



HAL
open science

La dénaturation de la réalité : peut-on postuler une dénaturation de la réalité ?

Stanislas Gourevitch

► **To cite this version:**

Stanislas Gourevitch. La dénaturation de la réalité : peut-on postuler une dénaturation de la réalité ?. Art et histoire de l'art. 2016. dumas-01415903

HAL Id: dumas-01415903

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01415903>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Stanislas Gourévitch

UFR 04 Arts plastiques et sciences de l'art

UNIVERSITE PANTHEON SORBONNE PARIS 1

MASTER 2 DE RECHERCHE : ESTHETIQUE

ANNEE 2015/2016

La dénaturation de la réalité

Peut-on postuler une dénaturation de la réalité ?



Directeur de recherche : Jacinto Lageira

Problématique :

Peut-on postuler une dénaturation de la réalité ?

Table des matières :

Introduction.....	p.1
Partie I : La construction de la réalité.....	p.3
Partie II : L'homme dans la nature.....	p.20
Partie III : La dénaturation de la réalité.....	p.42
Partie IV : Technique et esthétique.....	p.61
Partie V : Alternatives au processus de dénaturation de la réalité.....	p.84
Conclusion.....	p.103
Bibliographie.....	p.106
Webographie.....	p.108

« Cela posé, je le demande, de quel droit un homme osera-t-il exiger d'un autre ou de réformer ses goûts, ou de les modeler sur l'ordre social ? De quel droit même les lois, qui ne sont faites que pour le bonheur de l'homme, osèrent-elles sévir contre celui qui ne peut se corriger, ou qui n'y parviendrait qu'aux dépens de ce bonheur que doivent lui conserver les lois ? Mais désirât-on même de changer de goûts, le peut-on ? Est-il en nous de nous refaire ? Pouvons-nous devenir autres que nous sommes ?¹ »

¹ Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Editions 10/18, 1969, p.166

Introduction :

Si la question de la représentation de la réalité a toujours hanté la philosophie, la question de sa nature peut pour certains relever d'un autre sujet. Pourtant, la question qu'il nous importera de traiter relève bien du présupposé que les deux sont parfaitement indissociables.

Réfléchir à une nature de la réalité peut paraître d'une certaine façon inconcevable. La réalité étant généralement pensée comme relative, parfois changeante, souvent indéterminable. Penser une nature de la réalité ne relève pas du solipsisme, mais d'une mise en avant des mécanismes propres au développement de cette dernière. Ainsi, il ne sera pas simplement ici question de traiter de la nature de la réalité, mais d'une possible réalité intrinsèque à la nature.

Le rapprochement de ces idées, qui peuvent apparaître comme différentes, relève de la même association que celle que nous produirons entre représentation et nature de la réalité.

Dans un premier temps de notre développement, il s'agira donc de mettre en lumière au mieux les rapports qui peuvent exister entre notre conscience et la réalité. Nous tenterons de voir de quelle façon l'esprit est construit à la mesure de celle-ci, par le fait d'une « nature » qui lui est propre.

Ce raisonnement, nourri par le constructivisme, nous conduira à analyser le rapport existant entre l'homme et la nature. La relation entre les deux sera étudiée et nous tenterons d'éclairer de quelle façon cette dernière conditionne le jugement de l'homme, ainsi que son développement sociétal.

A la suite de cette réflexion, nous analyserons la pertinence et les raisons du postulat d'une dénaturation de la réalité. Il importera de préciser de quelle façon les rapports esthétiques peuvent être bouleversés par le processus de dénaturation et de quelle façon nous pouvons comprendre ce dernier.

Nous analyserons plus particulièrement les spécificités du développement technique dans nos sociétés et leur rapport avec le champ de l'esthétique. Nous tenterons par ce biais de constater dans quelle mesure, la croissance dans nos sociétés industrielles a changé la nature des conceptions relatives aux notions d'esthétique et de technique, ainsi que les effets que celle-ci a produit dans un possible processus de dénaturation de la réalité.

Enfin, dans la dernière partie, nous tenterons d'analyser les conséquences critiques et politiques face au processus de dénaturation de la réalité. Nous verrons, notamment à travers des exemples, de quelle façon certains mouvements dans nos sociétés peuvent réagir face à cette évolution du *statu quo*.

Notre analyse visera ainsi à questionner la pertinence du postulat de la dénaturation de la réalité, les conditions de son exercice, ainsi que les raisons pouvant conduire à sa nécessité.

Partie I : La construction de la réalité

L'approche de ce travail de recherche, ne visera pas simplement à s'attarder sur une définition du concept de réalité, mais d'analyser notre compréhension et notre appréhension de ce terme. En effet, puisque définir un concept revient à le rapporter dans un premier temps à une forme de réalité, il s'agit afin d'entamer notre réflexion de se questionner sur la forme même de ce rapport, les spécificités de ce mode de relation. La réalité nous paraît relever d'une norme spéculative de nos rapports aux choses.

Mais dès lors, cette conception embryonnaire de la réalité soulève un paradoxe. Il paraît impossible d'appréhender une « chose » hors de notre propre perception et de notre propre réflexion, donc ce rapport dont il est question ici relève également de notre propre entendement. Si la conscience ne peut-être envisagée hors de nous même et dissociée de tout rapport, c'est précisément parce que son origine est, elle-même, indissociable d'un processus de séparation.

« L'analyse conceptuelle montre, d'une part, qu'une conscience, quelle que soit sa constitution, ne peut « connaître » des répétitions, des invariances, des régularités, que sur la base d'une comparaison ; d'autre part, elle montre qu'une décision doit toujours précéder la comparaison elle-même : celle de déterminer si on doit considérer les deux expériences qu'on se propose de comparer en tant que manifestations d'un seul et même objet ou de deux objets différents.² »

Le fait que l'individu construise cette réalité sans réellement avoir conscience de sa construction selon Ernst von Glasersfeld l'amène à considérer le monde d'une façon indépendante de cette « conscience ».

² Ernst von Glasersfeld dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.40

Les phénomènes, qui permettent à des communautés de postuler un substrat de réalité commune, sont produits par de nombreux moyens. Ceux-ci, semblent avoir en commun chez l'humain ce que nous appelons la « conscience ». La conscience apparaît comme corrélative d'un processus de distinction de l'homme avec son milieu. Cette propriété est généralement admise comme le séparant de l'animal, des objets et plus généralement de ce qu'elle vise.

Par conséquent, penser la réalité c'est avant tout présupposer une forme de conscience. La conscience permet la mesure d'un rapport aux choses, d'un écart entre elle-même et ce qui est autre. Ce processus s'exécute par la perception et la réflexion, mécanismes qui peuvent eux-mêmes s'envisager comme relevant de la même opération³.

Si la notion de réalité est difficile à concevoir, c'est qu'elle produit une mesure entre un point hypothétique défini par l'être à travers ses représentations et un point indéfini qui consiste en son objet de visée.

Dire que la conscience est nécessaire à la perception paraît être une évidence, mais il est encore plus important de souligner que la perception est nécessaire à la conscience. Ce qui différencie le mort du vivant se rapporte systématiquement à une forme de perception, mais également à l'ensemble des phénomènes de croissance, d'altération et de mouvement des corps physiques.

La perception est non seulement indissociable de la conscience mais indissociable de nos actes. Ce que la conscience implique, c'est une somme d'altérations de notre environnement préexistantes ou simultanées à celles de notre être. S'il n'y a pas de bouleversements « extérieurs » à la conscience, il n'y a pas de « conscience de ». Cette forme de conscience semble être le point fondamental de notre appréhension de la réalité.

De plus, la société paraît jouer un rôle dans l'établissement de notre conscience, puisqu'elle influe sur l'apprentissage de techniques du corps, nécessaires au processus d'intégration social et éducatif. La société génère d'autres types de nécessités et de représentations de la réalité propres au groupe et à son rapport à l'individu.

