

Le productivisme : un problème philosophique ?

Jamil Alioui

1^{er} octobre 2025

Je propose aujourd'hui un petit jeu heuristique. Mon propos a pour objectif d'expliquer en quel sens le thème du « productivisme » n'est pas exclusivement une question socio-économique mais contient une dimension philosophique. Pour ce faire, je vais – du moins dans un premier temps – délibérément laisser de côté certaines notions très contemporaines, comme celles d'« industrialisation », de « capitalisme », de « valeur », de « progrès », d'« entropie » ou encore de « durabilité ». En lieu et place, je vais articuler trois vieilles notions d'origine aristotélicienne : la génération, l'agir et le produire.

Ces trois notions ont quelque chose de solide parce qu'elles ont une longue histoire : on les discute effectivement depuis 2'300 ans. Dire cela ne suffit sans doute pas à justifier que je fonde mon intervention sur elles ; mais je pars de l'hypothèse que c'est le cas. Concrètement, cela signifie au moins que ces trois notions peuvent réunir davantage de monde que d'autres, plus spécifiques, issues de la sociologie, de l'écologie, de l'économie ou d'autres sciences modernes qui sont pour moi des points de vue qui arrivent très tard. Sur certains aspects du moins, de telles sciences impliquent d'avoir arrêté une certaine configuration de ces notions fondamentales (genèse, agir et produire) avec lesquelles je souhaiterais plutôt pouvoir jouer.

En outre, ces trois notions convoient un contenu certes problématique – comme toute notion « traditionnelle » – mais non moins intuitif, et ce particulièrement vis-à-vis du thème du productivisme : en effet, lorsqu'on parle de productivisme, il est vite question d'un rapport déterminé entre quelque chose comme

- les forces de la nature (c'est-à-dire la génération ou le « devenir » physico-biologique) ;
- le bien de l'humanité (et donc l'agir tel qu'il est déterminant de l'être humain) et

- les objets produits artisanalement ou techniquement (c'est-à-dire le produire ou la production).

Mon hypothèse est que, une fois ces trois notions définies ou au moins clarifiées, l'étude de leurs différentes articulations, c'est-à-dire l'attention portée sur la manière dont chaque notion s'aliène en (ou par) chaque autre, dégage un réseau éclairant de thèmes et de questions qui me permettra

1. de comprendre où, dans la constellation conceptuelle, peut se situer et se construire le problème du productivisme et
2. de donner un sens ou un contenu philosophiques au moins provisoires au mot « productivisme ».

Mon propos va se déployer en deux temps :

1. je vais d'abord proposer une définition très librement inspirée d'Aristote des trois briques élémentaires de mon jeu heuristique : génération, agir et produire ;
2. ensuite j'examinerai les six croisements possibles (ou articulations) entre ces notions prises deux à deux dans une relation d'asservissement de l'une à l'autre ou, au moins, de modulation voire de codification de l'une par l'autre, afin de dessiner la constellation thématique au sein de laquelle peut exister le problème philosophique du productivisme, tout en tâchant d'y situer ce dernier.

1. Les trois notions fondamentales : génération, agir et produire

1.1. La génération

J'emploie ici le mot « génération » pour désigner de façon extrêmement générale – et donc nécessairement un peu confuse – le processus par lequel des individus, vivants ou minéraux, viennent à exister dans la nature. Autrement dit, la génération est l'opération par laquelle des étants particuliers prennent forme et se stabilisent, persistent – au moins pour un temps – sans se corrompre ni s'autodétruire.

Chez Aristote, la génération (γένεσις) désigne un processus d'information de la matière par la forme. Autrement dit, elle désigne un certain type de changement qui conduit la pure potentialité à trouver une détermination particulière. Selon la doctrine aristotélicienne, radicalement distincte ici de celle de Platon, la forme n'est donc pas éternelle mais se réalise progressivement dans la matière. Dans le monde aristotélicien, il

n'y a donc pas plus de matière sans forme que de forme sans matière, ce qui confère à la génération – et à son complémentaire : la corruption – une portée remarquable.

Pour le jeu qui m'occupe ici, je restreins volontairement le contenu de la notion de génération à celui de la génération ou de la croissance dite « naturelle ». Je rapproche donc la génération de ce que les anciens appelaient la *physis* (φύσις) et j'associe, de façon furieusement anachronique, le concept moderne de « loi de la nature » à cette notion modifiée de génération. Je conserve volontiers l'idée selon laquelle la génération naturelle consiste en une information de la matière dans le sens d'un ensemble d'opérations conduisant une potentialité à la réalité en relevant toutefois que la potentialité aristotélicienne n'est pas identique à la notion de matière-énergie de la thermodynamique et de la relativité. C'est bien, ici, le processus général de venir-à-l'être qui m'intéresse, dont la problématique de « l'énergie naturelle » serait un cas particulier.

