

La question de la technique chez Gilbert Simondon

EXTRAITS (2)

Anne Alombert

L'homme qui veut dominer ses semblables suscite la machine androïde. Il abdique alors devant elle et lui délègue son humanité. Il cherche à construire la machine à penser, rêvant de pouvoir construire la machine à vouloir, la machine à vivre, pour rester derrière elle sans angoisse, libéré de tout danger, exempt de tout sentiment de faiblesse, et triomphant médiatement par ce qu'il a inventé. Or, dans ce cas, la machine devenue selon l'imagination ce double de l'homme qu'est le robot, dépourvu d'intériorité, représente de façon bien évidente et inévitable un être purement mythique et imaginaire.

Nous voudrions précisément montrer que le robot n'existe pas, qu'il n'est pas une machine, pas plus qu'une statue n'est un être vivant, mais seulement un produit de l'imagination et de la fabrication fictive, de l'art d'illusion. Pourtant, la notion de la machine qui existe dans la culture actuelle incorpore dans une large mesure cette représentation mythique du robot. Un homme cultivé ne se permettrait pas de parler des objets ou des personnages peints sur une toile comme de véritables réalités, ayant une intériorité, une volonté bonne ou mauvaise. Ce même homme parle pourtant des machines qui menacent l'homme comme s'il attribuait à ces objets une âme et une existence séparée, autonome, qui leur confère l'usage de sentiments et d'intentions envers l'homme.

G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 11.

Le robot commence avec la statue, imitation immobile de l'homme, aux deux jambes réunies dans un tronc de bois, que Dédale rend fuyard et plus semblable à l'homme en lui déliant les jambes, et auquel la décadence grecque ajoute la profondeur du regard en creusant les prunelles. La statue de Memnon, qui rendait des sons lorsque le soleil la frappait à l'aurore, est un robot. Le robot est une imitation de l'homme dont la finalité fonctionnelle est d'imiter l'homme. Le robot suppose donc un spectateur pour lequel l'illusion existe, un troisième terme qui est la conscience spectatrice au-delà de l'imitateur et de l'imité. (...) Au contraire, l'automate n'a pas pour fin d'imiter, ni pour objet l'illusion ; il ne suppose pas une conscience spectatrice ; il a pour fin d'accomplir une tâche sans être dirigé par un homme, c'est-à-dire d'être un système holique, qui a en lui la source et le principe de son mouvement. (...) L'automate accomplit une tâche que l'homme pourrait accomplir, non pas en imitant l'homme, mais selon des méthodes parfois extrêmement différentes. Ainsi la machine à calculer de l'Institut Blaise Pascal emploie un système de numération binaire que l'homme ne pourrait employer qu'avec une extrême tension d'esprit et en acceptant une grande incommodité ; l'homme au contraire aboutit au même résultats en employant un système de numération décimal qui serait très encombrant et paralysant pour une machine importante, exigeant un beaucoup plus grand nombres d'organes. L'automate est donc fondé sur le principe d'équivalence des méthodes permettant d'accomplir une même fonction, chaque structure entraînant l'usage d'une méthode adéquate à la structure.

G. Simondon, « Cybernétique et philosophie » (1953) in *Sur la philosophie*, PUF, 2016, p. 45-46.

La machine à calculer n'est pas une imitation de l'homme ; elle ne fait pas les mêmes opérations que lui par des voies identiques ou analogues, mais par des voies équivalentes et différentes : la machine n'est pas un être artificiel imitant structurellement l'homme mais bien un dispositif capable de remplacer l'homme en remplissant une fonction déterminée : équivalence des fonctions constituées par des opérations différentes, telle est la relation qui existe entre l'homme et la machine.

G. Simondon, « Epistémologie de la cybernétique » (1953) in *Sur la philosophie*, PUF, 2016, p. 186.

G. Simondon, « Conséquences de la notion d'individuation », Notes complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 345-347.