³ Ce travail ne prendra pas parti sur une distinction ou une indistinction entre la perception et la réflexion, ceci relevant de constructions de la réalité différentes. Nous tenterons de voir quels apports ces deux conceptions peuvent apporter à notre développement.

Comme l'écrit Marcel Mauss :

« Un Comtiste dirait qu'il n'y a pas d'intervalle entre le social et le biologique. Ce que je peux vous dire, c'est que je vois ici les faits psychologiques comme engrenage et que je ne les vois pas comme causes, sauf dans les moments de création ou de réforme. Les cas d'invention, de positions de principes sont rares. Les cas d'adaptation sont une chose psychologique individuelle. Mais généralement ils sont commandés par l'éducation, et au moins par les circonstances de la vie en commun, du contact.⁴ »

La conscience telle que nous l'entendons est également liée à notre mémoire. Si l'être n'était pas doté de mémoire, chaque instant constituerait un retour à l'origine, dont seul le corps et l'environnement sauraient témoigner. Il pourrait être « conscient de » mais pas à proprement parler « conscient du fait d'être conscient ».

Nous pouvons dès lors nous interroger sur une possible extériorité de notre conscience. Notre environnement semble être le témoin permanent de cette dernière par un jeu de réciprocité. Mon environnement existe parce que je le perçois, j'existe parce que je perçois mon environnement.

Aussi, l'environnement paraît être la condition la plus fondamentale de la conscience, l'homme tel que nous le représentons ne pouvant-être envisagé sans celle-ci, il importe donc de considérer son importance dans notre appréhension de la réalité.

Ce pendant, cet environnement ne peut être pensé par l'individu qu'à travers la perception de son propre corps. Si l'esprit n'était qu'une pure sensation sans corps physique, ce qui paraît inenvisageable, il serait impossible pour lui de se séparer de ce dissocier de celle-ci.

En somme, nous pourrions supposer que la réalité est la frontière perpétuellement franchie entre l'environnement et la perception du corps.

Le travail de la mémoire implique une circularité dans notre conception de la réalité, car comme nous l'avons relevé la conscience repose notamment sur des mécanismes de

⁴ Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.391

comparaison. L'identité, indissociable de notre représentation de la réalité, se fonde sur un échange entre la perception présente et la perception passé.

« En résumé rien ne peut être compris par nous qui n'évoque pas un de nos souvenirs. Nous ne pouvons rien admettre avant de pouvoir le rapprocher d'un précédent conservé dans notre mémoire. [...] Cette coïncidence de deux expériences éloignées Proust, après tant d'autres, l'a redécouverte mais en élargissant son champ d'application jusqu'à confondre deux ambiances géographiques et sentimentales, deux moments et deux lieux de sa vie, que firent resurgir la saveur de la madeleine de Combray et le contact des pavés inégaux de Saint-Marc.⁵ »

Le rapport au monde est analogue au rapport que nous avons à nous-mêmes par la mémoire. Cette mémoire, cependant, ne se manifeste pas simplement telle un flux immatériel ou une activité synaptique. Elle prend corps dans les interactions physiques de l'homme et évolue en relation avec le corps. L'homme perçoit ce qu'il sait identifier et produit des associations selon ses goûts, eux-mêmes indissociables de ses nécessités.

Quand l'homme fabrique, travaille, constitue une communauté sociale, représente par ses créations, forme son corps par ses actes qui eux-mêmes dépendent de cette identité constituée par sa mémoire, il instaure un lien entre la réalité et son être. De façon simultanée, son être prend forme dans son environnement, alors que le rituel et la tradition modèlent l'individu, en l'inscrivant dans son environnement sociétal.

C'est pour cette raison que la notion de réalité est parfaitement indissociable de la notion de culture et que cette dernière est elle-même indissociable de la disposition physiologique de l'individu, de sa présence dans le processus de symbiose du vivant ainsi que dans son rôle au sein du groupe social.

La construction de l'identité, qui relève d'un mécanisme corrélatif du corps et de la conscience, s'affirme et se développe à travers l'action de l'homme dans son environnement. Ainsi, sans dire que l'individu tend par ces voies à démentir une conception solipsiste latente, ce dernier produit une réalité en même temps qu'il la définit. Le terrain de cette entreprise est l'environnement social et matériel de l'individu.

⁵ Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p.11

Ce dernier est à la fois une source de libertés et de restrictions, qui permet de l'aiguiller dans son processus de gestation d'une réalité se formant à travers une relation entre l'individu, son environnement et le groupe social.

En d'autres termes, le monde perçu par l'individu est une version altérée du monde extérieur et les activités auxquelles le sujet s'adonne sont relatives à son individualité.

Winnicott explique ce phénomène chez le nourrisson :

« L'image que se fait le nourrisson du monde extérieur au *self* est en grande partie basée sur le dessin de la réalité intérieure personnelle, et il faut noter que par ses attentes positives et négatives, il modifie dans une certaine mesure le comportement de l'environnement à son égard.⁶ »

Déjà chez le nourrisson, le comportement est déterminé par ce que nous pourrions considérer comme des intentions. L'adulte, par ses actes conscients ou inconscients, implique une réaction de son environnement qui relève de conventions sociales et d'un apprentissage de techniques du corps visant à obtenir ce qui lui est nécessaire.

Nous pouvons nous interroger sur la réelle « extériorité » de l'environnement, particulièrement en ce qui concerne sa dimension sociale. En effet, l'être humain ne peut être envisagé hors de l'environnement tant leur relation est fondamentale et permanente. Le rapport entre le comportement de l'homme et l'« extériorité » perçue paraît si étroit qu'il remet même en question la notion de libre arbitre.

Ainsi, les actions de l'homme moderne sont nécessairement liées aux phénomènes ayant amenés à une forme d'éloignement du monde sauvage tel que nous pouvons l'imaginer dans une période antérieure. Ces actions ne semblent pas dissociables du « fait culturel » en lui-même. C'est précisément cette construction culturelle qui paraît amener l'homme à une « conscience de », à une position distancié de l'unité originelle du vivant, de son indistinction qui se voit contestée par le processus de développement de la conscience.

Nous reviendrons par la suite sur cette idée d'une forme d'indistinction originelle.

⁶ Donald W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 2010, p.317

La culture n'est probablement ni simplement une cause, ni un symptôme de notre évolution. Marshall Sahlins affirme même que celle-ci est antérieure à notre espèce.

Cette théorie permet de mettre en avant l'étroitesse du rapport entre le fait culturel et la conception de la réalité. En transposant ce phénomène, il paraît difficile d'envisager que les animaux, même en disposant de la même forme d'intelligence et des mêmes moyens que les nôtres, aient pu établir des environnements ayant autant évolué par rapport à ceux de leurs ancêtres.

La spécificité propre au développement humain est également le fait de ses spécificités morales et physiologiques.

Selon Rousseau un autre élément semble être fondamental dans notre distinction d'avec les autres espèces :

« Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme.⁷ »

Le sentiment qu'a l'homme de pouvoir ou non choisir apparaît dans cette citation comme la raison de cette distinction entre lui et l'animal, pourtant nous pouvons nous interroger sur la raison de celui-ci. Rien en effet ne distingue en soi le libre d'arbitre d'une forme de sentiment ou de conscience d'un libre arbitre. Cependant, nous pouvons opposer à cela que notre capacité de choix est une raison possible de notre capacité à créer et aménager notre environnement selon nos désirs.

La créativité de l'homme, à l'intérieur de sa propre conception de la réalité, pourrait attester d'une forme de libre arbitre dépassant ses nécessités vitales les plus primaires.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.79

Néanmoins de la même façon, cette capacité de l'homme à créer, répond peut être avant tout à un sentiment nécessaire de libre arbitre, qui s'inscrit dans les productions matérielles de l'homme. Cette nécessité à se penser libre est peut être nécessaire à l'homme car, précisément, ce dernier ne peut appréhender son monde qu'en creusant une forme de distinction avec la nature originelle. Nous pouvons également envisager, au contraire, que cette créativité se trouve également dans la nature et qu'elle s'inscrit dans l'homme à travers cette dernière, tout comme elle le fait à travers sa faune et sa flore, sans que l'homme ne puisse l'admettre ou l'identifier.