Dans mon réseau heuristique, cette notion de génération renvoie à tout ce qui s'exécute et se déroule *sans* l'être humain. Elle n'est ni plus ni moins que la nature, mais une nature idéalisée – abstraite –, considérée en elle-même, conforme à ses lois, telle par exemple que l'imagine la science moderne.

1.2. L'agir

Le devenir de la nature a pour effet de peupler le monde d'êtres individués, et parmi ces êtres certains sont actifs. Être actif ou être un « agent », signifie : posséder des dispositions, des capacités ou des pouvoirs propres. Par le mot « agir », j'entends ainsi l'opération efficace d'un être agent, considérée comme produite par cet être lui-même et non par autre chose (une contrainte extérieure, par exemple).

L'agir, conçu ainsi, entretient donc une relation privilégiée avec la liberté de l'individu si, du moins, l'on entend par liberté l'état de ce qui n'est pas soumis à des puissances contraignantes autres que les siennes. L'action conçue comme agir s'oppose ainsi à la passion. Mais elle s'oppose aussi à la contemplation : on retrouve ici une distinction traditionnelle entre *praxis* et *theoria*, pratique et théorie, action et contemplation, la théorie étant ici quelque chose comme la constitution d'une représentation objective, c'est-à-dire d'un modèle de ce qui se déroule là-devant et sans nous.

Si l'on prend au sérieux l'idée de disposition propre – qui ne va pas de soi –, et que l'on considère l'agir comme la réalisation de pouvoirs propres et spécifiques à l'agent, c'est-à-dire la réalisation de possibilités non dictées par autre chose que l'individu lui-

même, alors l'agir est aussi une sorte de *réalisation* de l'individu auquel on l'attribue. Pour les autres êtres qui constatent, apprécient ou subissent les actions d'un individu, il est certain que cet agir est efficace, qu'il influence les autres êtres. L'agir est donc aussi, en ce sens, une *manifestation* de l'individu dans le monde.

Comment distinguer la génération de l'agir ? Si l'on conçoit l'agir comme le signe d'une sortie (au moins relative) du déterminisme, alors la distinction entre agir et génération est nette : la génération désignerait exactement ce pur processus dont l'agir signifie l'affranchissement. Il y a un dialogue, sinon une tension entre les deux notions.

Aussi, certains disent que l'agir implique l'existence d'une intention qui le distinguerait de la génération. Ce qui est sûr, c'est que l'agir n'est pas un événement ; il est plus que simplement factuel ou accidentel car il engage une individualité propre. Par là l'agir trouve sa limite à mesure que se réalise l'intention. En ce sens, et conformément à ce qu'affirment certains textes d'Aristote, l'agir (*πράξις*) a sa fin en lui-même, l'agir est « fin en soi » : faire une promenade sans objectif sportif ni productif mais simplement pour se retrouver avec soi-même est une opération attribuable proprement à l'individu et ayant sa fin en elle-même ; il en va de même lorsque l'on prend du temps avec un ami, non pour obtenir un avantage mais parce que la relation elle-même est considérée comme un bien ; lorsqu'on participe à une assemblée de quartier pour délibérer sur des règles de vie commune, où la valeur est dans la délibération et la recherche du juste, et non dans la décision finale ; lorsqu'on engage ses élèves dans une discussion philosophique non pour produire un savoir mais pour vivre un exercice intellectuel et éthique en commun ; etc.

Concrètement, pour nous humains, l'agir est en principe orienté vers la vie bonne et la réalisation de soi dans le monde. En ce sens il possède aussi une dimension morale et politique et caractérise l'humanité – j'entends : ce qu'il y a de proprement humain dans la nature – de façon essentielle.

1.3. Le produire

Si la génération est le processus du devenir naturel, si l'agir est l'opération purement individuelle au point d'avoir sa fin en elle-même, alors on peut concevoir le produire comme situé à l'intermédiaire de ces deux extrêmes : le produire ou la production désigne alors l'élaboration par l'individu de réalités dont l'achèvement implique l'existence autonome d'un objet séparé de l'individu créateur. On peut définir la production (*ποίησις*)

comme la fabrication de choses artificielles si, par « artificiel », on entend d'un seul tenant

- une distance avec les choses naturelles – puisque les productions ne sont pas formées purement et exclusivement par la génération physico-biologique – et
- une proximité existentielle avec ces mêmes choses naturelles, puisqu'une chose produite possède une autonomie, un devenir et une individualité qui, au même titre que les réalités naturelles, peuvent être plus ou moins contraignantes.

