Claude Savary

Professeur de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières

(2000)

“L’au-delà de la technique et de son autre”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Claude Savary, “L’au-delà de la technique et de son autre”. Un article
publié dans l'ouvrage sous la direction de Serge Cantin et de Robert Mager,
avec la collaboration de Serge Savary, *L'autre de la technique. Perspectives
multidisciplinaires*, chapitre 9, pp. 221-257. Québec: Les Presses de
l'Université Laval / L'Harmattan, 2000, 340 pp. Collection : Mercure du Nord.
[Autorisation accordée par le professeur Claude Savary le 5 novembre 2004]

M. Savary est enseigne la philosophie à l’Université du Québec à Trois-
Rivières.

Courriels : Claude_Savary@UQTR.CA ou gausav@abacom.com .

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition numérique réalisée le 6 novembre 2004 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

Introduction

1. Explicitation de la thèse principale
2. À la rencontre de ce qui est commun aux deux domaines
3. Reprise de l'essence du propos
4. Notre appréhension de l'au-delà de la technique et de son autre
5. Le privilège accordé aux activités (le désir) plutôt qu’aux formes (le sens)
6. La technique et la construction d’un monde
7. Retour vers l'essentiel

Claude Savary

“ L’au-delà de la technique et de son autre ”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Serge Cantin et de Robert Mager, avec la collaboration de Serge Savary, *L'autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires*, chapitre 9, pp. 221-257. Québec : Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 2000, 340 pp. Collection : Mercure du Nord.

Introduction

Le savant n'étudie pas la nature parce que cela est utile ; il l'étudie parce qu'il y prend plaisir et il y prend plaisir parce qu'elle est belle. Si la nature n'était pas belle, elle ne vaudrait pas la peine d'être connue, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue.

Henri POINCARÉ

[Retour à la table des matières](#)

Le sens de mon propos sera le suivant : on a l'habitude de présumer que ce qui importe ou doit retenir l'attention, c'est le fait d'une opposition entre la technique et l'art - pour nommer « l'autre » de la technique - ou, entre les deux, d'une différence que l'on durcit. Ce que je vais essayer de montrer, c'est qu'il est plus fécond de les rapporter tous deux à une situation commune, situation dans laquelle ils seront mieux compris, et sera aussi mieux comprise la condition humaine.

La posture de ce qu'on nomme aujourd'hui la technique, et ses relations avec les autres dimensions de notre activité mentale, ce sont là des choses dont les configurations ont considérablement varié au cours de l'histoire. On

peut le voir, par exemple, par cette description d'Aristote au premier livre de la *Métaphysique* : « Puis les arts nouveaux se multiplièrent, dirigés, les uns vers les nécessités de la vie, les autres vers son agrément ; or toujours les inventeurs de ces derniers arts ont été considérés comme plus sages que les autres, et cela, parce que leurs sciences ne tendent pas à l'utilité ». (A, I, 981b17) Dans ce texte, deux domaines qui pour nous sont fort distincts, si ce West opposés, la technique et les arts, sont réunis dans la même classe. Car, en effet, il n'y a pas pour les Grecs un équivalent de notre concept d'art ¹. Il est fort probable qu'ils n'avaient pas non plus notre concept de technique. Notre étonnement grandit encore lorsqu'on s'aperçoit qu'Aristote utilise le mot c'est-à-dire technique, pour désigner l'art ².

Dans la manière aristotélicienne de décrire l'activité des agents humains en général, ce qui est distingué, ce n'est pas la technique et l'art, mais l'activité qui produit une oeuvre distincte de l'agent et l'activité « qui n'a d'autre fin que l'action intérieure, *immanente* ³ ». À certains égards, cette dernière distinction, celle d'Aristote, est plus moderne que la première, celle qui oppose ou sépare la technique et l'art. Ce que je nomme « moderne » et « plus moderne » est à entendre de la manière que voici : je suppose qu'est « moderne » ou « plus moderne » une réflexion pour laquelle la technique et l'art - ou la science et l'art - font toutes deux partie de la culture. Je suppose qu'est moins moderne la réflexion qui identifie la culture avec l'art et en exclut - y oppose - la technique et la science.

Pour moi les activités mentales des agents humains seront distribuables en deux sous-classes : une première, celle par laquelle les représentations ou symboles sont constitutifs du *savoir* des agents humains, de leurs relations cognitives à leur environnement physico-pragmatique, c'est-à-dire les symboles qui déterminent la forme et la valeur pratiques des comportements, ceux-ci étant alors considérés exclusivement comme réactions plus ou moins appropriées à l'environnement, et comme moyens plus ou moins puissants de le contrôler (manipuler, modifier); une seconde, celle dans et par laquelle les agents *communiquent entre eux, se comprennent et interagissent*, par et dans laquelle les agents donnent *sens* au monde, à l'existence, à la vie sociale. Dans cette conceptualité je distingue, d'une part, la relation à l'environnement physique, empirique, la constitution d'un monde d'objets - et donc une élaboration de l'objectivité - et, d'autre part, la relation à l'environnement humain, la

¹ Voir Richard WOLLHEIM, *Art and Its Object*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 103-104.

² Si on cherche sous « technique » dans l'*Index rerum* d'un ouvrage sur Aristote, on nous dit « voir Art », comme dans Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1994, 551 p.

³ Je reprends les formulations du traducteur Tricot : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959, p. 31. La distinction faite par Aristote suppose que son auteur a perçu les entités suivantes : des états mentaux, des représentations, des objets dans l'environnement, etc. ; ce sont des notions que reprennent les analyses les plus récentes de l'action et des sujets connexes (un exemple parmi d'autres : Thomas BALDWIN, « Objectivity, Causality, and Agency », dans : Jose Luis Bermúdez, Anthony Marcel et Naomi Eilan [dir.], *The Body and the Self*, Cambridge, The MIT Press, 1995, pp. 107 ss.).

constitution d'un monde de sujets - et donc une élaboration de la subjectivité. Et si ce qui relève de la technique et ce qui relève de l'art se rencontrent et se rejoignent, c'est que les deux cheminement divergents que je distingue, dans l'objectif et dans le subjectif, sont aussi entraînés vers la convergence. On peut reformuler mon propos énoncé au premier paragraphe en disant qu'il est plus fécond - et plus pertinent - de considérer que l'objectivité et la subjectivité sont en composition plutôt qu'en opposition.

Dans ma distinction, comme dans celle d'Aristote, les deux genres d'activités seront donc rapprochés plus que séparés. C'est ce que j'explicitai plus loin. C'est ce qui me permettra de montrer pourquoi la technique et ce qu'on a coutume de présenter comme son autre - disons l'art ou l'éthique - sont deux activités à conjoindre plus qu'à séparer. C'est qu'elles sont toutes deux des médiations dans le couplage de l'agent humain et du monde ; toutes deux renvoient à un motif qui leur est commun et que je désigne par l'expression « au-delà », un « au-delà » qui fait qu'une situation commune les produit.

- 1 -

Explicitation de la thèse principale

[Retour à la table des matières](#)

La thèse que je veux défendre met en évidence ce fait que dans les deux types d'activité, le technique, d'une part, le religieux, d'autre part, se trouve ce qui est présumé être spécifique à *l'homo sapiens sapiens*. Ce n'est en effet que dans cette espèce que se sont élaborées les techniques et les religions. Ce qui apparaît alors remarquable, c'est que ces deux univers illustrent la capacité et la compulsion nécessaires pour construire ou faire des mondes : un monde d'objets, à partir d'une nature prise selon ses aspects figuraux (séparable en fragments), et un monde de sujets, à partir de la même nature, prise selon ses aspects de fond (comme recelant des pouvoirs, des puissances) et prise comme totalité (plutôt que séparable en fragments).

Ce que je nomme ici « nature » est un concept limite, un référent ultime pour la pensée qui cherche à circonscrire les activités symboliques des agents humains. C'est en relation avec ce référent ultime que toutes les activités symboliques des agents humains sont des constructions ou médiations. Ce qui est primitif comme concept dans cette analyse, c'est le couplage de l'homme et du monde - ou de la nature -. C'est une autre manière de dire que ce que nous

éprouvons en tant qu'agents humains, ce n'est pas une adhérence au monde : il ne serait pas alors question de couplage mais de fusion. Une adhérence, une fusion, supposerait une coïncidence, un système en équilibre, et donc un système arrêté ; il y aurait dans ce cas indistinction, et une situation qui est antérieure à l'émergence de l'objectivité et de la subjectivité, ou de l'*homo sapiens sapiens*.