Il est important d'envisager, que cette « conscience de » qui caractérise notre définition de la réalité, relève d'une forme de perception ou d'intellection, simplement concevable et légitimée par un libre arbitre, qu'on pourrait supposer inné chez l'homme.

Par la conscience, qui est de façon indissociable cause et conséquence d'un découpage d'une réalité dans la dimension illimitée des perceptions, l'homme produit une forme d'identité qui le dissocie de son environnement. Il y a, dès lors, une forme d'autonomie, de séparation de ce dernier qui n'est pas sans rappeler une sorte de mise au monde, d'enfantement.

Par ailleurs, la naissance et les processus d'interactions de la cellule familiale sont probablement les systèmes les plus primaires d'apprentissage, tant par l'action du corps que par sa perception. Ils permettent à l'individu d'aborder la réalité telle que nous l'entendons dans son sens le plus courant. Pour l'homme, la représentation de sa nature est indissociable des acquis, notamment éducatifs, au sens le plus large, ayant conditionnés ses représentations.

Selon Winnicott, il n'y a pas de prise de conscience pour le nouveau né, le nourrisson est dépendant et c'est au cœur de cette dépendance qu'il développe un rapport à la réalité.

« Tout au début, il y a une dépendance absolue à l'égard du milieu physique et affectif. Au stade le plus précoce, il n'y a aucune trace de prise de conscience chez le nourrisson et c'est pour cette raison que la dépendance est absolue.⁸ »

⁸ Donald W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 2010, p.312

L'appréhension du monde au cours du développement du nourrisson est liée à son cadre affectif, dès le début de nos vies la construction de la réalité est liée à l'environnement social. Ce n'est pas tant une compréhension du rapport de l'homme au monde qu'intègre le nouveau né, que la pensée d'un rapport totalement fusionnel, auquel succède une violente séparation.

Ainsi la conscience vient à l'homme, comme l'homme vient au « monde ». Penser la réalité ne peut être fait sans appréhender l'importance du rapport entre le développement social primaire de l'homme et son entrée dans ce que nous percevons comme la réalité. Il importe bien évidemment de considérer ce schéma avec toutes les variations qui le constituent, selon les différents modèles culturels.

Ce que nous apporte le constructivisme face à ces considérations, c'est l'idée de l'inexistence d'une réalité en-soi, distincte de celle perçue par l'individu. Ainsi, selon Paul Watzlawick :

« Bien que la plupart des représentations du monde, philosophiques, scientifiques, sociales, idéologiques ou individuelles, soient très différentes les unes des autres, elles ont cependant un point commun : l'hypothèse de base qu'une réalité réelle existe, et que certaines théories, idéologies et convictions personnelles les reflètent (lui correspondent) plus justement que d'autres.⁹ »

Ces croyances recèlent non pas nécessairement une forme de véracité, mais de pertinence ou d'adéquation face à l'environnement qui les conçoit. Les différentes conceptions de la réalité, prennent notamment forme dans les dynamiques qu'entretiennent les structures sociales et les représentations symboliques.

Aussi, le rapport esthétique est fondamental dans la construction de ces réalités. Ce dernier n'est pas un simple symptôme de notre représentation de la réalité, il la constitue également et la structure. Il met ainsi en action des rapports, d'une part entre les individus et plus généralement, entre ces derniers et leur environnement.

⁹Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.17

Marcel Mauss exprime cette idée de la façon suivante :

« Les phénomènes esthétiques forment une des plus grandes parties de l'activité humaine sociale et non simplement individuelle [...] Tous les phénomènes esthétiques sont à quelque degré des phénomènes sociaux.¹⁰ »

Le rapport esthétique est la marque d'une forme de « réalité perçue » constitutive du rapport que l'individu entretient entre son environnement corporel et cognitif¹¹ et son environnement perceptif. Il importe de ne pas nécessairement séparer un environnement intérieur à l'être de son environnement extérieur, puisque, comme expliqué précédemment l'individu semble être dans une relation permanente et étroite avec ce dernier.

L'esprit humain construit sa réalité sur une « conscience de » dont nous ne pouvons identifier réellement l'origine, tant elle semble relever à la fois de facteurs culturels, organiques, cognitifs et perceptifs. La définition de la réalité vers laquelle nous porte ces conceptions empruntées au constructivisme et plus généralement aux sciences sociales, tend à nous amener vers une posture de réflexion différente.

Sans orienter notre pensée vers une régression face aux distinctions opérées par la philosophie, la science et plus généralement nos présupposés culturels, la pensée d'une réalité construite doit pouvoir nous amener à nous soustraire de nos modèles d'appréhension de la réalité. Il s'agit d'envisager que s'essayer à penser la réalité, revient à penser « une » réalité.

« Le constructivisme n'invente pas ou n'explique pas une réalité indépendante de nous. Il montre au contraire qu'il n'y a ni intérieur, ni extérieur, ni objet, ni sujet, ou plutôt que la distinction radicale entre sujet et objet – à l'origine de la construction d'innombrables « réalités »- n'existe pas, que l'invention du monde en fonction de paires de concepts opposés n'est qu'une invention du sujet, et que le paradoxe débouche sur l'*autonomie*.¹² »

¹⁰ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Editions Payot, 1989, p.125

¹¹ Il importera au lecteur de comprendre que la distinction entre corporel/cognitif, corps/esprit ou soma/psyché, doivent être appréciés malgré les paradoxes qu'ils soulèvent dans l'exposé. Encore une fois, il n'importe pas ici de spéculer sur la pertinence des conceptions dualistes ou moniste, mais de considérer que l'une comme l'autre relèvent de constructions.

¹² Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.354

Cette capacité de « production » de la réalité nécessite d'être détaillée. Les causes semblent être nombreuses et pour certaines indissociables. Les êtres vivants produisent des distinctions avant tout pour des raisons propres à leur nécessité.

Ces distinctions peuvent notamment être liées à des causes génétiques qui nous amènent à être attirés vers ce qui nous est le plus nécessaire. Ainsi, on peut imaginer que l'instinct qui mène le nourrisson vers le sein de sa mère relève d'une forme d'attrait inné.

Mais il serait tout aussi concevable de s'imaginer que le rapport à la mère en tant que matrice, son odeur et son goût soit des formes originelles, liées indistinctement à la vie pour ce dernier. La considération de cet élément vital pour le nourrisson nécessite dans sa conception de la réalité une identification rapide, une disponibilité sensorielle à ce stimulus, qui précède même la dissociation consciente entre ce dernier et le corps de sa mère.

Cet attrait relève d'un mécanisme qui associe une forme de désir nourricier, vital, à un instinct sensuel. Ce type de mécanisme est probablement parmi les éléments les plus primaires au sein du développement de nos rapports esthétiques.

Ce rapport à la réalité est notamment lié, selon Rupert Riedl¹³ à des occurrences et des rapports de causalités qui sont analogues à notre évolution. Notre développement à travers le temps a produit des sélections qui ont prédisposé nos organes à des formes de reconnaissance de son environnement.

L'adaptation ne relève pas que d'une forme idéale, pour répondre à une nécessité, mais à une possibilité idéale de développement, en vertu des moyens de l'individu.