Ce qui caractérise le produire réside en ceci que sa finalité n'est en principe pas contenue dans le produire lui-même. Aristote déjà rapportait la production à la représentation d'une séquence de causes et d'effets qui se trouve dans l'âme de celui qui produit¹. Un exemple qu'il donne est celui du médecin produisant la santé : pour y arriver il faut d'abord avoir remonté la chaîne des causes; ce faisant on trouve que la santé est produite par l'équilibre, que l'équilibre est produit par la chaleur, et que la chaleur est produite par autre chose, etc. Le médecin continue ainsi, écrit Aristote, jusqu'à ce qu'il « parvienne à ce qu'il peut finalement réaliser lui-même ». En toute connaissance de la forme de la causalité ayant pour effet l'état de santé, le médecin peut alors effectuer les changements nécessaires pour produire l'état escompté.

Mais si la forme du produit est dans l'esprit du producteur, sa matière, elle, reste liée à la nature comme « fond premier dont est fait ou provient quelque objet artificiel »². La production rend possible des changements issus de la matière naturelle que la génération seule, telle que nous en parlions plus tôt, n'aurait pas pu réaliser : l'airain et le bois naturels, bien qu'ils demeurent airain et bois dans le produit, ne peuvent pas devenir statue ou sommier sans l'intervention d'un individu producteur. On distingue ainsi la production de la génération naturelle aussi bien que de l'agir proprement individuel.

Il s'en suit de cette extériorité de la finalité du produire une différence fondamentale entre les fins et les moyens, différence qui se retrouve notamment dans l'analyse marxienne de la dialectique entre « forces productives » et « rapports de production ». L'idée de matière comme fond premier naturel d'où provient toute artificialité se retrouve chez Marx à l'endroit de ce qu'il nomme « objet du travail », comme « don gratuit de la

1. *Métaphysique*, Z, 7, 1032b.

2. *Métaphysique*, Δ, 4, 1014b25.

nature »¹. De même, la finalité de la production reste externe au produire lui-même dans la mesure où les machines et moyens de production sont utilisés par le travailleur pour transformer la matière naturelle en un produit permettant de satisfaire ses besoins. Ce qu'amène spécifiquement Marx, à mon sens, c'est une compréhension historique des rapports de production, c'est-à-dire des configurations successives unissant ceux qui travaillent, ceux qui profitent du travail, les productions et les moyens de produire.

2. Les six articulations possibles

Revenons donc à la dimension heuristique de ma proposition : il s'agit, je le rappelle, d'esquisser le tableau des questions et thèmes philosophiques dans lequel s'insère le productivisme.

Le monde n'est pas gouverné par des essences stables et équilibrées mais par des tensions et des déséquilibres; c'est du moins l'hypothèse que je mobiliserais pour expliquer que les trois notions discutées conservent quelque chose d'abstrait tant qu'on ne les articule pas. Ce sont donc les déséquilibres qui s'établissent entre elles qui sont intéressants.

Par « articuler », j'entends : étudier les éventuels asservissements qu'une réalité exerce ou entraîne sur l'autre. Concrètement, je vais considérer les trois notions fondamentales successivement et en couples non commutatifs, c'est-à-dire deux par deux en tenant compte de l'ordre de saisie. Dès lors que l'on ignore les croisements entre une notion et elle-même, cela donne six situations problématiques à discuter :

1. le cas où la génération se règle sur l'agir;
2. le cas où l'agir est confronté à la génération;
3. le cas où le produire est aligné sur la génération;
4. le cas où la génération se plie au produire;
5. le cas où l'agir est contredit par le produire;
6. le cas où le produire est identifié à l'agir.

1. Karl MARX, *Le Capital*, sous la dir. de Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris : Presses universitaires de France, 1993, p. 676.

2.1. La génération se règle sur l'agir

La première situation qui m'intéresse est celle de la génération naturelle lorsqu'elle se trouve dominée, capturée ou réifiée par l'agir proprement humain, c'est-à-dire ici par l'activité individuelle non productive. Mais posée ainsi, la situation dévoile immédiatement une sorte de contradiction : en effet, si la nature ou le monde désigne en principe le processus du devenir des choses « sans nous » et que, réciproquement, l'agir caractérise l'individu en tant que tel à partir de son relatif affranchissement vis-à-vis du déterminisme, alors la rencontre entre ces deux mouvements – cosmique et individuel – semble d'emblée compromise. Et pourtant il existe des thèmes où ces deux dynamiques se rencontrent et posent des problèmes éthiques profonds et difficiles.