Pour compléter la description de cette situation, il est utile d'ajouter que le couplage de l'agent humain et du monde - le couplage dont nous avons l'expérience, qui est notre expérience - comporte un problème, un double problème. Un premier problème quant à la survie dans l'environnement, problème qui est résolu - toujours incomplètement - par la fabrication ou la transformation d'objets. Cette opération suppose la capacité de percevoir, de repérer, d'isoler, d'abstraire des états de choses, la fragmentation de la nature, et de créer des objets nouveaux, qui sont produits - des artefacts -, qui ne sont pas naturels, ne font pas partie du monde - du monde donné -, et par lesquels s'élabore un monde construit. Et un second problème en ce que la nature toute entière, comme totalité, était une énigme quant à son sens, problème qui est résolu, encore partiellement, par la fabrication ou l'invention de sujets. Cette opération suppose la capacité d'isoler, de repérer, d'abstraire des pouvoirs ou puissances, applicables à la totalité de la nature, de les fixer sur des « sujets, réels ou imaginaires, divinités ou prêtres ⁴ » ou encore sur des rois, pharaons ou empereurs. Cela ne fait pas non plus partie du monde donné : ce sont des produits au moyen desquels s'élabore un autre monde construit, un monde subjectif dans ce cas. Nous construisons donc un monde d'objets, de choses, dans la technologie - et dans la science qui en est la continuation et l'auxiliaire - et c'est notre monde objectif ; et nous construisons un monde de sujets - dans la religion, l'éthique et l'art - et c'est notre monde subjectif. Mais - et c'est ce qui fera que l'objectivité et la subjectivité seront en composition - il y a permutation entre le monde subjectif et le monde objectif. C'est ainsi, comme on le verra, que les choses ou objets techniques auront des traits propres à la subjectivité et que des événements subjectifs seront déterminés par des propriétés relevant de l'objectivité.

Qu'on décrive la « nature » - ou le monde - comme une réalité prise « selon ses aspects figuratifs », et prise « selon ses aspects de fond » (selon les expressions de Simondon), ou qu'on la décrive comme un référent ultime en relation avec lequel toutes les activités symboliques des agents humains sont des constructions ou médiations, ou qu'on avance l'idée d'une évolution du couplage de l'évolution de l'agent humain et du monde, dans toutes ces descriptions on suppose que la nature est un potentiel. Alors l'élaboration continue du monde des objets techniques et des technologies ainsi que l'élaboration continue du monde de la subjectivité (dans les mythes, l'art, les religions, les philosophies) sont des événements – des genèses - qui dépendent

⁴ Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1969 [1958], p. 173. Ici et ailleurs dans mon texte, je reprends la dichotomie primitive, chez Simondon, du technique et du religieux et, comme lui, je considère que le religieux est ce qui caractérise adéquatement le pôle de la subjectivité.

de ce potentiel. J'ai là, pour la notion de nature, une reprise de l'idée grecque de [mot grec] ou d'[mot grec] (l'Infini, l'Indéterminé d'Anaximandre). ⁵

On pourra aussi, pour comprendre mon propos et, éventuellement, pour argumenter en sa faveur, considérer que l'entreprise kantienne, interprétée notamment par Eric Weil, se présente comme une unification des deux cheminements ou univers, je dirais, pour ma part, comme un effort pour les rapporter à un unique potentiel. La première *Critique*, la *Critique de la raison pure*, part du fait de la science, la seconde *Critique*, la *Critique de la raison pratique*, part du fait de la loi morale. Par là se constituent deux domaines, et deux domaines séparés et incompatibles, et donc un fossé infranchissable ⁶. À ce stade, la pensée kantienne affirme qu'il y a un abîme entre, d'une part, un monde de régularités mécaniques et les concepts de la raison et, d'autre part, un monde de liberté, d'obligation et de responsabilité, et de valeur morale; donc entre un monde désenchanté, inhumain, de la science et de la technique, et un monde humain de la morale et de la religion ⁷. Or l'interprétation d'Eric Weil suggère qu'ensuite, la rédaction de la troisième *Critique*, la *Critique de la faculté de juger*, ouvrage dont le sujet est l'esthétique, part d'un autre fait dont la nécessité et l'évidence découlent des deux premières critiques, à savoir « le rapport entre homme et nature empirique » ou l'« adéquation entre l'homme et le monde » qui suppose une « faculté » qui « se trouve en rapport avec ce qu'il y a de plus immédiat en l'homme, le sentiment du plaisir et du déplaisir, sentiment le plus purement subjectif, le moins objectivant, et qui n'apporte même rien à la constitution de l'objet ⁸ ».

⁵ Je présume que pour un présocratique ce potentiel (ou cette puissance) est aussi bien présent dans la nature comme source des objets que dans la nature comme source des sujets. On peut faire état de la présence de cette notion dans des écrits plus récents : lorsque Kant, dans sa *Critique du jugement esthétique*, décrit le génie ou l'activité créatrice, il l'attribue à la « nature » : « le talent, dira-t-il, la faculté innée de production de l'artiste appartient à la nature » (§ 46) ; pour Kant, le génie ne peut « lui-même indiquer scientifiquement comment il réalise son oeuvre, mais [...] il donne en tant que nature la règle » (Ibid.).

⁶ On a là l'interprétation la plus habituelle du kantisme : voir E. GELLNER, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 184-188 et Ch. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 530-531.

⁷ On dira aussi entre la forme et le contenu, entre un monde extérieur et un monde de la loi intérieure, comme s'il y avait deux ordres de causalité en conflit. Kant voyait en cela un très sérieux problème.

⁸ Voyez Éric WEIL, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, pp. 62-69.

- 2 -

À la rencontre de ce qui est commun aux deux domaines

[Retour à la table des matières](#)

Mon propos peut être poursuivi en rappelant que chez Kant la raison pure - ou la science - et la raison pratique - ou la morale - constituent des domaines que - je le suppose - il comprend comme des structures stables alors que l'esthétique n'est pas pour lui un domaine mais un « passage » entre les deux. Et c'est par cela que peut s'accomplir l'unité recherchée entre les deux domaines, entre les deux mondes. Or, dans ce que je soumetts, ces deux mondes sont ceux de la technique et de son autre accoutumé ; leur au-delà sera (comment, c'est à préciser) l'esthétique, mais pas à comprendre comme un domaine constitué d'objets (les oeuvres d'art) ⁹ ou de règles.

En outre, dans les descriptions que je fais, la technique et la science sont solidaires. Je saisis donc la science en privilégiant son orientation pratique, ses applications. Mais - et c'est par cela que les deux domaines pourront être ramenés à la situation commune sur laquelle je veux attirer l'attention - avant les applications de la science, il y a un ensemble d'opérations mentales internes qui concernent l'affinement de la perception, le désir de comprendre, la curiosité, la recherche de nouvelles manières de voir le monde, de nouvelles idées ou de nouveaux faits, et la découverte. Le résultat de ces opérations (toujours avant l'application) et plus encore la procédure (les opérations elles-mêmes) et également ce qui met en mouvement les opérations, ce sont des structures ou des événements communs à l'art et à la science. Résumé rapidement : à l'origine de la recherche scientifique et de l'œuvre d'art on trouve la même motivation et, dans le cheminement, les mêmes événements mentaux. Là-dessus, les réflexions parallèles abondent. J'en rapporte une : La *pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss ¹⁰ est un ensemble de variations sur le thème de l'ordre ou de l'arrangement ; on y voit que c'est toujours ce thème qui est repris dans la magie primitive, la science, l'art, le bricolage. Ce que Lévi-Strauss note à cet égard (p. 21), c'est que l'anthropologie montre que « l'exigence d'organisation est un besoin commun à l'art et à la science ». Il cite un anthropologue disant que « la taxinomie, qui est la mise en ordre par excellence, possède une éminente valeur esthétique ». Lui-même suppose que « l'exigence d'organisation est un besoin » et puis que le « sens esthétique »

⁹ Les oeuvres d'art, dans mon propos, appartiennent à un domaine, celui du sujet, du religieux.