Riedl écrit concernant ce processus d'adaptation:

« On pourrait dire que la forme initiale, non modifiée, contient la « prévision » de réussir avec ce qui a précédemment réussi. [...] Mais déjà, à ce stade élémentaire, on se rend clairement compte que, dans le monde vivant, un seul problème peut donner lieu à des solutions aussi nombreuses que différentes. Comparer l'œil humain avec celui d'une abeille,

¹³Rupert Riedl dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.83

ou l'aile d'un aigle avec celle d'un papillon, met en évidence que la structure considérée peut être totalement différente.¹⁴ »

Ainsi, l'organe lui-même influe sur la perception et donc la conception d'une forme de réalité ou d'une autre, l'organe étant lui-même influencé par son environnement. Cette théorie peut amener à envisager que des différences culturelles dans une même société, puissent être également amenées par des différences d'ordre physiologique. Néanmoins, chez l'homme, les critères relevant de l'éducation et du processus de socialisation sont difficilement identifiables de ceux liés à ses prédispositions génétiques.

Nous pouvons simplement dire que la prédisposition de l'organe dépend d'un développement, dans la cellule familiale et plus généralement le milieu social de l'individu, mais également d'un ensemble de prédispositions génétiques.

La diversité de ces paramètres influe nécessairement sur la conception de la réalité du nouveau-né. Au regard de certains exemples mythologiques, on peut constater que la diversité du matériel génétique, associée à une forme de culture à laquelle le nouveau né n'était pas prédisposé, amène le fantasme d'individus hors normes, piliers politiques de nouvelles sociétés, nés d'une hybridation inattendue entre inné et acquis. Nous pouvons citer, notamment, Moïse adopté par le peuple qui avait asservi le sien, Œdipe, ou bien Romulus et Rémus, demi-dieux élevés par une louve.

Ces individus par les variations qu'ils produisent, le métissage qu'ils impliquent entre nature et culture semblent pouvoir amener des rapports de causalité inattendus, allant même dans notre mythologie jusqu'à relever de volontés divines.

Ce qui ne peut être défini en tant que rapports de causes et effets en raison d'une complexité qui rend peu pertinente les mécanismes de réflexion, amène à de nouvelles conceptions de la réalité prenant parfois leur source dans des exemples fictionnels. Ainsi la mythologie, les théogonies ou parfois nos sciences vont-elles chercher dans des productions culturelles des réponses théoriques aux défaillances de leur argumentation.

¹⁴ Ibid. p.84

La causalité, mécanisme nécessaire à l'homme, est souvent perçue par ce dernier lorsqu'elle répond chez lui à une exigence d'efficacité :

« [...] Hume affirme qu'on ne peut jamais dire : « la pierre devient chaude parce que le soleil brille », mais simplement : « chaque fois que le soleil brille, la pierre devient chaude ». Déjà en 1739-1740, dans son *Traité de la nature humaine*, Hume affirmait que la causalité ne faisait peut-être pas partie de la nature, et n'était donc probablement rien d'autre qu'un besoin de l'esprit humain.¹⁵ »

Toute causalité semble relever d'une forme d'interprétation de la réalité. La « vérité » dépend d'une forme de stabilité et de « connaissance » dans la relation aux choses, ces dernières sont alors établies en tant que règles. Ainsi l'homme tentera souvent dans son histoire, même confronté à ses torts, d'aménager tout les éléments à la disposition de sa réflexion, afin de donner raison à son système de pensée, là où même dans son appréhension de la réalité son raisonnement atteint ses propres limites.

Les grandes découvertes, particulièrement les plus inaliénables ou disons, pour ne pas contredire l'énoncé présent, les plus appropriées à leurs époques, n'ont pas été sans conséquences, comme nous avons pu le constater, notamment à travers les découvertes de Newton ou de Darwin. Celles-ci ont bouleversé la nature des rapports de causalité tels qu'ils étaient envisagés.

Ces interactions entre la découverte et l'acceptation des réalités, par la science, les arts, ou la société, se constatent par les perturbations sociales et politiques qu'entraînent ces changements, à un niveau ou à un autre. Ces exemples démontrent l'affinité réelle entre l'organe des sens, le corps, la structure politique et le rapport à l'environnement.

Selon Ernst Von Glaserfeld :

« Dans la nature, un manque d'aptitude est invariablement fatal ; les philosophes, par contre, meurent rarement de l'inadéquation de leurs idées. Dans l'histoire des idées ne se pose pas la question de la persistance, mais celle de la « vérité ».¹⁶ »

¹⁵ Ibid. p.82

¹⁶ Ernst Von Glaserfeld dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.25

Alors que la nature produit sa sélection « négativement » en éliminant les organismes les moins adaptés, la pensée humaine tend à chercher une forme de vérité au risque de se perdre dans sa propre réflexivité. L'homme par sa pensée persiste dans ce qui lui semble vrai. Ce qui altère encore cette capacité à reformuler sa réflexion est le fait que l'homme altère son environnement en même temps qu'il le construit.

De nombreux mécanismes de l'esprit humain ont été identifiés, relevant de cette participation de l'homme à la conception¹⁷ de la réalité. L'un des plus étonnant et récurrent est peut être le théorème de Thomas :

« W.I. Thomas, a formulé un théorème essentiel pour les sciences sociales : « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences. »¹⁸ »

Le principe de la prédiction créatrice (également appelée prophétie auto-réalisatrice) est que la croyance en une chose amène sa réalisation. On parle également de prophétie oraculaire et les exemples abondent dans la littérature, notamment dans la mythologie grecque. Cela est mis en avant entre autres exemples dans le livre de Clément Rosset « Le Réel et son double¹⁹ ».

Parmi d'autres, est analysé le mythe d'Œdipe qui en est un exemple représentatif. Si celui-ci n'avait pas fui l'atrocité de son destin, son avenir n'aurait effectivement pas connu cette forme de réalisation. Cependant nous pouvons imaginer que sa conception de la réalité l'a prédisposé à cet accomplissement de sa destinée.

Sur le plan économique, on constate également ce type de phénomène, par exemple lorsqu'une crise est annoncée et que cette simple annonce a pour conséquence des restrictions budgétaires ou un manque de perspectives globales, qui par conséquent conduisent à la crise en question. Les exemples de ces réalisations sont nombreux et

¹⁷ Notons par ailleurs l'ambivalence du terme « conception », qui se réfère à la fois à l'acte de l'intellect et de la perception, mais également à l'acte d'exécution, de mise en action. Le mot pourra être entendu ici dans ses deux sens.

¹⁸ Robert King Merton, *Eléments de méthode sociologique*, Paris, Librairie Plon, 1953, p.166

¹⁹ Clément Rosset, *Le Réel et son double : essai sur l'illusion*, Paris, Editions Gallimard, 1976

illustrent bien le fait que les conceptions de la réalité développées par les hommes ont tendance à se confirmer par elles-mêmes, à différentes échelles.

« Des convictions, espérances, préjugés et surtout certaines présuppositions inébranlables ont l'étrange capacité de produire –réflexivement- leur propre preuve et justification. Ces prédictions qui se vérifient d'elles-mêmes (self-fulfilling prophecies) défient nos modes de penser « si...alors... » traditionnels en transformant l'effet en cause.²⁰ »

L'amalgame ou la permutation des effets et des causes sont significatifs de modes d'interprétation, conduisant notamment la persistance d'idéologies ou leur altération. La science tente systématiquement d'identifier ces rapports, pour les remettre elle-même en question par la suite.

Encore une fois, ce qui détermine le plus concrètement la véracité de ces affirmations, c'est leur correspondance, leur « fonctionnement » et il est parfois plus simple de faire mentir ce qui les remet en question que de réajuster ces conceptions profondément ancrées. De plus, la science se construit elle-même sur ses présupposés scientifiques antérieurs, cela contribuant à instaurer des régimes de représentation de la réalité, intégrés eux-mêmes à l'intérieur d'autres régimes.

« Pour T.S. Kuhn, « le terme *science normale* désigne la recherche socialement fondée sur un ou plusieurs accomplissements scientifiques passés, accomplissements que tel groupe scientifique considère comme suffisants pour fournir le point de départ d'autres travaux.²¹ »

Comme le rappelle Christian Béthune, à la fin du XV^{ème} siècle les rapprochements entre la science et les arts étaient fréquents et déplaçaient encore les critères d'appréciations des œuvres. Ainsi, les critères d'évaluation de nos productions sont eux-mêmes influencés par des conceptions non seulement religieuses, mais scientifiques et politiques. Il est important d'envisager que la dissociation de ces trois sphères relève davantage de conceptions de la réalité que d'une séparation en soi. En témoignent les similitudes entre les effets relatifs à ces derniers, notamment dans la sphère politique, la morale et les mœurs.