Le premier et certainement le principal de ces thèmes est celui de la critique de l'humanisme « traditionnel » tel qu'on la trouve notamment dans certains courants « transhumanistes » et « posthumanistes ». ¹ Plusieurs aspects entrent ici en ligne de compte parmi lesquels le thème de l'amélioration et de l'augmentation des capacités physiques, cognitives et émotionnelles de l'individu. L'aspect proprement naturel de l'évolution est ici critiqué en faveur d'une possible orientation du monde entier vers l'accroissement de l'épanouissement proprement humain : le monde n'est plus alors conçu comme un environnement ou une enceinte nécessaire autour de l'être humain, mais comme une résistance épuisable, comme un ensemble d'obstacles momentanés.

À la limite, ces réflexions dérivent vers le thème plus ou moins technophile de l'obsolescence de l'homme et du possible remplacement de l'espèce humaine. L'idée d'un épuisement de la nature dans l'action apparaît ici comme un principe régulateur nécessaire, qui suppose qu'existent des entités supérieures à l'être humain tel qu'il a été spontanément produit par l'évolution naturelle. Nous n'avons plus alors à nous adapter à la nature : c'est elle qui se conforme à l'auto-régulation humaine.

Aujourd'hui, nous sommes interpellés par l'intelligence artificielle, une technologie qui ne se limite pas à déstabiliser les rapports économiques de production mais qui, en plus, convoie un discours sur ce que peut être ou devrait être l'intelligence, par exemple en l'identifiant à la faculté computationnelle de résoudre des problèmes (plutôt qu'à celle

1. La présente section doit l'essentiel de son contenu à Gilbert HOTTOIS, « Transhumanisme et posthumanisme : un essai de clarification », in *Archives de philosophie du droit* 59.1 (2017), p. XXX-XXXVII. Voir en outre le travail de Gérald Sinclair pour une cartographie rationnelle de ces questions et thèmes.

de problématiser). La pensée n'est plus alors simplement une émergence métaphysique spontanée et naturelle mais un ensemble de mécanismes et d'opérations connaissables que l'on peut désormais attribuer aussi à des objets techniques. Le monde qui s'en suit est relatif : la spontanéité naturelle ne règne plus comme ordonnée à l'origine mais comme un ensemble de propriétés et de paramètres au service de la liberté de l'agir humain.

L'IA dégage par là la possibilité – plus ou moins mythologique – d'une « singularité technologique », selon l'expression consacrée, c'est-à-dire l'irruption d'une opérativité capable, à la limite, de poursuivre des buts radicalement étrangers voire inintelligibles à la raison et à la sensibilité humaines. Motivé par l'idée que la nature n'est qu'une limite provisoire, l'agir libre infléchit l'évolution naturelle qui perd alors la dimension spontanée par laquelle son autorité et son pouvoir de contradiction lui étaient échus.

Cette première articulation ouvre un certain nombre de questions.

- En supprimant le pouvoir de contradiction de la nature, ne perd-on pas en même temps la sphère proprement humaine ?
- Peut-on rester dialecticien, peut-on cultiver la contradiction si ce que l'on nomme « nature » ne correspond plus au périmètre ou à la circonscription de la liberté humaine ?
- Si la nature n'est qu'un ensemble d'obstacles provisoires, cela signifie-t-il qu'il n'y a plus de négatif ? Sinon où ce dernier se cache-t-il ?

2.2. L'agir confronté à la génération

La seconde situation que je souhaite considérer est réciproque à la précédente : elle concerne l'agir spontané et immanent de l'individu lorsqu'il se trouve tributaire voire captif de la génération naturelle.

Phénoménologiquement, l'incarnation dans un corps est peut-être l'expérience la plus immédiate d'une telle captivité ; elle est du moins l'expérience insigne à partir de laquelle s'ouvrent différentes problématiques classiques, à commencer par celle de la relation entre le sujet transcendantal – comme champ d'intentionnalité, horizon d'attente et agir possible – et « son » corps empirique avec toutes ses capacités, ses limites, sa forme et sa fragilité.

S'en suit presque directement la question de savoir si le corps est conçu par le sujet qui lui précède (comme une nature donnée, que nous objectivons et apprenons à connaître) ou s'il est au contraire la source ultime et originaire de toute conception et représentation

possibles, comme c'est le cas avec le thème de la chair chez Husserl puis Merleau-Ponty, par exemple.

La contrainte que la nature exerce sur l'auto-détermination individuelle se retrouve aussi à l'endroit des désirs, appétits, instincts et pulsions. Si pour Platon la raison doit indubitablement triompher de ces dimensions naturelles, avec Aristote¹ une réflexion plus ouverte s'ébauche à l'endroit des « inclinations naturelles », pour les nommer avec Descartes, essayant de leur donner une fonction voire un sens.