¹⁰ Paris, Plon, 1962.

ouvrirait « la voie à la taxinomie ». J'interprète que le sens esthétique ne serait pour lui qu'un préambule à une organisation plus forte - ou plus achevée ? - qui serait le fait de la pensée conceptuelle et que, s'il se sert du terme « besoin », c'est que, pour lui, l'exigence d'ordre dépend d'une fonction utilitaire. Mais ce West pas le cas car il est présumé être « une exigence d'organisation » et être commun « à l'art et à la science ». On doit supposer qu'il règne aussi bien sur la technique que sur les oeuvres de l'art. C'est de ce « besoin » qu'il est question lorsque l'anthropologue rapporte qu'un « penseur indigène » dit : « Chaque chose sacrée doit être à sa place ». Et voici son commentaire : « On pourrait même dire que c'est cela qui la rend sacrée, puisqu'en la supprimant, fût-ce par la pensée, l'ordre entier de l'univers se trouverait détruit » (p. 17). Nous voilà en présence d'un sacré qui est appréhendé dans toute organisation ou arrangement - que ce soit un objet technique, une oeuvre d'art ou une théorie scientifique - qui est produite - ou trouvée ? recrée ? - par des agents humains. Or quand on dit d'un besoin qu'on relie à un objet, qu'il relève d'une « exigence d'organisation », qu'il a pour fonction de réaliser ce qui est « sacré » ou qu'il concerne « l'ordre entier de l'univers », on lui accorde une plus grande portée que lorsqu'on le caractérise par une fonction utilitaire ou pratique. Il y a là, pour un agent, plus qu'un savoir qui s'épuiserait comme un ensemble de relations cognitives - et seulement cognitives - à son environnement physico-pragmatique - dans des comportements qui seraient des réactions plus ou moins appropriées à l'environnement - et comme un ensemble de moyens plus ou moins puissants de le contrôler, qui s'épuiserait donc dans la satisfaction des « nécessités de la vie ». Il y a quelque chose de plus. Comment le décrire ? A ce qu'il semble à première vue, cela peut être décrit en considérant qu'en plus d'être utile et efficace, un objet est - doit être - agréable et beau. Mais une telle considération est superficielle et je préfère me dire dès maintenant qu'être simultanément utile et beau cela peut dépendre d'une seule et même propriété, ou d'une unique exigence de notre cerveau, de notre esprit.

Je distinguais plus haut deux sous-classes de représentations. Il y a d'abord celles qui sont constitutives du savoir (au sens fort de « *knowledge* ») des agents, de leurs relations cognitives à leur environnement. Ces représentations, que je nomme parfois « *objets épistémiques* », peuvent être des théories, des concepts, aussi des choses - comme un thermomètre représente. La deuxième sous-classe que je nomme « *objets sémiotiques* », ce sont des représentations au moyen desquelles les agents communiquent entre eux, se comprennent, interagissent, donnent *sens* au monde, à l'existence, à la vie sociale. On peut alors se demander si ce fait que les objets techniques (ces choses que l'on fabrique : une table, un stylo, nos repas, nos habitations) soient beaux, agréables et plaisants, en plus d'être pratiques ou utiles ou efficaces, on peut se demander quel rapport cela peut avoir avec la vie sociale, la communication, nos interactions. En d'autres mots, quelles sont les relations entre l'épistémique et le sémiotique ou, mieux encore, à quelle motivation commune renvoient les deux ordres de représentations, les deux domaines. Bien que ça puisse avoir un rapport avec la vie sociale - thème en évidence dans ma définition des objets sémiotiques -, je suppose que ce qui peut

expliquer plus à fond la connexion entre l'utile et l'agréable se trouve ailleurs. Mais où ? Un archéologue, un préhistorien, estime que la « clef de l'homme n'est pas dans sa besogne ni dans sa logique, mais dans la jouissance et le jeu, l'amour de la beauté, l'amour de la lumière », et il dit aussi qu'« on ne comprend pas pourquoi ils -les anthropiens anciens - se donnaient tant de mal à tailler de beaux outils alors que la plupart du temps un bon éclat tiré d'un caillou permet d'avoir un tranchant qui ne vous coupe pas la main mais débite fort bien ce que l'on veut tailler ¹¹ ». Ce qui pourrait d'abord se comprendre comme ayant rapport à la vie sociale peut être déporté vers ce que j'ai appelé le « sens » dans la description des *objets sémiotiques*. À ce qu'il semble, le « sacré » se trouve du côté du superflu (inutile), de la liberté peut-être, c'est-à-dire de la production non pas tellement d'objets - qu'ils soient techniques ou esthétiques - mais de sens, de formes, du développement de formes nouvelles. C'est ce que Bachelard disait de l'esprit, qu'il doit « retrouver la jeunesse de la forme, la vigueur ou plutôt l'allégresse de la causalité formelle », dans un ouvrage écrit pour, dit-il, « dessiner cette ligne de force qui représente l'effort esthétique de la vie ». C'est cette « ligne de force » qui m'intéresse ; dans son analyse, Bachelard reconnaît deux principes, ceux de « la coordination interne des formes et du chatoiement incoordonné des parures » avec lesquels « la poésie est ainsi le facteur dominant de l'évolution ¹² ». Une forme est dans ce contexte bachelardien un être actif qui agresse et transforme et non ce qui achève ou complète. Il est fort probable, on y reviendra, que ce soit cela qui est communiqué dans le film *Limelight*; à la pauvre fille qu'il a recueillie et qui lui dit que la vie n'a aucun sens, Chaplin rétorque que « la vie est un désir et non un sens », autre version d'une formulation savante de Bachelard selon laquelle « l'homme est une création du désir, non pas une création du besoin ¹³ ». Partant du sens, je vais donc vers le besoin.

¹¹ Voyez André LEROI-GOURHAN, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1982, p. 9 de la préface de Claude-Henri Rocquet et p. 172.

¹² Cf Gaston BACHELARD, *Lautréamont*, Paris, Librairie José Corti, 1956, pp. 142-156.

¹³ Chaplin est cité dans Jean HAMBURGER, *La raison et la passion. Réflexions sur les limites de la connaissance*, Paris, Seuil, 1984, p. 163 ; pour Bachelard, voir *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1938, p. 71.

- 3 -

Reprise de l'essence du propos

Ce qu'on nous a accoutumés à comprendre par « la technique », c'est le monde construit d'objets décrit au début de ma remarque. Ce qu'on présume être l'autre de « la technique » est ordinairement recherché dans le monde subjectif évoqué au même endroit. Ce que je propose, c'est que ce sont là deux modes de construction de mondes engendrés à partir d'une situation unique et c'est cette situation, ou un pôle de la relation, que j'appelle « Eau-delà de la technique et de son autre ». Bien sûr, mes propos seront significatifs dans la mesure où la relation entre la technique et son au-delà est plus éclairante ou féconde pour la pensée que le contraste entre la technique et son autre.

- 4 -

Notre appréhension de l'au-delà de la technique et de son autre

[Retour à la table des matières](#)

Il y a deux mondes construits : celui qui est constitué d'objets épistémiques et celui qui est constitué d'objets sémiotiques. je rappelle que les objets épistémiques sont les représentations ou symboles que j'ai décrits plus haut comme étant constitutifs des relations cognitives à l'environnement physico-pragmatique et que les objets sémiotiques sont les représentations ou symboles que j'ai décrits comme étant ceux par lesquels les agents communiquent entre eux et donnent sens. J'assimile les objets techniques - les artefacts ou choses techniques - aux représentations que j'ai appelées objets épistémiques parce que ces artefacts ou choses résultent d'un travail de la perception et de l'intellect et qu'à ce titre, ce sont des représentations concrétisées ; mais cela est aussi vrai des objets esthétiques : dans les deux cas, une forme produite par un travail de l'esprit est appliquée à la matière. C'est le même esprit qui est en cause dans les deux opérations ; c'est donc cet esprit qui est le corrélatif de l'au-delà, autant de la technique que de l'autre de la technique.

Je fais aussi une distinction entre un monde naturel construit et un monde humain construit et je présume que le second n'apparaît qu'après - plus tardivement que - le premier. Le monde naturel que je qualifie de construit est un monde « objectif » ; c'est la nature comme objets théorisés et manipulés ; il est donc détaché d'un monde naturel « donné », c'est-à-dire d'un monde naturel que je qualifie de contemplé ou de sujet d'un culte. Ce monde naturel construit résulte de la technique comme élaboration relative au monde naturel donné. À l'origine, le monde humain - le monde subjectif -, quant à lui, demeure « enveloppé dans la réticulation magique primitive » (Simondon, p. 214), c'est-à-dire que prévaut pour cette situation, pour le monde humain, une adhérence au monde qui ne comporte pas, pour l'agent humain et son monde humain, de distinction entre l'objectif et le subjectif, et qui ne comporte pas non plus, pour l'expérience de la nature faite par l'agent humain, de distinction entre le figural - une nature fragmentée en objets - et les qualités de fond - les pouvoirs, les puissances -.