²⁰ Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.76

²¹ Christian Béthune, *Adorno et le jazz : Analyse d'un déni esthétique*, Paris, Editions Klincksieck, 2003, p.129

Ainsi, il n'apparaît pas nécessairement évident- et encore aujourd'hui cela dépend des cultures-, de séparer les pouvoirs religieux des pouvoirs politiques ou des développements scientifiques. Ce phénomène doit nous permettre de souligner le fait que la réalité se construit sur l'élaboration de distinctions, étroitement liées aux représentations et aux actions humaines, ainsi que sur un jeu d'interpénétration et d'enfermement des idées à l'intérieur d'autres systèmes de pensée.

La réalité est un agencement représentationnel qui fonctionne sur nos capacités de reconnaissances individuelles et collectives, notre capacité à isoler, séparer, découper à l'intérieur du monde, ce qui généralement correspond à nos propres projections mentales. De plus, les niveaux de réalité qui se chevauchent sont enfermés systématiquement dans des réalités qui semblent encore davantage inaliénables. Ce modèle peut être pensé en analogie avec celui des poupées russes.

Pour changer la poupée centrale, il s'agit d'ouvrir celles qui l'entourent. Ainsi, les avancées scientifiques de la renaissance ont peu à peu amené une forme de retour en arrière nécessaire. Ce processus a conduit à de nombreux délaissements culturels, parfois dommageables au savoir humain, mais nécessaires pour sa restructuration et son besoin de cohérence.

La sélection que nous produisons à l'intérieur de notre réalité est au cœur de son procédé d'auto-génération. L'homme voit avant tout ce qu'il connaît et ce dont il est dépendant. Il est important de comprendre le principe d'autonomie, pour constater la relation entre notre perception et ses implications dans notre représentation de la réalité.

Ainsi, Heinz Von Foerster écrit :

« Dans la mesure où notre système nerveux ne compte que 100 millions de récepteurs sensoriels, et environ 10 000 milliards de synapses, nous sommes donc cent mille fois plus sensibles aux changements de notre environnement interne qu'à ceux qui peuvent intervenir dans notre environnement externe.²² »

²² Heinz Von Foerster dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.59

Cet apport nous permet encore de mieux considérer le rapport entre l'environnement et le comportement humain. Les perceptions extérieures sont développées en relation avec nos représentations internes et ces dernières sont elles-mêmes soumises à une forme d'autonomie.

« Le système nerveux est organisé (ou s'organise lui-même) de telle manière qu'il compute une réalité stable. Ce postulat implique la notion d'autonomie, c'est-à-dire une faculté d'autorégulation de chaque organisme vivant.²³ »

Comprenons alors que pour un individu, entrer pour la première fois dans une église gothique, ne constitue pas simplement une expérience indépendante par rapport à son environnement habituel, mais bien la stimulation d'activités sensori-motrices internes offrant d'autres dispositions à sa représentation de la réalité. Par un jeu de mémoire, de référence et de construction, l'individu développe un lien identitaire avec les objets qui l'entourent, les individus, les lieux et les structures. Le jeu des facultés implique une forme de coefficient de réalité de tout type d'expérience, ces derniers étant dans un jeu d'interdépendance.

Les dispositifs architecturaux ne sont pas des exemples anodins puisqu'ils cumulent à la fois un espace, une structure, des caractéristiques olfactives, auditives et visuelles, des facteurs de température, de luminosité et d'hygrométrie qui leur sont bien particuliers. Nous pouvons ajouter à cela les dispositifs kinesthésiques qui induisent des pratiques rituelles directement associées au lieu et à ses usages.

Déjà les Grecs anciens n'ignoraient pas les liens existants entre les déplacements spatiaux et le travail de la mémoire, rapport que nous retrouvons par ailleurs sous une autre forme dans le fameux exemple de Proust cité précédemment. Les lieux et le déplacement du corps sont deux éléments parmi d'autres amenant des réminiscences de notre mémoire et donc l'élaboration d'un lien entre l'espace et notre identité.

²³ Ibid. p.66

On retrouve dans le développement de l'enfant ces caractéristiques qui persistent dans notre appréhension de la réalité :

« C'est une fonction mentale que de cataloguer ce qui se passe, d'enregistrer les souvenirs et de les classer. C'est grâce à ses facultés mentales que l'enfant peut utiliser le temps comme mesure, mesurer aussi l'espace, et faire la liaison de cause à effet.²⁴ »

C'est par cette fonction mentale que l'homme construit un rapport à la nature qui est relatif à celui qu'il élabore avec lui-même et son environnement social. Son rapport au temps et à l'espace sont donc construits, notamment à travers le facteur culturel en tant qu'éléments permettant la représentation du monde par l'individu.

Il nous importera maintenant de tenter de comprendre, au regard de ce processus de quelle façon le rapport entre l'homme et la nature peut être fondamental dans le développement de la conscience et la construction d'une réalité.

²⁴ Donald W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 2010, p.315

Partie II: L'homme dans la nature

Si nous adoptons un mode de pensée constructiviste, le processus de construction de la réalité est indissociable de cette même réalité, c'est pourquoi le sens que nous lui donnons est déterminant. En effet, la réalité relève d'une appréciation de nos rapports au monde par nos perceptions et notre réflexivité, ces dernières se mettent donc en œuvre à travers des productions de l'esprit fondées à la fois sur des formes matérielles et conceptuelles²⁵.

La nature, entendue comme état originel²⁶ du monde est la source première de nos perceptions et de notre entendement. Par conséquent, elle se trouve être non seulement notre environnement premier et la ressource la plus fondamentale de l'homme, mais également par conséquent le référentiel par excellence de la réalité sur laquelle nous semblons nous entendre, dans notre existence sociale. La raison de la prédominance de cette nature dans nos conceptions de la réalité, est le rapport étroit entre le développement physiologique de l'humain et son développement culturel.

Comme l'écrit Roger Caillois :

« Ce support commun universel, assez vivace et puissant pour demeurer encore déchiffrable sous les dépôts contrastés de chaque tradition, ne peut être que la nature elle-même. A partir d'elle, les esthétiques les plus différentes se complètent comme pièces de puzzle.²⁷ »

²⁵ Selon les rapports esthétiques que nous construisons, la distinction entre formes matérielles et conceptuelles est changeante. Par la formation d'allégorie, les idées prennent aisément valeur de réalités matérielles et les représentations, les éléments naturels ou les objets conservent généralement une valeur symbolique prédominante. Cette distinction relève encore une fois d'une forme de dualisme qui doit être envisagé comme relevant de différences dans l'appréhension des réalités individuelles.

²⁶ Entendons par là une nature théorique, qui se définirait par opposition au développement de la civilisation, antérieure à l'époque qui vit l'homme procéder aux bouleversements liés à son développement technique (agriculture, construction d'habitats, confections d'armes et d'outils...). Celle-ci ne pouvant être représentée dans l'état qu'elle connut, nous tenterons de l'envisager par l'exercice de l'imagination et dans un intérêt conceptuel.

²⁷ Roger Caillois, *Esthétique généralisée*, Paris, Editions Gallimard, 1962, p.20

Les propriétés du mode de pensée de l'homme moderne, notamment constitué à travers les principes de causalité et de finalité, altèrent les conditions de manifestation de la nature à son esprit. Agissant selon sa nécessité et une conception de la réalité relevant de sa propre réflexivité et non simplement de sa perception, il est animé par une tendance à s'écarter de cette dernière. L'homme par la réflexivité modifie les données recueillies par sa perception sensorielle, de plus l'organe des sens selon son environnement perçoit à travers différentes modalités d'utilisation.