La difficulté se retrouve tardivement, à l'endroit notamment de cette force affirmative de la vie, nietzschéenne, qui chercherait une forme et qu'il serait malvenu conséquemment de réprimer, ou encore en psychanalyse, à l'endroit du thème du « retour du refoulé ». L'institution de la sociologie contribuera à une critique de la compréhension naturaliste de nos appétits et de nos instincts en les définissant comme déterminés par les normes sociales en général et l'éducation en particulier.

Les questions ouvertes par cette situation sont les suivantes.

- Suis-je ou ai-je un corps ?
- Que faire de ma part de nature ?
- Dans quelle mesure rapporter ma « part de nature » à des causes « externes » revient-il à l'expliquer ?

2.3. Le produire aligné sur la génération

La troisième situation qui nous intéresse est celle de la production lorsque cette dernière est conduite à se conformer – de gré ou de force – à la génération naturelle. Je distingue ici le cas « de gré », où elle opère comme un modèle, de celui « de force », où la nature opère comme une limite.

1. Voir notamment à ce sujet Laetitia MONTEILS-LAENG, « Aristote et l'invention du désir », *in Archives de philosophie* 76.3 (2013), p. 441-457.

2.3.1. La nature comme limite

Ici se situe la tension négative entre la production humaine et le devenir de la nature. Cette tension prend souvent la forme de l'expérience des limites des modèles humains de la nature aussi bien que de celles de l'organisation sociale. Au niveau le plus simple et le plus intuitif, il s'agit tout simplement de l'échec d'un projet technique apparemment bien réfléchi mais finalement non conforme aux lois de la physique, soit par erreur *a priori* soit par manque d'entretien ou d'usure *a posteriori*. Les exemples historiques abondent :

- le paquebot Vasa, navire de guerre suédois qui, en 1628, coule lors de son voyage inaugural à Stockholm en raison d'une conception instable et d'une surcharge de canons;
- la catastrophe de la centrale nucléaire de Tchernobyl, en 1986, qui résulte d'une combinaison de défauts techniques dans le réacteur et d'erreurs « humaines » lors d'un test de sécurité;
- la sonde de la NASA Mars Climate Orbiter qui, en 1999, est perdue, car deux équipes utilisent des unités différentes : impériales (livres) et métriques (newtons);
- l'effondrement du pont Morandi le 14 août 2018 à Gênes, en Italie, pour cause de dégradations structurelles graves liées à la corrosion des câbles en béton précontraint et à un entretien insuffisant;
- le village de Blatten englouti par la montagne en 2025.

2.3.2. La nature comme modèle

Mais la relation entre produire humain et génération naturelle peut aussi être conçue comme une modulation positive suivant différents degrés. Au premier degré, une production humaine conforme à la génération naturelle est d'abord une production qui est solide et qui est capable de se maintenir en existence de façon relativement autonome.

À un second degré, il s'agit d'une production consciente, pour ainsi dire, de sa propre usure.¹ Toute machine s'use au même titre que les ressources. L'énergie de toute production est homogène et convertible, mais la production matérialisée est irrémédiablement

1. Voir Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, *La décroissance. Entropie. Écologie. Économie*, trad. par Jacques GRINEVALD et Ivo RENS, Paris : Sang de la Terre, 2008.

hétérogène, ce qui signifie qu'on ne peut jamais recycler entièrement la matière usée. L'épuisement des sols justifie certaines migrations de peuples nomades au même titre que la rareté croissante de certaines ressources pousse à la conquête spatiale. Les productions intègrent-elles avec intelligence cette dimension naturelle inéluctable de l'usure à leur propre structure ou, à l'instar du pneu, s'abandonnent-elles à la dispersion irréversible ?

À un troisième degré, le produire conforme à la génération naturelle débouche sur une production dont la solidité, l'usure et le fonctionnement non seulement n'impliquent pas de contradiction de la génération naturelle mais de plus permettent un fonctionnement organique et harmonieux de l'ensemble. Les productions dites « écologiques » comme l'agriculture biologique ou les énergies renouvelables peuvent être dites « cosmologiques » dans la mesure où elles ne se contentent pas d'exister dans un petit monde doté d'« externalités », comme disent les économistes, mais tâchent de se rendre compatibles avec l'entière du monde naturel.

On peut faire l'hypothèse ici qu'à la limite, la *poiésis* positivement modulée par la génération naturelle libère un objet sans véritable rupture entre le moment de son produire et celui de son utilisation.¹

Les questions qu'ouvre cette situation sont les suivantes.