Or, l'être technique est plus qu'outil et moins qu'esclave; il possède une autonomie, mais une autonomie relative, limitée, sans extériorité véritable par rapport à l'homme qui le construit. L'être technique n'a pas de nature; il peut être un analogue fonctionnel de l'individu, mais n'est jamais un véritable individu organique. Supposons qu'une machine ait été dotée des mécanismes téléologiques les plus parfaits par ses constructeurs, et qu'elle soit capable d'effectuer les travaux les plus parfaits, les plus rapides; cette machine, fonctionnellement équivalente à des milliers d'hommes, ne sera pourtant pas un véritable individu; la meilleure machine à calculer n'a pas le même degré de réalité qu'un esclave ignorant, parce que l'esclave peut se révolter alors que la machine ne le peut; la machine, par rapport à l'homme, ne peut avoir de véritable extériorité, parce que, en elle-même, elle n'a pas de véritable intériorité. La machine peut se dérégler et présenter alors les caractéristiques de fonctionnement analogues à la conduite folle chez un être vivant. Mais elle ne peut se révolter. La révolte implique en effet une profonde transformation des *conduites finalisées*, et non un *dérèglement de la conduite*. La machine est susceptible de conduites auto-adaptatives; mais il subsiste entre une conduite auto-adaptative et une *conversion* une différence qu'aucune ressemblance extérieure ne peut masquer: l'homme est capable de conversion en ce sens qu'il peut changer *defins* au cours de son existence; l'individualité est au delà du mécanisme téléologique, puisqu'elle peut modifier l'orientation de cette finalité. Au contraire, la machine est d'autant plus parfaite que son automatisme lui permet de se régler elle-même d'après sa finalité prédéterminée. Mais la machine n'est pas auto-créatrice. Même si l'on suppose que la machine, en cours de fonctionnement, règle ses propres mécanismes téléologiques, on obtient seulement une machine capable, au moyen de cette téléologie agissant sur une téléologie, d'intégrer à titre de données les résultats des étapes précédentes du fonctionnement; c'est une machine qui *réduit* de plus en plus la marge d'indétermination de son fonctionnement selon les données du milieu, et conformément à un déterminisme convergent. Cette machine, par conséquent, s'adapte. Mais l'adaptation est possible selon deux processus opposés: celui que nous venons d'évoquer est le dressage, qui aboutit à une conduite de plus en plus stéréotypée, et à une liaison de plus en plus étroite avec un milieu déterminé. La seconde forme d'adaptation est l'apprentissage, qui augmente au contraire la disponibilité de l'être par rapport aux différents milieux dans lesquels il se trouve, en développant la richesse du système de symboles et de dynamismes qui intègrent l'expérience passée selon un déterminisme divergent. Dans ce second cas, la quantité d'information caractérisant la structure et la réserve de schèmes contenue dans l'être augmente; les sauts brusques successifs que l'on peut nommer *conversions* marquent les moments où la quantité d'informations non intégrées étant devenue trop grande, l'être s'unifie en changeant de structure interne pour adopter une nouvelle structure qui intègre l'information accumulée.

Ce caractère de discontinuité, cette *existence de seuils* ne se manifeste pas dans l'automate, parce que l'automate ne change pas de structure; il n'incorpore pas à sa structure l'information qu'il acquiert; il n'y a jamais incompatibilité entre la structure qu'il possède et l'information qu'il acquiert, parce que sa structure détermine d'avance quel type d'information il peut acquérir; il n'y a donc jamais pour l'automate un véritable problème d'intégration, mais seulement une question de mise en réserve d'une information par définition intégrable puisqu'elle est homogène par rapport à la structure de la machine qui l'a acquise. L'individu au contraire possède une faculté ouverte d'acquérir de l'information, même si cette information n'est pas homogène par rapport à sa structure actuelle; il subsiste donc dans l'individu une certaine marge entre la structure actuelle et les informations acquises qui, étant hétérogènes par rapport à la structure, nécessitent des refontes successives de l'être, et le pouvoir de se mettre en question soi-même. Cette capacité d'être soi-même un des termes du problème que l'on a à résoudre n'existe pas pour la machine. La machine a des questions à résoudre, non des problèmes, car les termes de la difficulté que la machine a à résoudre sont homogènes; au contraire, l'individu a à résoudre une difficulté qui n'est pas exprimée en termes d'information homogène, mais qui comprend un terme objet et un terme sujet. C'est pour cette raison que le mécanisme téléologique des êtres techniques est universellement constitué par une causalité circulaire: le signal de la différence entre le but poursuivi et le résultat effectivement atteint est ramené aux organes de commande de la machine de manière à commander un

fonctionnement qui diminue l'écart qui a causé le signal. Cette causalité réactive adapte la machine; mais dans le cas de l'individu, le signal n'est pas celui d'un écart entre un résultat effectif et un résultat visé: c'est celui d'une dissymétrie entre deux finalités, l'une réalisée sous forme de structure, l'autre immanente à un ensemble d'informations encore énigmatiques et pourtant valorisées.