Cependant, il ne s'agit pas ici de supposer qu'il existe une perception en soi absolue et inaliénable dont l'homme se serait défait.

Cette nature abandonnée, que nous retrouvons dans le mythe du jardin d'Eden, paraît être une trace récurrente d'un rapport à un monde ayant abandonné l'homme, plutôt que d'un homme s'étant par lui-même séparé du monde²⁸. Pour mesurer cette distance face à son état de nature, l'homme ne dispose d'autres moyens que son appréhension d'un environnement construit, qui s'éloigne lui-même d'une forme originelle relevant alors de la mythologie.

Ainsi pour reprendre le terme de Caillois, les constructions humaines et le recul de la présence de la nature²⁹ ne facilitent pas la compréhension de ce « puzzle ». Ce décalage qu'il tente lui-même d'appréhender l'amène, pour le conforter dans sa réalité présente, à précisément viser une redéfinition de cet état de nature et du rapport qu'il entretient avec elle.

L'homme est donc voué à redéfinir par nécessité le mythe de son origine, de son rapport à un monde originel, à partir d'une conception de celui-ci qu'il produit par son histoire et sa culture.

Cet écart existant entre l'homme et la nature est fondamental, puisqu'il concerne non seulement la définition de son environnement d'origine, mais également celle de son présent et de son avenir en tant qu'être humain.

²⁸ Cette condition étant probablement nécessaire à une dynamique de progrès et d'accapuration du vivant moins contrainte par une forme de morale.

²⁹ Sa présence physique, matérielle dans notre milieu.

C'est pourquoi, sa compréhension de lui-même et de son environnement est centrale dans sa conception de la réalité et donc de son individualité.

Par la croyance en une conscience qui lui est propre, l'homme se distingue de la nature, et produit le sentiment du libre arbitre, lui-même indissociable de l'élaboration de cette conscience. Ainsi, il ne peut se définir en dehors de cette conscience et celle-ci est à la fois la cause et la conséquence de sa séparation de l'unicité originelle de la nature.

Déterminer si le libre arbitre précède la conscience ou si la conscience précède le libre arbitre relève donc de la gageure. Il dépend probablement davantage de ce que nous pourrions qualifier d'autonomie chez l'être humain.

Selon Heinz von Foerster, c'est le processus d'évolution qui aurait amené un « neurone intermédiaire » entre les unités motrices et les unités sensorielles. Cela conduit le système nerveux à agir sur les processus de traitement liés aux perceptions. La « *régulation de régulation*³⁰ » aurait pour effet l'autonomie.

Ce bouleversement aurait conduit à la configuration du cerveau tel que nous le connaissons sous sa forme actuelle. Le processus de conscience est probablement l'héritier de cette évolution, aussi pouvons-nous imaginer que notre séparation de la nature relève d'un mécanisme « naturel ».

L'identité de l'homme est donc fondée sur une séparation ontologique de la nature. Si les différentes cultures entretiennent un écart plus ou moins grand avec les différentes espèces, il est fréquent que pour certaines la proximité avec les animaux relève d'une forme d'anthropomorphisme. Du moins, d'une forme d'indistinction plus ou moins marquée entre l'homme et l'animal.

Nous pouvons constater que nos civilisations par l'élevage, autrement dit la sélection sur des critères génétiques, ont apprivoisés les animaux et les ont d'une certaine manière adaptés à la civilisation en les domestiquant. Bien évidemment, une sélection préliminaire des spécimens les plus indispensables et les plus dociles fut nécessaire.

³⁰ Voir note 23 p.18

Ces phénomènes pourraient pourtant presque être interprétés comme une inscription de la nature dans le règne de l'humain et non simplement de l'humain dans le règne de la nature. Le primat de l'homme sur la nature apparaît comme une distinction importante entre nos cultures occidentales et de nombreuses autres.

« Pour reprendre la formule de Kenneth Bock, la fixation déplacée de la nature humaine en une *entité* est un trait fondamental de notre mythologie à propos de cette nature.³¹ »

La distinction de l'homme par rapport à son environnement, n'est probablement pas tant le fait de la conscience que d'une nécessité à revendiquer une forme d'autonomie et de légitimité à la domestication de son environnement. L'adaptation de son environnement à l'homme paraît être la suite logique d'un processus d'adaptation de l'homme à son environnement. Ce dépassement a probablement causé, notamment, le développement technique et les spécificités du spécimen humain.

Nous pourrions cependant opposer à cette idée que la civilisation et le processus de développement culturel est « naturel » en admettant que l'homme serait une espèce vouée à apporter la civilisation, la culture. En somme, apporter une nouvelle forme à notre environnement. Néanmoins, ce raisonnement porte en lui le risque, encore une fois par anthropomorphisme, de postuler que la nature dans sa globalité dispose d'une finalité.

Au regard de la théorie constructiviste, nous pourrions probablement résoudre cette question en affirmant qu'aucune de ces propositions n'est plus vraie que l'autre. En revanche, la posture la plus bénéfique à adopter au regard de ce dilemme et des enjeux de nos siècles serait probablement davantage d'ordre éthique. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

Comme le fait remarquer Marshall Sahlins, dans nos sociétés l'homme donne une place particulière à la nature, qui est probablement liée à la légitimité que nous accordons à notre civilisation et à la suprématie de notre humanité :

« Tout se passe comme si les hommes et les animaux, tels que nous les connaissons, avaient échangé leurs places, comme les concepts de *nomos* et de *physis*. Car selon l'opinion

³¹ Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Editions de l'éclat, 2009, p.107

commune sur l'humanité, « naturel » signifie superficiel et contingent, comme l'apparence changeante d'un animal dont l'humanité est l'essence. L'humanité est le terme universel, la nature est le terme particulier. L'humanité est l'état originel à partir duquel les formes naturelles se produisent et se distinguent les unes des autres.³² »

L'homme moderne s'est tant écarté de l'environnement de la nature originelle qu'il est amené à une forme d'inversion dans les rapports qu'il entretient avec elle. Aussi, cela est relatif aux mécanismes de construction de la réalité expliqués précédemment.

Comment l'homme pourrait-il légitimer cette appropriation de son environnement sans l'associer à une forme de préexistence de l'humain ?

En effet, la conception que l'homme produit de l'histoire, même lorsque celle-ci lui est antérieure, ne peut exister qu'à travers une perspective humaine. Ce point de vue domine donc dans cette investigation du passé.

D'autres « mécanismes » de pensée participent à cette légitimation de l'homme dans son environnement et son accaparament outrancier des ressources naturelles. L'idée d'une création du monde par un dieu ayant donné son image à l'homme et ayant créé le monde pour lui, ou l'idée d'un homme étant l'aboutissement suprême du processus d'évolution³³, accordent de fait une primauté de droit à ce qui est civilisé sur ce qui est sauvage.

Même au sein de notre espèce, les critères de civilité, d'humanité, de capacité à souffrir ou à être empathique autorisent aux hommes un pouvoir sur les autres. Du colonialisme à l'eugénisme, en passant par la torture ou l'esclavage, les rapports de l'homme à la nature furent directement liés à la définition qu'il donnait de cette dernière. Celle-ci est relative à la distance et à la légitimité que celui-ci s'octroie face à l'idée d'une nature originelle.

Il est primordial de préciser que le caractère civilisé³⁴ de l'homme (encore qu'il soit relatif) n'est pas un critère de suprématie au cœur de l'ensemble des idéologies.

³² Ibid. p.97

³³ Dans certains pays les conceptions « créationnistes » et « darwinistes » s'opposent encore au cœur d'un système culturel global. La raison est probablement le caractère supérieur que ces deux conceptions accordent à l'humain.

³⁴ Entendu ici comme en opposition à un caractère sauvage, d'apparence moins policé.