- Une vue de l'esprit, un concept existe-t-il indépendamment de sa réalisation, de son implémentation ? Autrement dit, le fonctionnalisme est-il une option réaliste ?
- Jusqu'où est-il possible d'adopter un regard écologique et cosmologique lorsqu'on conçoit un produit ? Autrement-dit, comment la limite de l'horizon du concept se détermine-t-elle lorsque celui-ci est amené à être réalisé dans un deuxième temps ?
- À quoi une réalité objective qui ne serait pas un produit pourrait-elle ressembler, concrètement ? Comment concevoir un objet ou une chose sans interrompre sa genèse ?

1. C'est-à-dire un objet non aliéné au sens de Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris : Aubier, 2012, p. 339.

2.4. La génération se plie au produire

Nous sommes ici dans une situation réciproque de la précédente où s'opère un déplacement, une modulation, un convoi de la genèse de la nature dans l'horizon finalisé et objectivé de la volonté humaine. Mais ce convoi d'énergies et de matières ne se limite pas à un transport de la genèse naturelle vers l'agir ; il désigne l'acheminement de la nature dans une réalité objective et utilisable indépendamment de la biographie et des valeurs morales de son auteur.

D'un point de vue matériel ou énergétique, c'est la situation où les forces de la nature sont conduites dans les canaux aménagés par l'être humain. L'image ou l'analogie la plus immédiate pour illustrer cette perspective est peut-être celle des bisses que l'on trouve en Valais, grâce auxquels l'eau des torrents peut être artificiellement acheminée jusque dans les prairies, vignobles et vergers. Il y a là une continuité évidente entre les processus naturels qui conduisent de la génération des glaciers aux usages productifs de l'humain.

Mais le convoi du monde dans des produits ne se contente pas d'en acheminer l'énergie ou la matière : il en achemine aussi la forme ; ainsi la carte géographique ou l'image photographique peuvent-elles être conçues comme autant de produits issus plus ou moins directement de l'information de la nature, par le moyen de différentes médiations symboliques : carte géographique et image photographiques sont alors des « analogues » du monde, comme des traces de ce dernier.

Les activités en bio-ingénierie ainsi qu'en « génie biologique » s'inscrivent dans le même horizon. On peut reprendre ici l'exemple aristotélicien de la production de la santé en l'étendant toutefois bien au-delà de l'expertise médicale, dans le domaine général des techniques de production humaines. Tissus organiques imprimés en 3D, thérapies cellulaires contre le cancer, viande synthétisée et cultivée en laboratoire, production d'énergie à partir d'algues et de bactéries, etc. Ce champ vaste repose notamment sur l'identification des organismes et organes individuels à des mécanismes, telle qu'on la trouve déjà chez Descartes, et il est important de rappeler que l'analogie entre les créations naturelles spontanées et les productions de la technique humaine – on parle aujourd'hui de « biomimétique » ou de « bio-inspiration » – n'a pas toujours été ainsi autorisée et encouragée.¹

1. En guise d'introduction à ce thème passionnant, voir en particulier Jean-Claude HEUDIN, *Les créatures artificielles. Des automates aux mondes virtuels*, Paris : Odile Jacob, 2008.

Mais la situation selon laquelle la nature est escortée, pour ainsi dire, dans un produit, est déjà visible dans des situations de productions « traditionnelles » car nous continuons aujourd’hui de concevoir la matière comme une espèce d’indétermination initiale, de fonds disponible en vue de quelque chose d’autre.¹ Ainsi, les questions suivantes se posent.

- Est-il possible qu’il y ait une production humaine sans une transition préalable d’origine naturelle ? Si oui comment concevoir un tel produire ?
- Réciproquement, à quelles conditions peut-on se donner les moyens d’imaginer un autre destin, pour le devenir naturel, que celui de « finir » dans un produit plus ou moins utile ?
- Y a-t-il, au cœur d’une représentation du monde sans production, une sorte de retour par la porte arrière de la *theoria*, de la contemplation ?

2.5. L’agir contredit par le produire

C’est la situation où l’agir humain se heurte aux limites imposées par ses propres productions et son propre déploiement. Cette situation se manifeste de façon remarquable déjà à l’époque industrielle puis dès la globalisation des grands réseaux (d’information aussi bien que de pièces détachées) et de la télé-modulation des opinions et des usages (propagande, instrumentalisation de la force et de l’attention).

Aujourd’hui, l’informatisation du travail est peut-être le lieu où cette contradiction de l’action par la production est la plus éclatante. Qui n’a pas vécu l’interruption de son activité (parfois suivie d’une mise au chômage technique) uniquement parce que la nécessité d’une authentification bloque l’accès à une ressource, ou alors parce qu’une incompatibilité matérielle ou logicielle imprévue se manifeste, ou – plus trivialement encore –, parce que l’utilisation de l’appareil – pourtant prétendu vecteur de productivité – est rendue impossible à cause d’une « mise à jour ».