La clarté et la compatibilité n'apparaissent dans ce système virtuel que si le problème est résolu grâce à un changement de structure du sujet individuel, selon une action qui crée une véritable relation entre l'individu antérieurement structuré et sa nouvelle charge d'information. La notion d'adaptation demeure insuffisante pour rendre compte de la réalité de l'individu; il s'agit en fait d'une auto-crédation par sauts brusques qui réforment la structure de l'individu. L'individu ne rencontre pas seulement dans son milieu des éléments d'extériorité auxquels il doit s'adapter comme une machine automatique; il rencontre aussi une information valorisée qui met en question l'orientation de ses propres mécanismes téléologiques; il l'intègre par transmutation de lui-même, ce qui le définit comme être dynamiquement illimité. La problématique individuelle est au delà du rapport entre l'être et son milieu; cette problématique exige en effet des solutions par dépassement, et non par réduction d'un écart entre un résultat et un but. La problématique individuelle ne peut se résoudre que par constructions, augmentation de l'information selon un déterminisme divergent, et non par un calcul. Toutes les machines sont comme des machines à calculer. Leur axiomatique est fixe pendant toute la durée d'une opération, et l'accomplissement de l'opération ne réagit pas sur l'axiomatique. Au contraire, l'individu est un être dans lequel l'accomplissement de l'opération réagit sur l'axiomatique, par crises intenses qui sont une refonte de l'être. La continuité du fonctionnement de la machine s'oppose à la continuité entrecoupée de discontinuités qui caractérise la vie de l'individu.

Pour cette raison, la réflexion doit refuser l'identification entre l'automate et l'individu. L'automate peut être l'équivalent fonctionnel de la *vie*, car la vie comporte des fonctions d'automatisme, d'autorégulation, d'homéostasie, mais l'automate n'est jamais l'équivalent fonctionnel de *l'individu*. L'automate est communautaire, et non individualisé comme un être vivant capable de se mettre en question lui-même. Une

communauté pure se conduirait comme un automate; elle élabore un code de valeurs destinées à empêcher les changements de structure, et à éviter la position des problèmes. Les sociétés au contraire, qui sont des groupements synergiques d'individus, ont pour sens de chercher à résoudre des problèmes. Elles mettent en question leur propre existence, tandis que les communautés cherchent à persévérer dans leur être. Norbert Wiener a analysé la manière dont les pouvoirs de rigidité d'une communauté assurent son homéostasie. La communauté tend à automatiser les individus qui la composent, en leur donnant une signification fonctionnelle pure. Dès lors, la capacité que l'individu possède de se mettre en question est dangereuse pour la stabilité de la communauté; rien ne garantit en effet le synchronisme des transformations individuelles, et la relation interindividuelle peut être rompue par une initiative individuelle pure. Aussi, comme un coefficient formel supérieur qui conditionne la valeur fonctionnelle d'un individu dans la communauté, la *stabilité affective* devient le critère fondamental qui permet la permanente intégration de l'individu au groupe; cette garantie de continuité est aussi une garantie d'automatisme social. Cette stabilité est le corrélatif de la capacité d'adaptation à une communauté. Or, ces qualités d'adaptation directe par assimilation et de stabilité structurale définissent l'automate parfait. Toute civilisation a besoin d'un certain taux d'automatisme pour garantir sa stabilité et sa cohésion. Elle a besoin aussi du dynamisme des sociétés, seules capables d'une adaptation constructive et créatrice, pour ne pas se fermer sur elle-même dans une adaptation stéréotypée, hypertélique, et inévolutive. Or, l'être humain est un assez dangereux automate, qui risque toujours d'inventer et de se donner des structures neuves. La machine est un automate supérieur à l'individu humain en tant qu'automate, parce qu'elle est plus précise dans ses mécanismes téléologiques, et plus stable dans ses caractéristiques.