Le caractère sauvage, archaïque ou rudimentaire de l'homme, son affinité avec la volonté de conservation d'un monde sauvage et du vivant plus généralement, ont fréquemment amené les hommes vers une autre conception de la vérité et de la justice.

Selon les époques et les lieux, la proximité à la nature, ou du moins à sa faune et sa flore si ce n'est à son environnement le plus vierge de l'intervention humaine, ont également été relatives à des formes de distinctions sociales. En témoignent entre autres faits les différents mouvements d'exode rural ou urbain ainsi que les découpages démographiques des villes.

Ces oppositions existant entre la préservation de la nature³⁵ face aux constructions humaines, relèvent de dynamiques de pensées et de pouvoirs, tant sur le plan matériel qu'intellectuel. Elles sont liées non seulement à la nécessité de disposer de ressources, mais également à une légitimation de la domination, de l'accaparement et du développement de la propriété. C'est pourquoi, ces dernières sont étroitement liées à la sphère politique.

Dans l'opposition entre la nature et la culture, deux tendances issues d'une longue tradition de pensée semblent avoir dominé le spectre politique. Leur forme contemporaine peut être perçue notamment par le spectre de deux auteurs fondamentaux, Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau.

Cependant, selon Marshall Sahlins l'une de ces conceptions aurait toujours devancé l'autre :

« De toutes les interprétations possibles des combinaisons entre les termes *nomos* et *physis*, qui dépendent de celui qu'on choisit de considérer comme bon et fait pour régner, l'idée « rousseauiste » d'une nature qui serait pure et d'une culture décadente a toujours été secondaire par rapport à son pendant « hobbesien » dans l'histoire de l'Occident ;³⁶ »

Pour Rousseau la « société civile » est la « cause de l'avènement de la misère et de la guerre »³⁷. L'apparition des lois est liée à un développement de la propriété foncière qui enlève alors à l'homme la possibilité d'un partage légitimé des ressources indispensables à sa subsistance.

³⁵ Nous entendons ici par nature l'environnement vivant indépendant de l'humain et de son intervention.

³⁶ Ibid. p.38

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, note 116 p.242

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne [...]»³⁸ »

Hobbes oppose à cette pensée de Rousseau une « origine naturelle de la guerre³⁹ »⁴⁰, selon lui l'état institutionnalisé permet une forme de régulation des pulsions humaines. L'homme étant pensé comme égoïste son salut repose sur une forme d'état coercitif. L'état minimise les dangers propres à la « nature humaine » :

« La peur généralisée est le pendant du pouvoir coercitif ; Augustin le savait déjà et Hobbes en fit un pilier de sa théorie du contrat social, où chacun échange sa peur d'une mort violente contre une peur collective engendrant pour tous la paix et la sécurité.⁴¹ »

Pour Rousseau, la société civile empêche la quiétude de l'homme de la nature, ce dernier n'étant pas autant porté vers l'inégalité et les vicissitudes de nos civilisations. Il oppose notamment à l'argument de Hobbes que l'homme de la nature était au contraire bien moins porté à la discorde :

« Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre. Un philosophe illustre pense au contraire, et Cumberland et Pufendorf l'assurent aussi, que rien n'est si timide que l'homme dans l'état de Nature, et qu'il est toujours tremblant et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit.⁴² »

³⁸ Ibid. p.109

³⁹ Ibid. Note 147 p.258

⁴⁰ Ibid. Note 147 page 258

⁴¹ Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Editions de l'éclat, 2009, p.59

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.72

Le développement de Rousseau dans le DI⁴³ tente d'expliquer les causes probables de l'inégalité. Il défend l'idée que celles-ci ne relèvent pas tant de la nature humaine⁴⁴ mais d'un processus de civilisation.

Il affirme que les exactions au cœur de la société ne peuvent en définitive qu'être plus dévastatrices que celles commises par l'homme de la nature :

« Les plus honnêtes gens apprennent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables ; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'Etat de Nature durant des siècles entiers sur toute la face de la terre.⁴⁵ »

Rousseau s'interroge également sur ce qui a conduit l'homme né libre à se soumettre à la servitude.

Il se réfère à un état de nature à la manière de Hobbes, Locke et d'autres penseurs les ayant précédés, cela afin d'appuyer son raisonnement. Cette recherche a pour objectif de tenter de résoudre la question des inégalités. A partir de ces considérations du DI, Rousseau va écrire « Du contrat social », en étant bien conscient de l'impossibilité de l'homme à retourner dans cet état de « l'homme de la nature ». Ce processus d'évolution de l'homme qu'il définit vise à servir la compréhension des inégalités de son époque.

« Tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton Espèce se fût arrêtée. Mécontent de ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta Postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder; Et ce sentiment doit faire l'Eloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi.⁴⁶ »

C'est à partir du développement de Hobbes que Rousseau élabore ses positions s'accordant notamment avec lui sur de nombreux points. Néanmoins, pour l'auteur de « Leviathan », la pensée d'une hostilité de l'homme de la nature l'a conduit à penser un être qui vit dans la

⁴³ DI : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

⁴⁴ Entendons par là au regard du propos de Rousseau, une « nature de l'homme de la nature ».

⁴⁵ Ibid. p.129

⁴⁶ Ibid. p.67

crainte permanente, sans nulles lois, cette menace constante empêchant les grands progrès humains.

C'est pourquoi, l'homme trouverait par la rationalité les moyens d'échapper à sa propre perte. La souveraineté politique, permet dans la théorie Hobbesienne de rassembler les volontés en une seule afin d'éviter un état anarchique.

Hobbes s'oppose au jusnaturalisme et pense la loi au regard de ce qu'elle doit être dans la société, non pas à partir d'un droit supposé inhérent à une « nature humaine ». Rousseau rejoint cette position, pensant que le droit ne peut se fonder sur des propriétés naturelles de l'homme, puisque celles-ci ne peuvent se distinguer de celles acquises au cours de son développement social.

Pour Rousseau, ce n'est pas tant l'hostilité et le désir de puissance de l'homme que le processus historique qui a modifié sa nature⁴⁷ et l'a conduit au développement de sociétés. Les avancées techniques et la fabrication d'outils constituent une étape fondamentale de cette évolution de l'homme de la nature :

« Devenus plus industriels, on peut croire qu'avec des pierres aiguës, et des bâtons pointus ils commencèrent par cultiver quelques légumes ou racines autour de leurs Cabanes,[...]»⁴⁸ »

Cette évolution primaire de l'agriculture eut pour effet d'amener l'homme à une nouvelle conception du temps, bien éloignée de l'insouciance et de l'oisiveté l'ayant précédé dans sa relative indistinction du temps.

Mais Rousseau va bien plus loin en attribuant à ce phénomène l'instauration de la propriété :

« De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commençant à porter leurs vues

⁴⁷ Encore une fois nous entendons par le terme nature celle de « l'homme de la nature » dont parle Rousseau.

⁴⁸ Ibid. p.120

dans l'avenir et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui.⁴⁹ »

Ce partage des terres a pour conséquence l'émergence d'une nouvelle forme de droit. L'accapuration non pas seulement des ressources, mais de leurs moyen d'extraction (outils, mains d'œuvre...) creuse un écart fondamental dans la distribution des opportunités et des règles contingentes à l'état sauvage :

« C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété.[...] C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la Loi naturelle.⁵⁰ »

C'est sur ce point que, selon Rousseau, se creuse considérablement l'écart avec l'homme de la nature. Alors que Hobbes considère une hostilité de l'homme liée à son désir de puissance, c'est pour Rousseau l'appropriation de la terre qui sera la source de l'exploitation et donc sera en grande partie responsable des inégalités.

Nous pouvons d'ailleurs constater qu'aujourd'hui la légitimité dans l'appropriation des ressources et des terres est un enjeu politique fondamental. Cette problématique est notamment au cœur du conflit israélo-palestinien, de la régulation de l'immigration, des enjeux du commerce équitable et d'une partie conséquente des nombreux problèmes géopolitiques actuels.