Plus retors encore sont tous ces dispositifs – auxquels appartiennent les techniques dites de *nudging* – qui tirent profit de la psychologie pour détourner les mécanismes de l’attention humaine à des fins déterminées, souvent commerciales.² Cette connaissance

1. C’est l’« arraisonnement » tel qu’il « met l’homme en demeure de dévoiler le réel comme fonds dans le mode du “commettre” », que l’on trouve chez Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, trad. par André PRÉAU, Paris : Gallimard, 1958, p. 32.

2. Sur ce sujet, voir notamment Yves CITTON, *Pour une écologie de l’attention*, Paris : Seuil, 2014.

de l'attention est à la fois théorique – issue des sciences cognitives, des neurosciences et de différentes branches de la psychologie – mais aussi purement empirique : à l'heure où les grandes puissances négocient données et métadonnées, toute forme d'action semble pouvoir, par un minutieux travail de récupération des traces qu'elle laisse, être convertie en un produit – une information, en l'occurrence –, dans un processus d'instrumentalisation générale de l'agir par l'économie.

Ces cas particuliers conduisent facilement vers une conception plus générale du problème de la contradiction de la liberté humaine par ses propres productions. C'est l'une des questions inaugurales de la philosophie de la culture de Georg Simmel puis d'Ernst Cassirer : alors que Simmel voit le processus dialectique de contradiction de l'agir par les productions humaines sédimentées comme une véritable « tragédie », Cassirer quant à lui conçoit ce même processus comme un « drame »¹ : pour Simmel, la vie est « sans repos, mais limitée dans le temps » ; elle se confronte à ses propres contenus qui lui apparaissent comme « immuables » ; pour Cassirer aussi, l'esprit en mouvement se heurte à ses propres oeuvres, mais « il ne s'y brise cependant pas » : au contraire, « poussé à un nouvel effort », la vie et l'esprit parviennent à « découvrir des forces nouvelles et inconnues ».

Plus proche de nous, la cybernétique a cherché à rationaliser ces dynamiques en se constituant en science des communications et de la régulation, dans l'être vivant comme dans la machine.² Les formes de la modulation de l'agir sont devenues objets d'une connaissance scientifique. Mais ce fut peut-être au prix de conférer un sens métaphysique aux logiques d'asservissement, au grand dam de ceux qui s'engageaient, aux antipodes, sur la voie politique de leur abolition.

- La cybernétique ratifie-t-elle un échec du politique ou est-elle elle-même un échec épistémologique ?
- Cette contrainte qu'exercent les productions humaines sur la liberté est-elle vraiment inéluctable ? Si oui, alors l'opposition endurée par l'agir face aux produits de la culture humaine est-elle *du même genre* que celle qu'il endure face à la génération naturelle ?

1. Voir respectivement Georg SIMMEL, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine CORNILLE et Pierre IVERNEL, Paris : Payot-Rivages, 1988, p. 179 et Ernst CASSIRER, *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean CARRO et Joël GAUBERT, Paris : Cerf, 1991, p. 219.

2. Norbert WIENER, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. par Ronan LE ROUX, Robert VALLÉE et Nicole VALLÉE-LÉVI, Paris : Seuil, 2014.

- Autrement dit, dans quelle mesure faudrait-il considérer la contradiction de l'action comme la confrontation entre l'individu et une sorte de « naturalisation » ou de sédimentation de l'activité humaine ? Ne parle-t-on pas ici simplement de *l'histoire* ?
- Et, à la lumière des très nombreux dispositifs de capture (capture d'idées, capture de l'attention, capture de mouvements, etc.) auxquels nous sommes confrontés quotidiennement désormais, à quelles conditions l'agir peut-il vraiment rester *in fine* distinct du produire ?

2.6. Le produire comme agir

La dernière situation qui m'intéresse est celle où la production revêt la forme et la fonction de l'agir, c'est-à-dire celle où l'élaboration d'objets séparés se présente comme une fin en soi, sinon comme la fin des fins. L'externalisation de l'intention, paradoxalement, devient but immanent et s'impose ici comme une réponse valide au problème de l'agir libre et régulateur ainsi que, par extension, de la vie bonne. Autrement dit c'est la concrétisation d'un produit autonome qui indique la voie de la réalisation de soi dans le monde. C'est le productivisme de l'*homo faber*.

Nous sommes ici face à tout un ensemble de mythologies et d'idéologies dénoncées par les penseurs et les militants qui soutiennent une décroissance économique.¹ Selon ces croyances, la production devient impératif et dogme. Il s'en suit une crise du sens et de la finalité puisque la forme concrète de ce dogme est un système où c'est le produire lui-même qui occupe la fonction de finalité sacrée et fétichisée. Un signe caractéristique de ce productivisme est une fuite en avant des sciences et des techniques dont on postule qu'elles ne peuvent que progresser de façon inéluctable.

