexte, le statut de la technique, voire des «révolutions technologiques», ne change nullement, puisque c'est toujours la même catégorie idéologique qui survit à son désarrimage avec les fables sociales dont les cultures sont des produits. Or, c'est précisément parce que la technique se fait oublier comme fiction, comme modèle culturel occidental, qu'elle dispose d'un singulier pouvoir de légitimation pour structurer l'histoire et l'opinion publique. Le projet moderne suggère qu'elle est une «pure réalité», alors que son existence a toujours été fondée sur des critères ultimes qui, en dernier ressort, sont intersubjectifs.

En somme, l'entrée en désuétude de la notion de «révolution politique» comme prise en charge radicale de l'avenir ne semble pas avoir encore sonné le glas de son équivalent dans la sphère de la technique. Sans prétendre avoir fait un traitement analytique exhaustif de la notion de révolution technologique, il n'en demeure pas moins que son histoire est située socialement et historiquement, de même que son usage comporte des intérêts sociaux en jeu. La charge d'absolu qu'elle comporte ne s'impose pas dans l'horizontalité de la société. Que cet absolu provienne de la métaphysique ou de la physique, de l'alchimie ou de la chimie, de l'objet ou du sujet, ne change rien à l'effet légitimateur qu'il entraîne. L'attrait de l'idée de complexité n'est-il pas de permettre de tromper la séduction du simple pour montrer que la réduction au sens unique n'est jamais politiquement neutre?

## BIBLIOGRAPHIE

AXELOS Kostas (1969), *Marx, penseur de la technique*, Paris, Minuit.

BACON Francis (1983), *La nouvelle Atlantide*, Paris, Payot.

BERTING J., MILLS S. C. et WINTERSBERGER H. (sous la direction de) (1980), *The Socio-economic Impact of Microelectronics*, New York, Pergamon Press.

CALINESCU Matei (1985), "Postmodernism and Some Paradoxes of Peridiozation" in *Approaching Postmodernism* (sous la direction de Douwe Fokkema & Hans Bertens), Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 239–254.

CAMPANELLA Thomasso (1972), *La Cité du soleil*, Paris, Droz.

DAUMAS Maurice (1962), *L'histoire générale des techniques*, Paris, P. U. F.

DESCARTES René (1961), *Discours de la méthode*, Paris, Vrin.

ELLUL Jacques (1990), *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica.

ELLUL Jacques (1977), *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.

ELLUL Jacques (1973), *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard.

ELLUL Jacques (1969), *Autopsie de la révolution*, Paris, Calmann-Lévy.

FERRAROTI Franco (1984), *Une théologie pour athées*, Paris, Méridiens.

FRANCASTEL Pierre (1983), *L'image, la vision et l'imagination*, Paris, Denoël/Gonthier.

FOUCAULT Michel (1969), *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

GILLE Bertrand (1978), *L'histoire des techniques*, Paris, Gallimard.

GIMPEL Jean (1975), *La révolution industrielle au Moyen-Age*, Paris, Seuil.

GUSDORF Georges (1974), *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Orphys.

HABERMAS Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, The MIT Press.

HOTTOIS Gilbert (1984), *Le signe et la technique*, Paris, Aubier.

JANICAUD Dominique (1984), *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard.

KOYRÉ Alexandre (1973), *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.

LEROI-GOURHAN André (1943), *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel.

LYOTARD Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.

LYOTARD Jean-François (1988), *L'inhumain*, Paris, Galilée.

MAFFESOLI Michel (1988), *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

MIQUEL Christian et MÉNARD Guy (1988), *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal.

MORE Thomas (1982), *L'utopie*, Paris, Éditions sociales.

MUMFORD Lewis (1950), *Technique et civilisation*, Paris, Seuil.

NIETZSCHE Friedrich (1974), *Généalogie de la morale*, Paris, Union Générales d'Editions.

SIMONDON, Gilbert (969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier-Montaigne.

SPENGLER Oswald (1969), *L'homme et la technique*, Paris, Gallimard.

TOURAINE Alain (1984), *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.

TROTSKY Léon (1963), *Terrorisme et communisme*, Paris, Union générales d'Editions.

WATZLAWICK Paul (1978), *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil.

WATZLAWICK Paul (1988), *L'invention de la réalité*, Paris, Seuil.

WEBER Max (1967), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

WUNENBURGER Jean-Jacques (1979), *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delarge.

ZYLBERBERG Jacques (1986), «Microscopie et macroscopie des masses» in *Masses et post-modernité* (sous la direction de Jacques Zylberberg), Paris, Méridiens-Klincksieck.