Ce dernier point peut s'illustrer par ce qu'on dit de l'action du sorcier dans la situation primitive. La signification de la danse du sorcier relativement à la pluie, ce n'est pas que par son action il veut faire pleuvoir. Cela supposerait qu'il agirait sur la nature comme une cause pour produire un effet, et cela impliquerait que la nature soit perçue comme un objet sur lequel il peut produire un impact physique. Ce qui est présumé, c'est que le sorcier n'agit pas pour produire un effet, par une sorte de relation mécanique, mais que son action est le signe d'une coopération et sympathie entre l'humain et le naturel : son action sera dite affective, expressive et symbolique, et on ne dira même pas qu'il imite la pluie mais qu'il est la pluie ¹⁴. Cette description illustre une indistinction entre l'humain et la nature : en d'autres mots il n'y a pas encore de sujet et d'objet, ces deux concepts et ce qu'ils dénotent étant par ailleurs interdépendants. La description illustre également qu'il ne peut y avoir alors un monde naturel construit ou une manipulation du monde naturel donné.

L'illustration qui vient maintenant concerne une caractéristique de la situation primitive aussi nommée « réticulation magique primitive », à savoir l'indistinction entre le figural et le fond. Je l'extrais de *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss (p. 38). Cet exemple illustre plusieurs dimensions : 1) une indistinction entre l'humain et le naturel ; 2) la posture d'un objet technique ; 3) la posture d'un objet esthétique ; 4) une espèce de fusion ou indistinction entre le technique et l'esthétique, car en fait, ici, les deux fonctions ou propriétés sont fédérées. L'anthropologue décrit donc une massue, la massue « tlingit » :

¹⁴ Voyez G. E. R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 2-3 et F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York, Harper & Brothers, 1957, p. 76. Aussi Claude Lévi-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », ch. X d'*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 205-227. Voir aussi les analyses de John SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 141-143

L'artiste, qui l'a sculptée en forme de monstre marin, a souhaité que le corps de l'ustensile se confonde avec le corps de l'animal, le manche avec la queue, et que les proportions anatomiques, prêtées à une créature fabuleuse, soient telles que l'objet puisse être l'animal cruel, tuant d'impuissantes victimes, en même temps qu'une arme de pêche bien équilibrée qu'un homme manie avec aisance, et dont il obtient des résultats efficaces. Tout paraît donc structurai dans cet ustensile, qui est aussi une merveilleuse oeuvre d'art : aussi bien son symbolisme mythique que sa fonction pratique.

Nous avons, pour l'objet lui-même, une indistinction ou fusion entre du naturel¹⁵ et du technique. Le naturel est présent dans « le corps de l'animal », dans « la créature fabuleuse », et avec ce naturel se confond « le corps de l'ustensile », donc le technique. S'il peut être soutenu qu'il y a par ailleurs indistinction entre l'humain et le naturel, c'est que cet objet, qui fait partie du monde humain, est identifié à ce qui est dans la nature, notamment dans la phrase énonçant « que l'objet puisse être l'animal cruel » ; comme dans le cas du sorcier et de la pluie, la description ne dit pas que l'objet imite la créature fabuleuse mais qu'elle *est* cette créature.

L'idée selon laquelle un monde humain construit apparaît après un monde naturel construit signifie donc que les opérations techniques furent d'abord appliquées au monde naturel. Le sens de cette thèse c'est que le technique se caractérise - première étape - par la production de médiations entre les agents humains et le monde, et c'est en cela que réside une construction ; simultanément est réalisée une transformation du monde naturel. C'est aussi par cette opération que s'inaugure une distance entre les agents humains et le monde naturel donné, et que celui-ci devient progressivement objectif et fragmenté. Une telle situation est postérieure à celle que je décrivais au moyen de l'exemple du sorcier et au moyen de l'exemple de la massue « tlingit ». En fait l'apparition de la technique est contemporaine d'un effondrement de l'adhérence au monde. Le monde humain, quant à lui, pendant cette phase où s'élabore un monde objectif du côté de la nature, se développe sous le signe de la subjectivité. Il se peut que l'opposition accoutumée que l'on trouve entre la technique et son autre dérive de cette situation : le technique étant l'objectif ou l'« extérieur » alors que son autre est le subjectif ou l'« intérieur ». Mais ce que je conteste c'est l'espèce de privilège ou de distinction accordée à *cette* subjectivité ou intériorité. Ou mieux encore : il y a une subjectivité - des opérations de l'esprit - que je privilégie et c'est celle qui est aussi bien à l'origine de l'objet technique et de la pensée scientifique que de l'oeuvre d'art et de l'acte religieux. C'est dans cette subjectivité et sa relation au monde que je place mon au-delà de la technique et de son autre. Il y a une relation au monde car la créativité et l'ingéniosité, que ce soit dans l'art ou là science, ne peuvent se comprendre uniquement à partir d'une considération de l'esprit ou de la subjectivité. À ce pôle il faut en ajouter un autre qui se trouve à être le monde. Ce monde n'est pas donné mais à construire, à édifier, et comme s'il fallait refaire un monde¹⁶.

¹⁵ « Naturel » ici ne signifie pas le monde physique mais justement le monde comme fond, celui des puissances et pouvoirs.

¹⁶ La compréhension de mon propos suppose que l'on développe les conséquences de cette idée de Simondon : « L'art [...] reconstitue un univers » (*Du mode d'existence des objets*

En plus de ne pas durcir une différence entre la technique et l'art, ou la science et la religion, je les rapporte donc à une situation commune aux deux. je me représente cette situation comme, entre autres choses, une construction de deux 7 mondes ¹⁷.

- 5 -

Le privilège accordé aux activités (le désir) plutôt qu’aux formes (le sens)

[Retour à la table des matières](#)

Pour tout, dans la présentation qui est faite de la thèse ici soutenue, on privilégie constamment *l'activité* plutôt que la forme de la chose, que la forme de l'artefact ou de l'œuvre produite par l'activité. C'est notamment ce que l'on trouve dans la distinction kantienne entre les domaines et le passage : les domaines seront constitués de formes alors que le passage sera l'activité ¹⁸.

La technique et l'art sont unifiés, si on les replace dans le système formé par le monde et l'esprit. Cette unité, difficile à décrire, se voit particulièrement dans l'analyse fine des traits de l'art et de la science. L'activité qu'on y trouve est un de ces traits : la symbolisation dans la science et dans l'art est ainsi facteur d'unité dans la philosophie de Nelson Goodman. Dans cette philosophie, ce qui importe pour les systèmes de symboles ce sont leurs effets sur la perception, en termes de perspicacité et de pénétration (« insight »). Dans une construction de mondes, dans la production de ce que j'ai appelé des médiations, la science et l'art se rencontrent comme activités créatrices, les mondes sont des produits de l'activité scientifique et de l'activité artistique ; et dans les deux systèmes de symboles ce qui est énoncé peut aussi bien être dit créé que découvert ; quant à la vérité elle sera reprise dans un contexte où

techniques, p. 193) et cette autre idée selon laquelle le projet technique n'est pas réductible à la production d'outils et à l'utilité pure et simple mais qu'il construit un univers et un univers humain.

¹⁷ En fait il n'y en a qu'un (il y a unification des deux) et nous le savons, mais nous ne parvenons que difficilement à le penser. Cela suppose que l'on puisse montrer qu'il y a de quelque manière unité du sémiotique et de l'épistémique, à tout le moins des points de rencontre entre les deux.

¹⁸ Cela, je le déduis de ce que je trouve chez Ch. Taylor (*Hegel*, pp. 530-531) à propos de la forme et du contenu chez Kant et sur le fait que la Troisième Critique, contrairement aux deux premières, n'a pas pour objets des formes universelles (abstraites) mais des particuliers (concrets).

importeront plutôt la cohérence, la non-contradiction, la simplicité, la portée. Le fait est qu'en tout ceci l'intérêt pour un sujet connaissant ou une pensée pure, et pour un monde empirique qui serait « là » et auquel nous aurions accès, est remplacé par l'examen du réseau complexe des relations entre les systèmes de symboles et une réalité en construction ¹⁹.