Le productivisme revêt de nombreux aspects remarquables, bien au-delà de l'industrie. Walter Benjamin² a interrogé l'œuvre d'art lorsque cette dernière s'insère dans une logique de re-production. Ivan Illich³ a critiqué la dimension productiviste de l'école telle qu'elle est implémentée dans nos sociétés occidentales. Richard Sennett⁴ a montré

1. Voir Serge LATOUCHE, *La décroissance*, Paris : Presses universitaires de France, 2019.

2. Walter BENJAMIN, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. par Maurice de GANDILLAC et Rainer ROCHLITZ, Paris : Gallimard, 1939, 2000, 2008.

3. Ivan ILLICH, *Une société sans école*, Paris : Seuil, 1971 ; Ivan ILLICH, *La convivialité*, Paris : Seuil, 1973.

4. Richard SENNETT, *Le travail sans qualité*, Paris : Albin Michel, 2000.

en quoi une logique opérationnelle du rendement et de l'efficacité empêchait toute forme de contrôle de la séparation entre vie privée et vie professionnelle, réduisant le travailleur à l'adaptation permanente et sa marge de manœuvre au très court terme.

Retenons simplement que le productivisme ne vise pas seulement à produire (production) ou à augmenter ses capacités productives (productivité) mais à produire le progrès de sa propre production. *Supra* je posais la question de savoir s'il était encore possible de penser un agir sans le réduire au produire, à la production ; ici c'est la question inverse qui émerge :

- quel sens accorder à la production sans l'ériger comme une fin en soi mais en la rendant compatible avec une finalité humaine et cosmologique ?
- Vivons-nous la nécessité d'un retour à l'artisanat ou celle de l'institution d'une technologie écologique et cosmologique ?

Conclusion

Le parcours proposé visait à montrer que le productivisme ne peut être réduit à une problématique économique ou sociologique : il engage des tensions conceptuelles profondes entre génération, agir et produire sans toutefois nécessairement recouvrir l'entier du domaine de problèmes engendrés par la coïncidence de ces trois notions. La notion de « productivisme » n'épuise donc pas la compréhension des conséquences de la rencontre entre la nature, l'agir humain et la production d'objets autonomes.

On peut toutefois se demander si une philosophie admettant le produire, à l'instar de celle que je propose ici, est déjà un productivisme ou non. Autrement dit : la présence du concept de production dans un système de pensée suffit-il pour qualifier ce système de système productiviste ou faut-il plus que cela, comme je l'ai suggéré ?

Enfin, à quoi pourrait bien ressembler une société dépourvue de production et de produits ?

Références

- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN, Paris : Flammarion, 2008.
- BENJAMIN Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. par Maurice de GANDILLAC et Rainer ROCHLITZ, Paris : Gallimard, 1939, 2000, 2008.
- CASSIRER Ernst, *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean CARRO et Joël GAUBERT, Paris : Cerf, 1991.
- CITTON Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris : Seuil, 2014.
- GEORGESCU-ROEGEN Nicholas, *La décroissance. Entropie. Écologie. Économie*, trad. par Jacques GRINEVALD et Ivo RENS, Paris : Sang de la Terre, 2008.
- HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, trad. par André PRÉAU, Paris : Gallimard, 1958, p. 9-48.
- HEUDIN Jean-Claude, *Les créatures artificielles. Des automates aux mondes virtuels*, Paris : Odile Jacob, 2008.
- HOTTOIS Gilbert, « Transhumanisme et posthumanisme : un essai de clarification », in *Archives de philosophie du droit* 59.1 (2017), p. XXX-XXXVII.
- ILLICH Ivan, *La convivialité*, Paris : Seuil, 1973.
- , *Une société sans école*, Paris : Seuil, 1971.
- LATOUCHE Serge, *La décroissance*, Paris : Presses universitaires de France, 2019.
- MARX Karl, *Le Capital*, sous la dir. de Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris : Presses universitaires de France, 1993.
- MONTEILS-LAENG Laetitia, « Aristote et l'invention du désir », in *Archives de philosophie* 76.3 (2013), p. 441-457.
- SENNETT Richard, *Le travail sans qualité*, Paris : Albin Michel, 2000.
- SIMMEL Georg, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine CORNILLE et Pierre IVERNEL, Paris : Payot-Rivages, 1988.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris : Aubier, 2012.
- WIENER Norbert, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. par Ronan LE ROUX, Robert VALLÉE et Nicole VALLÉE-LÉVI, Paris : Seuil, 2014.