Dans mon propos l'accent est mis sur deux traits ou propriétés de la situation. Premièrement, sur *l'activité* de l'agent humain. Son activité plutôt que les formes des produits ou construits qui résultent de son activité, formes des produits et construits qui finalement sont les structures culturelles. Deuxièmement, l'agent est considéré selon ses opérations empiriques, c'est-à-dire dans la mesure où son activité a des effets sur la perception, sur *l'expérience sensible du monde*. Cela qui est impliqué dans les deux propriétés que j'ai mentionnées. Accorder la priorité à l'activité, c'est privilégier, dans l'ordre du mental, la vie ou le vivant plutôt que le « psychique » ; le « psychique » ou la pensée est ici ce qui écarte et éloigne de l'affectivité directe de l'individu, cette affectivité directe étant à définir par sa relation à la créativité, à la nouveauté, à une discontinuité dans la continuité.

Lorsqu'on demandait à Socrate de dire d'où lui venaient les idées qu'il énonçait il répondait que c'était son démon ; il y avait là un aveu d'ignorance. Mais je note qu'il ne disait pas « le démon » ou « un démon » mais « mon démon ». Des théoriciens des sciences cognitives en arrivent à des conceptions semblables. Et ce que je vais en rapporter, commenter et développer illustrera quelques aspects de la situation que je décris dans mon propos principal. Un thème qui paraît quelquefois crucial pour les sciences cognitives c'est le passage du physique au symbolique. Pour décrire ce passage on fait appel à des transducteurs, à des dispositifs qui sont liés à des stimuli de l'environnement (c'est leur « input »). Il importe au plus haut point que le fonctionnement de ces dispositifs soit entièrement indépendant du symbolique déjà existant pour l'agent, symbolique que de tels dispositifs ont par ailleurs déjà servi à produire. Autrement dit, à un niveau, le contact de l'organisme avec son environnement doit être *complètement détaché* de ses processus cognitifs. Si ce n'est pas le cas, on peut dire qu'à toutes fins utiles l'organisme en reste à sa symbolique ou cognition déjà acquise, - et c'est là ce que j'ai appelé son « psychisme » -. Du point de vue où je me place ici je dirais qu'il ne peut plus être actif C'est qu'il y a, pour les organismes, deux manières d'être reliés à l'environnement. La première manière, c'est en investiguant et en sondant ; cette manière suppose des ressources déjà acquises et elle appartient au registre du « test ». La deuxième manière, c'est en se permettant d'être informés (« *by allowing themselves to be informed* » chez Pylyshyn), et cela suppose la disposition selon laquelle ces états peuvent être bon gré mal gré

¹⁹ Comme dans Nelson GOODMAN, *Languages of Art*, Hackett Publishing Company; 1976, P. 32-33; *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, 1985, pp. 7, 19, 21-22 ; *Problems and Projects*, The Bobbs-Merrill Company, 1972, p. 83, 110 ss. Une telle perspective est aujourd'hui très répandue en philosophie : voir, par exemple, Gemma CORRADI FIUMARA, *The Symbolic Function. Psychoanalysis and the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1992, notamment pp. 1-4.

changés par l'environnement, et cela appartient au registre de la coupure (« *interrupt* »), de celui où l'organisme est « actionné » par des événements de l'environnement (il est alors, chez Pylyshyn, dit « *interrupt-, or data-driven* »). Les transducteurs; sont les dispositifs qui sont « *interrupt- or data-driven* ». C'est grâce à eux que peuvent être générés de nouvelles structures symboliques - de nouvelles idées ou formes -, et le théoricien cognitiviste nous indique qu'on les appelle des *démons*! Les dispositifs par lesquels se font les tests renvoient, on l'a dit, à des structures symboliques qui sont déjà là, et s'il n'y avait qu'eux il y aurait peu de possibilités pour qu'un système interprétant ou perceuteur (l'agent humain étant, me semble-t-il, pour le moment le seul tel système connu) en arrive à des surprises ou découvertes. Par contre, s'il n'y avait que des démons, l'organisme demeurerait « *stimulus-bound* ». Ce qui importe, ainsi que l'avait noté Simondon, c'est de rapporter l'activité cognitive à l'individu, à la vie individuelle, qui doit être à la fois différenciation et intégration. L'intégration serait de la pure répétition ou itération, comme ce qui chez Pylyshyn appartient au registre du « test », par lequel l'organisme en reste à sa symbolique ou cognition déjà acquise. L'individu est alors dépendant d'un choix ou d'une information antérieure et on en infère que c'est alors ce « choix qui est choisi, plus que l'objet du choix » (Simondon) ; un agent, un individu est alors dans un « cycle fermé ». Mais si le choix, plutôt que d'être cette réactivité qui est le choix d'un choix, est choix de l'objet, il y a différenciation, l'activité devient une énergie à différencier et ce choix d'objet institue une temporalité discontinue, un dynamisme. On voit bien que si l'intégration est à rapprocher du registre du test, la différenciation est à rapprocher de ce qui chez Pylyshyn. est « *interrupt- or data-driven* »²⁰. La situation dans laquelle l'agent est dans le registre du test correspond parfaitement à ce que Simondon appelle « l'état d'esthétisme » et dont je vais reparler.

Faire ou refaire un monde, que cela soit dans notre relation à l'environnement physico-pragmatique - la nature comme réalité physique - ou que cela soit dans notre univers subjectif, c'est toujours une opération esthétique. Cela je l'exprime ici en rapportant en même temps de quelle manière Gilbert Simondon associait le technique et le religieux, ce dernier point étant par ailleurs mon propos principal :

L'impression esthétique n'est pas relative à une oeuvre artificielle elle signale, dans l'exercice d'un mode de pensée postérieure au dédoublement, une perfection de l'achèvement qui rend l'ensemble d'actes de pensée capable de dépasser les limites de son domaine pour évoquer l'achèvement de la pensée en d'autres domaines ; une oeuvre technique assez parfaite pour équivaloir à un acte religieux, une oeuvre religieuse assez parfaite pour avoir la force organisatrice et opérante d'une activité technique donnent le sentiment de la perfection²¹.

²⁰ Zenon W. PYLYSHYN, *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press (A Bradford Book), 1986, le ch. 6 : « The Bridge from Physical to Symbolic ; Transduction ». Le texte de Gilbert Simondon auquel je renvoie est ici *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 151-156.

²¹ *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 180.

Ainsi, il y a dans la technique une présence de son contraire, à savoir de la pensée religieuse, apportant au technique le sens d'une certaine perfection, la beauté technique ; il existe dans la pensée religieuse un désir d'étendre sa médiation au domaine technique, et la pensée religieuse, en même temps qu'elle défend ses normes contre la pénétration de celles de la pensée technique, tend vers une certaine technicité, vers une régularité définie, vers des formes qui l'esthétisent comme la beauté technique esthétise la technicité : il y a une beauté religieuse qui représente, à l'intérieur de la pensée religieuse, la recherche d'une force complémentaire visant à retrouver l'unité magique rompue, comme il y a dans la pensée technique une recherche de la beauté par laquelle l'objet technique devient prestigieux ; le prêtre tend à être artiste comme l'objet technique tend à être objet d'art : les deux médiateurs s'esthétisent pour trouver leur équilibre conforme à l'unité magique ²².

J'ai cité assez longuement parce que je trouve dans cette description des points essentiels de la thèse que je veux exposer. Ce que l'on énonce là c'est qu'il y a une « impression esthétique » - à distinguer, j'y reviendrai tout à l'heure, de « l'état d'esthétisme » - qui est commune au technique et au religieux, et il est alors signalé que dans les deux activités est recherchée une fin commune, et que pour les deux s'applique le concept de « perfection ». Et pour les deux cette perfection est descriptible au moyen des notions de « magique », de « réticulation » - qui n'apparaît pas dans ce que j'ai cité - et d'« unité ²³ ». Ce dernier descripteur est important. Sa portée apparaît si on l'éclaire selon l'idée qu'il s'agit toujours, au fond, de retrouver, ou, plutôt, de rechercher une structure originelle. Cette idée d'unité traverse l'histoire entière de la philosophie. D'une manière plus concrète et plus parlante que l'idée d'être, elle fait savoir ce qu'on entend par ce qu'est le fait d'exister. D'une manière assez frappante, dans une explication de la conceptualité de la philosophie grecque qui est explicitée dans le néoplatonisme, « l'Unité » est dite être le « principe premier des choses ²⁴ », ce qui fait qu'un être se réalise, qu'il y a ontogenèse, individuation qui se poursuit, ce qui n'est pas le cas s'il n'y a qu'intégration, cercle fermé, choix du choix.

Cette unité, cette perfection, cette médiation, ainsi que les autres caractères communs au technique et au religieux, un platonicien les trouverait réalisés dans un marteau, par exemple, dans son rapport adéquat, selon sa fonction, à son environnement physico-pragmatique, et dans sa relation harmonieuse à l'organisme qui s'en sert. En fait un tel ensemble suppose une multitude de mesures et de calculs et d'innombrables arrangements. Un tel ensemble est plein de nombres, et de quelque manière déterminé par le nombre. C'est ce que l'on trouve dans cette description de Paul Valéry :

il me semble parfois qu'une impression de beauté naît de l'exactitude et qu'une sorte de volupté est engendrée par la conformité presque miraculeuse d'un objet avec la

²² Ibid., pp. 196-197.

²³ Cette idée d'unité est impliquée dans l'unification des « domaines », dans la notion de « force organisatrice », dans la « recherche de l'unité magique rompue ».

²⁴ Ch. WERNER, *La philosophie grecque*, Paris, Payot, 1962, p. 206 ; ce qui pour moi est frappant se trouve dans ces explications de Werner, par exemple, « qu'une maison, un vaisseau sont constitués par l'unité qui rassemble leur parties, et que « les corps des plantes et des animaux [...] aussitôt qu'ils sont divisés en plusieurs parties, [...] cessent d'exister ». « Partout, c'est l'unité qui produit l'existence réelle ».

fonction qu'il doit remplir. Il arrive que la perfection de cette aptitude excite dans nos âmes le sentiment d'une parenté entre le Beau et le Nécessaire [...] Il y a des outils admirables, étrangement clairs et nets comme des ossements et comme eux, ils attendent des actes et des forces et rien de plus ²⁵.

Ce que le préhistorien dit de la production des objets chez les anthropiens anciens, à savoir qu'ils réunissaient l'utile et l'agréable, on le redit ici, réunissant les deux termes ou pôles de la relation, l'objectif et le subjectif, le technique et le religieux.

L'« impression esthétique » est donc finalement une qualité des actes ou comportements lorsqu'ils sont causes de changements dans l'être, dans l'individu. D'où ces affirmations de Simondon, comme « les deux médiateurs s'esthétisent », à la fin du texte cité, précisant que s'ils s'esthétisent ils contribuent à l'accomplissement de « l'unité magique », ce qui est à entendre comme une réalisation : l'individu se réalise - sans être pour cela « arrêté » -, est réel, si ce qui médiatise son rapport au monde et à lui-même le dynamise. On peut donc aussi dire que tout ce qui médiatise est esthétique ; c'est ce qu'on trouve ici (Ibid., p. 195) : « tout geste médiateur est esthétique ». À cela s'oppose « l'état d'esthétisme ». L'« impression esthétique », ou ce qui est médiateur, c'est ce qui relie le sujet ou l'agent au monde, voulant dire par là qu'un monde est construit, constitué, et ce au moyen de quoi par ailleurs s'accomplit de l'unité. Mais l'esthétique est aussi dans cette théorisation thématisée comme une propriété négative pour le système. C'est ce qui est connoté dans l'expression « l'état d'esthétisme ²⁶ ».

La distinction significative n'est plus entre la technique et l'art, mais entre la technique et l'art considérés comme ayant rapport à un au-delà - c'est la « réticulation primitive » - qui est le même pour les deux. Les deux « domaines » se rejoignent, se rencontrent de plusieurs manières. Ils se rejoignent en ce qu'ils sont tous les deux dits témoigner d'une affectivité directe, ouverte vers l'extérieur de l'agent et un accroissement de l'ouverture ou de la présence. Cela se trouve, bien sûr, dans les principales thèses de Simondon, mais aussi (c'est indiqué plus haut dans mon texte) dans la conception de Nelson Goodman -qui lui aussi unifie la science et l'art - où cela se trouve soutenu relativement à la perception; aussi dans la théorie cognitiviste de Pylyshyn relativement aux transducteurs. Tout cela est à prendre en compte pour faire une description de l'« affectivité directe », également pour contribuer à

²⁵ Yves DEFORGE, « Postface » à l'édition de 1989 de l'ouvrage de G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, p. 294.

²⁶ Voir G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 150 : « le sujet en état d'esthétisme est un sujet qui a remplacé son affectivité par une réactivité de l'action et de l'information selon un cycle fermé, incapable d'admettre une action nouvelle ou une information nouvelle » ; p. 299 : « L'esthétisme est [...] création de formes abstraites dans l'existence du sujet, et illusion d'unification selon ces formes abstraites ». Voir aussi les pages 147, 149, 151. Aussi dans *Du mode d'existence des objets techniques* : « si l'art institué devient esthétique, c'est-à-dire s'il donne et remplace une satisfaction réelle et dernière considérée comme vitale et éprouvée, il devient un écran qui empêche l'apparition de la véritable impression esthétique » (p. 196). Ce qui importe, c'est que cela s'applique dans des descriptions aussi bien du technique que du religieux.

élucider les cheminements de la créativité²⁷. Et ce qui importe le plus c'est toujours ce fait que les deux termes sont réunis sous une même description et sont deux aspects d'un unique système ou couplage formé par l'agent humain et le monde.

Dans les analyses précédentes est décrite une convergence de la technique et de l'art, mais ceux-ci sont tout de même vus en quelque sorte de l'extérieur, comme deux domaines autonomes. Mais cette convergence ou tendance vers l'unité apparaît aussi lorsqu'on se place du point de vue des produits des activités. C'est alors que l'on constate qu'on ne fait pas la cuisine seulement pour survivre mais on fait en sorte que les mets soient agréables et plaisants, pour le goût, l'odorat et le regard ; on ne construit pas des maisons seulement pour être à l'abri mais en plus on décore et on aménage un environnement agréable. Dans l'univers primitif la massue « tlingit » (Voir plus haut) est un objet qui fait éminemment montre de cette unification de l'utile et de l'agréable.

La thèse que j'expose constate la distinction entre les deux domaines mais elle ne la durcit pas au point d'y voir un conflit radical. Bien au contraire. Elle conjecture que dans la situation primitive ou originelle il y a unité, que le figural et les aspects de fond sont fondus l'un dans l'autre : c'est la structure du « magique ». L'esthétique, qui n'est pas un domaine constitué ou spécifique, est une tendance inhérente au cheminement de l'ensemble de notre relation au monde et est une nostalgie du magique, de l'état de fusion entre le figural et le fond. Et puisque les deux domaines s'élaborent et cheminent séparément, l'unité, sous l'impulsion de l'esthétique, est toujours à refaire. C'est qu'à l'origine, c'est l'hypothèse qui est faite pour expliquer les comportements et cheminements actuels, dans les parages de ce qui est appelé la réticulation primitive ou l'adhérence au monde, il y a - avait - unité, homogénéité, du monde, comme de l'agent humain et du monde. Des cheminements séparés et autonomes de deux domaines, de la technique et du religieux, commencent alors qu'il y a déphasage de l'unité primitive, et dans leurs cheminements ils s'équilibrent l'un l'autre.

²⁷ Il y a chez Bergson une conception tout à fait semblable dans laquelle la vie et la société sont rapprochées l'une de l'autre. Ainsi : « Imaginons donc un esprit qui soit toujours à ce qu'il vient de faire, jamais à ce qu'il fait, comme une mélodie... Imaginons une certaine inélasticité native des sens et de l'intelligence, qui fasse que l'on continue à voir ce qui n'est plus, d'entendre ce qui ne résonne plus, de dire ce qui ne convient plus, enfin de s'adapter à une situation passée et imaginaire quand on devrait se modeler sur la réalité présente ». Il est question, dans le même contexte, de traiter « la personne et la société » « comme des oeuvres d'art », d'y voir « quelque chose d'esthétique », de faire des relations « entre la vie et l'art » (voir « Le rire », dans H. BERGSON, *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 8-9, 16-17, et passim).

- 6 -

La technique et la construction d'un monde

[Retour à la table des matières](#)

Pour chacun des deux cheminements il y a, je l'ai mentionné plus haut, construction d'un monde (p. 9). Puisqu'il est question de monde ou d'univers, il est présumé que du point de vue de ce qui est produit, des objets, il y a une unité ou un ensemble. Cette formulation laisse déjà entendre qu'il y a une organisation, un arrangement, pour ne pas dire un ordre. Mais cela nous renvoie plus à l'idéal qu'à la situation réelle. A l'origine, lorsqu'apparaît la technologie, ce qui commence, c'est un monde naturel construit. Et alors le monde humain demeurait « enveloppé dans la réticulation magique primitive ». À ce stade, la technique n'est que du domaine des objets épistémiques, elle n'est qu'adaptation pièce par pièce à l'environnement physique et est donc associable à une rationalité instrumentale plutôt qu'à la socialité, au domaine des objets sémiotiques ²⁸. La technique primitive perturbe un ordre dans lequel le figural (le monde donné comme objets) et le fond (le monde donné comme puissances) étaient en rapport sur un seul et même plan. La naissance de la technique - donc « l'objectivation technique » - rompt cette structure, cet équilibre dans la réticulation primitive, cette organisation du monde selon un unique réseau avec ses points clés. C'est cet état de réticulation primitive qui meut ensuite l'esprit. C'est en relation avec cette réticulation devenue fugace que l'esthétique est définie comme une nostalgie, que l'on peut penser que « l'art reconstitue un univers » (Simondon), que la science et l'art sont thématiques comme relevant d'une même exigence d'organisation et que cette organisation ou cet arrangement même est ce qui est « sacré » dans la mesure où l'arrangement dépend de la place qu'y occupent les « choses » (Lévi-Strauss ; voir le penseur indigène disant que « chaque chose sacrée doit être à sa place »).

Il est donc admis que la technique primitive ébranle l'ordre. Mais par la suite la technologie devient partie prenante dans la reconstitution d'un univers, d'un ordre. Il est vrai qu'un tel univers est irréalisable aussi longtemps que l'on conçoit le domaine comme étant constitué d'objets - les ustensiles ou outils -

²⁸ Quoique, comme on l'a vu, selon le préhistorien, sans que cela ait été d'une quelconque utilité, les primitifs se donnaient beaucoup de peine pour fabriquer de « beaux outils ». C'est que dès lors agit la nostalgie du magique, et dans la technique primitive il y a plus que l'utilité.

séparés et indépendants les uns des autres, et mobiles. Mais dans la situation moderne les choses techniques ne sont plus des objets abstraits, séparés et transportables, ils sont maintenant regroupés en réseaux et constituent des univers, et la totalité de ces univers en constitue finalement un seul. Nous avons maintenant des systèmes technologiques, des réseaux techniques qui sont des mondes avec leurs points clés (des choses qui sont à leur place !) et qui sont également des arrangements naturels, articulés à la nature (ainsi l'électricité et l'atome sont des êtres naturels !). Les réseaux électriques, les réseaux téléphoniques, les réseaux routiers avec les ponts, les réseaux d'ordinateurs, ne sont pas des entités abstraites et transportables mais des parties concrètes du monde²⁹, et puis on ne peut pas les ériger n'importe où et n'importe comment. On s'y adapte et elles nous constituent. Cela s'est fait graduellement. Dans les sociétés traditionnelles ou prémodernes, il y a de la technique mais elle sert à l'homme sans transformer son milieu et ses comportements ; il y a des transformations de ce qui est naturel mais pas encore transformation globale du monde naturel et pas de transformation dans « l'esprit du rapport à la nature³⁰ ». En plus de cette nature physique que l'on commence à transformer morceaux par morceaux, mais qui demeure intégrée à un monde humain, comme dans les sociétés traditionnelles, il reste aussi une nature inaccessible - « hormise, inhabitée, extrinsèque », chez Gauchet - ; c'est relativement à cette nature qu'il faut entendre que le monde humain - le monde subjectif - était encore « enveloppé dans la réticulation magique primitive » ou que pour ce monde humain il y avait encore une adhérence à un monde donné.

Lorsque la technique n'est plus des objets isolés mais bien de grands réseaux ou ensembles, on peut en dire qu'ils constituent un monde comme la nature constituait un monde dans la situation primitive. La considération des développements technologiques en ce qu'ils deviennent constitutifs de notre réalité et nécessairement normatifs (déterminants de valeurs), nous oblige à reconnaître qu'il y a là des éléments de culture. Et même plus : le monde technique en vient à constituer une totalité avec ses points clés, donc à retrouver le statut d'une réticulation. Il y a en effet un univers lorsqu'il y a un ensemble, c'est-à-dire une multitude organisée de parties, et l'organisation commande des choses qui sont à leur place - ces choses « sacrées » - ou bien

²⁹ C'est ainsi que je puis dire qu'une réticulation s'est reconstituée dans un monde technique « concrètement rattaché au monde naturel » (G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 219). Voir *ibid.*, p. 181 : « Les techniques, après avoir mobilisé et détaché du monde les figures schématiques du monde magique, retournent vers le monde pour s'allier à lui par la coïncidence du ciment et du roc, du câble et de la vallée, du pylône et de la colline; une nouvelle réticulation, choisie, par la technique, s'institue en donnant un privilège à certains lieux du monde, dans une alliance synergique des schèmes techniques et des pouvoirs naturels. Là apparaît l'impression esthétique, dans cet accord et ce dépassement de la technique qui devient à nouveau concrète, insérée, rattachée au monde par les points clés les plus remarquables ». Au fond, qu'est-ce qu'une réticulation si ce n'est un ordre, un arrangement, un univers, et un *[mot grec]*. Nous avons donc ici un tel univers composé des choses techniques et, en cela même, un dépassement de la technique dans l'esthétique.

³⁰ Voyez Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 116 ; les descriptions de situations et les transformations auxquelles je me réfère dans cet essai dépendent souvent également des analyses de Gilbert Simondon et de Marcel Gauchet.

encore, qu'il y ait un temps pour chaque chose [...] Mais cette réticulation demeure objective et étrangère pour les agents humains aussi longtemps que leur propre univers subjectif ne s'est pas lui-même aussi réticulé, ne s'est pas associé à l'univers technique réticulé, et qu'il y a coïncidence entre les points clés.

Cette affirmation fait suite au constat que s'il y a des techniques du monde naturel et une élaboration technique qui s'articule au monde naturel et le transforme, il y a aussi un développement parallèle pour le monde humain. Il y a donc des techniques du monde humain. C'est un tel statut que j'attribue aux sciences de l'éducation, aux sciences de l'administration, aux psychologies scolaires, industrielles et cliniques, à certaines parties de l'ingénierie ³¹. On peut aussi l'attribuer à la sociologie. Simondon conçoit qu'il y a une opposition, dans la situation primitive, entre la technique appliquée à la nature et la religion. Selon lui, cette opposition se résout ou se résorbe au moyen d'une unité supérieure dans l'esthétique car, comme on l'a vu, par la tendance esthétique la technique s'esthétise et le religieux se technicise : il y a rétablissement de la relation figure-fond, la figure étant l'aspect fragmentaire et objectif du monde et le fond étant l'aspect pouvoir et subjectif du monde. L'opposition primitive précitée se répète dans le contexte plus évolué que nous connaissons, entre les techniques du monde humain et un équivalent de la religion pour cette nouvelle situation, à savoir les pensées politiques et sociales ou les grands mouvements de pensée de portée mondiale. Ce qui se produit dans et par les techniques du monde humain c'est une fragmentation et une division de l'humain et la fonction des pensées sociales et politiques c'est, comme ce qui médite à propos du fond du monde, une recherche de totalité. Ce qui importe à mon propos c'est que dans ces descriptions d'états pour le monde naturel, d'une part, et pour le monde humain, d'autre part, n'est nullement perçue une opposition radicale entre le technique et son « autre ». À ce registre encore bien peu circonscrit où on peut parler de techniques de l'homme se retrouve une pensée qui, ici encore, plutôt que d'opposer la technique à son « autre », propose des articulations et des convergences entre l'une et l'autre.

Un pas de plus sera franchi lorsque, à un univers technique réticulé pourra être jointe une réticulation avec ses points clés dans le domaine religieux et éthique, à savoir, en présumant que les religions traditionnelles ne puissent accomplir une telle chose ³², dans les pensées sociales et politiques à l'échelle planétaire. Mais, de plus, l'hypothèse de l'unité ou de la tendance du système à l'unité nous contraint à prétendre que des points clés du monde technoscientifique doivent coïncider avec des points clés du monde religieux et éthique. Chez Simondon c'est ce qui est nommé une « structuration réticulaire

³¹ En me plaçant d'un point de vue différent de celui que j'adopte présentement, j'ai tenté de retracer l'histoire de cette transformation dans l'article « Traditional Culture and Learned Culture. On Some Aspects of the Relations Between Development and Culture » : *Geschichte und 3* (juin 1995 - no 2), pp. 96-114

³² Je suppose que ces religions sont trop locales et sont en réalité des techniques du monde humain.

des techniques et de la religion ³³ ». On peut, je crois, soutenir que la science et la technique, ce que j'ai appelé le monde technoscientifique, constituent maintenant un ensemble structuré et suffisamment stable, à savoir un domaine ; il peut en être de même de la religion et de l'éthique, des pensées sociales et politiques. Quant aux points clés coïncidant entre les deux domaines, on peut en trouver l'illustration actuelle dans les développements de l'éthique appliquée. Il s'agit en effet dans ce qu'on trouve comme questions de bioéthique, par exemple, d'applications systématiques de pensées fondamentales originant du domaine de l'éthique à des réussites importantes dans le domaine technoscientifique. Des questions analogues peuvent être évoquées dans les régions de la santé, du droit, de l'éducation, de l'environnement. On voit bien par cela que technoscience et éthique forment une opposition fondamentale mais aussi qu'elles ont tendance à s'équilibrer. En fait, ce que la présente réflexion propose c'est que, « par leur coïncidence », les deux domaines ici décrits schématiquement en constituent un troisième qui n'est rien d'autre que « celui de la réalité culturelle ³⁴ ».

De telles propositions sont surprenantes et inhabituelles. C'est qu'à l'accoutumée on oppose radicalement la science et la technique à la culture, et on cherche l'« autre » de la technique dans la culture. L'opposition ou séparation peut prendre plusieurs formes : il arrive qu'au nom de l'efficacité et du sérieux on propose d'éliminer la culture pour la remplacer par de la technoscience ³⁵. Cependant, dans une conception que j'ai acceptée et développée depuis fort longtemps, je présente cette séparation ou exclusion comme pernicieuse et je soutiens que la culture c'est l'ensemble de nos symboles, représentations et opérations mentales, ainsi que les interactions entre les ³⁶ domaines des objets sémiotiques et des objets épistémiques. Mon au-delà de la technique et de son autre, c'est donc la culture ou la réalité culturelle et je pense avoir pu montrer sur quoi nous devons réfléchir et travailler pour en élaborer une théorie.

³³ *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 217.

³⁴ Ibid.

³⁵ Je pourrais documenter ce fait de plusieurs manières. On trouvera quelques indications dans mon article « Traditional Culture and Learned Culture », p. 113.

³⁶ Je renvoie aux matériaux présentés et discutés par Claude Savary, « Études sur la méthodologie et les concepts fondamentaux d'une théorie de la culture », publié dans Claude Savary (dir.), *Cheminements dans l'espace des théories de l'activité symbolique et de la culture*, Département de philosophie (UQAM)/Presses de l'Université du Québec, 1998.

- 7 -

Retour vers l'essentiel

[Retour à la table des matières](#)

Il sera selon moi fécond, en vue de poursuivre la recherche, de présumer que cette culture est effectivement constituée d'un réseau, d'un ensemble organisé pour lequel il y a de tels points clés. Mais doit-on dire, comme je viens de le faire, que la culture est du « constitué » ? En d'autres mots, s'agit-il d'un domaine ou d'une tendance ? Après tout ce que j'ai dit il serait bien étonnant que je puisse supposer un seul instant que c'est de l'institué. Je reprend un énoncé déjà cité de Simondon pour l'appliquer à la culture dans son ensemble : « si l'art institué devient esthétisme, c'est-à-dire s'il donne et remplace une satisfaction réelle et dernière considérée comme vitale et éprouvée, il devient un écran qui empêche l'apparition de la véritable impression esthétique ³⁷ ». La même idée se trouve chez un spécialiste de la théorie de l'art, chez Ernest Gombrich ³⁸. Au fond, cette notion de tendance, appliquée à l'esthétique pour en décrire la fonction, comme nostalgie du magique originel, dans le couplage de l'agent humain et du monde, coïncide avec celle de transcendance. Cette transcendance est plus une poursuite - un « prolongement » pour l'individu - et une ouverture qu'un achèvement ou un dépassement ou une référence à une réalité qui dépasse. Un domaine est structuré et comporte un arrêt et un achèvement, mais l'idée de tendance suggère plus une quête et une finalité toujours hors de portée et dynamisante, donc une permanence du désir - un état de désir - plutôt qu'un arrêt dans le sens. Alors ce que j'ai appelé la « réalité culturelle » ne peut pas être un domaine ou une structure ; il faut que ce soit articulé à la nature », au potentiel, dans le monde et dans l'agent humain ³⁹.

³⁷ *Du mode d'existence des objets techniques*, p. 196.

³⁸ E. H. GOMBRICH, « Art and Self-Transcendence », dans : Arne Tiselius et Sam Nilsson (dir.), *The Place of Value in a World of Facts*, Stockholm, Almqvist & Wiksell Förlag AB, 1970, pp. 125-134. L'esthète est chez Gombrich celui chez qui il y a esthétisme et pour lui la valeur qui sort de la tradition occidentale exclut cet esthétisme qu'il appelle l'autosatisfaction de l'esthète : « The value that has emerged in the Western tradition of art is precisely that feeling of an infinite pursuit that precludes the self-satisfaction of the esthete ». (p. 130)

³⁹ Je me suis appliqué à analyser une notion très proche de celle-là dans mon article « Du donné et de sa misère dans les théories de la culture », dans : S. Langlois et Y. Martin (dir.), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/IQRC, 1995.

Le rapprochement fait entre l'esthétique et la transcendance conduit au collectif Car vers quoi peut bien aller une individuation qui se poursuit si ce n'est vers le collectif Ce collectif n'est pas réalisable au moyen d'une relation sociale qui ne serait qu'interpsychologique ou interindividuelle ; ce que nous avons alors n'est qu'une addition ou agglomération d'individus. Sion veut concevoir un véritable collectif - ce que Simondon appelle un « collectif réel » -, il faut de quelque manière admettre que l'individu est plus qu'individu et que par le collectif il poursuit son individuation, selon un potentiel inhérent à sa réalité. En cela nous revenons à la notion de « nature » évoquée au début de ce texte, à laquelle comme puissance je reliais les élaborations du monde des objets techniques et du monde de la subjectivité. Mais supposer autre chose, par exemple que le communautaire est une addition d'individus, cela signifierait que l'individu, seul, dans son insularité, serait complet, achevé. Pour faire valoir la même thèse d'un autre point de vue, si je dis que dans la sexualité il faut pouvoir sortir de soi, je ne veux pas dire qu'on doit s'aliéner dans un autre individu ou autre chose que soi. je veux pouvoir soutenir qu'on s'individualise, qu'on poursuit une individuation en la prolongeant par le collectif Admettons qu'on la poursuit par quelque chose d'autre. Mais ce n'est pas l'autre individu ni une réalité extérieure aux individus, mais de la réalité commune aux deux et qui est créée par les deux : c'est une création commune des deux. Et en tant que tendance, transcendance ou désir, plutôt que sens ou domaine ou achèvement, ce collectif est toujours à reprendre et à réaliser.

Mon objectif principal était de montrer que plutôt que de séparer ou opposer la technique et son autre il était préférable - et plausible - de procéder à l'analyse de leurs interactions et de les ramener à une situation qui était commune aux deux. C'est ce que je me suis appliqué à faire. Et ce faisant, analysant la situation qui leur était commune, j'en suis venu à évoquer ou supposer très rapidement qu'il y avait des rapports entre le technique et l'éthique ainsi conçus, et le collectif Ce rapport au collectif, une possible contribution à la naissance du collectif, apparaît déjà dans l'idée qu'il y a constitution d'un monde ou univers pour l'objet et aussi pour le sujet. Et aussi ensuite lorsqu'il est proposé qu'une mise en rapport des deux univers réticulés avec leurs points clés va produire la culture. Mais il y a plus que cela à explorer. je ne peux que l'évoquer ici. C'est qu'il y a intérêt à penser le social au travers du technique - de l'activité technique - plutôt qu'au travers du psychologique, ou du sociologique, ou de l'économique, ou des classes sociales, comme nous l'avons fait jusqu'à maintenant. Il se peut que par là nous touchions à ce qui est plus éclairant ⁴⁰.

⁴⁰ Il y a de cela chez Gilbert Simondon, dans la conclusion de son ouvrage sur les objets techniques ; aussi dans *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier, 1989, p. 261-290. Les travaux de Simondon datent de la fin des années cinquante et du début des années soixante. On peut présumer que les développements technologiques récents peuvent leur conférer une pertinence accrue. Un ouvrage récent de Pierre Lévy me semble proposer des conceptions similaires : *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997. (Notamment le ch. 5, qui commence ainsi : « On l'a vu, le projet de l'intelligence collective implique une technologie, une économie, une politique et une éthique. Avant d'en venir à l'esthétique... »)

Claude Savary
Université du Québec à Trois-Rivières

Fin du texte