Selon Rousseau, de l'accapuration des biens vient le développement de nouvelles facultés humaines et une démesure des changements :

« Voilà toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour-propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible.⁵¹ »

⁴⁹ Ibid. p.121

⁵⁰ Ibid. p.122

⁵¹ Ibid. p.123

Ce bouleversement de la réalité de l'homme et de ses capacités produit nécessairement une altération de sa conscience consécutivement à ce développement de la propriété. Aussi, son rapport le plus primaire à la nature se fixe sur un ensemble d'éléments qui sont directement associés à son corps et à sa nécessité. Les facultés que l'homme développe sont, pour une part, dépendante d'outils et le corps lui-même en devient un.

Le droit que l'homme s'octroie face à la nature est nécessairement relatif à un pouvoir qu'il se donne sur ses pairs.

La considération d'un homme sauvage, mauvais par nature et auquel la société est profitable, est probablement la plus répandue dans nos sociétés. Nous ne pouvons pas cependant ignorer, notamment grâce aux apports du constructivisme que cette vision est par conséquent nourrie d'un présupposé : l'homme est mauvais par nature donc la société est la source de son salut.

Cette présupposition globalement admise a probablement l'effet d'une prophétie auto-réalisatrice, car elle oriente nos actions et nos idéologies. Aussi, celles-ci amènent probablement à tant chercher le mal pour faire le bien, qu'on produit à travers cette recherche le mal qui est nécessaire à légitimer, le « bien » et le « bon », qui se trouvent dans nos actions. La recherche du « mal » est indispensable autant pour définir le bien, que pour générer des normes et amener à une cohésion sociale. Ainsi, les phénomènes de bouc émissaire, par exemple, sont ils probablement relatifs à cette conception, permettant d'établir les mœurs qui concordent à ces constructions de la réalité. Cette force idéologique à identifier un « mal »- celui-ci n'étant jamais en soi- a généralement pour intérêt l'affirmation de nouveaux pouvoirs ou à l'inverse la persistance du *statu quo*.

Le mal est généralement ce qui échappe aux règles de distribution du pouvoir sur lesquelles nous nous accordons, à travers nos *habitus*⁵², nos mentalités et les propriétés esthétiques que nous élaborons dans nos environnements.

⁵² Nous nous référons ici à la notion d'*habitus* telle qu'elle est développée par Marcel Mauss : « J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l' « *habitus* ». Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, « *habitus* ». Le mot traduit, infiniment mieux qu' « *habitude* », l' « *exis* », l' « *acquis* » et la « *faculté* » d'Aristote (qui était un psychologue).[...] Ces « *habitudes* » varient non pas seulement avec leurs individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition. »

De plus, au regard de la présence d'un héritage Hobbesien au sein de nos sociétés, nous pouvons remarquer un autre phénomène que la prophétie auto-réalisatrice, actif dans notre conception de la réalité.

Jon Elster écrit :

« D'après l'école dite de Palo Alto, un élément important dans l'étiologie de certaines situations familiales pathologiques est *l'injonction contradictoire*, un commandement tel que le contenu ouvert en contredit les présuppositions pragmatiques. Ainsi le commandement « Ne sois pas si obéissant » - correspond à l'idée sartrienne de l'amour – place son destinataire dans une situation impossible ; pour obéir, il faut ne pas obéir.⁵³ »

L'injonction contradictoire, également appelée double contrainte⁵⁴, se retrouve dans le fonctionnement même de nos sociétés occidentales. Pour qu'une société soit légitime dans son existence, elle doit pouvoir réfréner les dépassements de la nature humaine, notamment son hostilité. Cependant, dès lors qu'on envisagerait une société étant parvenue à son but, elle deviendrait inutile et par conséquent serait vouée à disparaître, puisque son pouvoir n'aurait plus de raison d'être.

La société réprime la puissance et l'hostilité alors que celles-ci sont les conditions fondamentales de son existence, elle nous astreint à l'ordre pour accomplir son objectif alors que la présence de l'ordre rend inutile la délégation de la souveraineté.

C'est pour cette raison qu'il est aisé pour la société de voir présupposer le « mal » en l'homme afin d'autoriser son pouvoir de coercition, notamment par la peur. De plus, la résurgence du désordre et de l'insurrection paraît également lui être nécessaire afin de retrouver sa légitimité perdue.

Ainsi nous pouvons constater que les guerres, les révolutions, les manifestations et les mutineries n'annihilent jamais le pouvoir et permettent même de le réinvestir sous de nouvelles formes, jouissant du bénéfice de la nouveauté, ayant apaisé certaines méfiances.

Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.371

⁵³ Jon Elster dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.261

⁵⁴ Double bind en anglais.

Nous pourrions même supposer que la marginalité et les conflits interétatiques sont ce qu'il y a de plus nécessaire à une société, puisqu'ils sont les seuls à lui donner sa raison d'exister. Cette injonction contradictoire peut également nous éclairer sur la répétition des révolutions, des mouvements sociaux et des conflits armés.

Dans notre contemporanéité, comme de façon récurrente à travers les époques, persiste une relation à la nature qui se rapporte à une forme de bien. Il s'opère alors fréquemment une distinction dans nos représentations entre deux conceptions. D'une part, existe la conception de la « nature » entendue comme un état originel probablement chargé de l'imaginaire collectif du jardin d'Eden. D'autre part, on trouve la « nature humaine », qui est précisément dans nos cultures judéo-chrétiennes la cause de cette séparation de l'état de nature.

Le postulat hobbesien paraît fortement faire écho à cette séparation qui, chez Rousseau, est indissociable d'une sortie de l'état de nature entendue comme originelle.

Pour Freud comme pour Hobbes la société a pour rôle de contenir les pulsions néfastes à l'homme. La conception de la psychanalyse est étroitement liée à cette question d'ordre politique:

« L'existence de cette agressivité, que nous supposons percevoir en nous-mêmes et supposer à juste titre chez les autres, est le facteur qui perturbe nos relations avec notre prochain et force la civilisation à contre-attaquer. Du fait de cette hostilité primaire des hommes, la société civilisée est sans cesse menacée de ruine. L'intérêt du travail en commun ne peut pas assurer sa cohésion, les ardeurs des pulsions sont plus fortes que les intérêts raisonnables. Elle doit donc faire tout son possible pour créer des obstacles à l'agressivité humaine et réprimer son expression par des formations réactionnelles psychiques.⁵⁵ »

Si effectivement, cette tendance à l'agression paraît inhérente à l'homme, la société en frustrant la volonté de puissance des individus, au-delà des simples limites de leur nature physiologique, prend le risque de déplacer celle-ci à d'autres niveaux. La solution de Freud reposant sur des « formations réactionnelles psychiques » est pour le moins éloignée de tout ordre naturel.

⁵⁵ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.118

La théorie psychanalytique apparaît comme un moyen de dépasser notre nature humaine, non au profit d'une « nature originelle » qui a précédé nos sociétés, mais au profit d'une limitation de la pulsion destructrice chez l'homme. Paradoxalement, nos sociétés se sont constituées si l'on se réfère aux théories hobbesiennes, afin de répondre à l'hostilité et à la volonté de puissance propre à notre nature humaine. En cela, nous pouvons considérer que la disposition de Freud en réponse aux dangers de notre nature pour la civilisation est « contre-nature ».

Pour Freud, l'homme recherche un bonheur qui n'est dispensé que de façon temporaire par la nature. La jouissance que désire l'homme ne se ferait que par contraste. Il affirme que l'homme n'est pas capable de dépasser sa nature, celle-ci étant constitutive de lui-même :

« Nous ne dominerons jamais entièrement la nature et notre organisme, qui en fait partie, restera toujours une création éphémère, limitée dans ses accomplissements et son adaptabilité.⁵⁶ »

Pour autant, cette prédominance de la recherche du bonheur ne paraît pas dissociable d'une forme de technicité propre à l'homme moderne. Les moyens mis en place dans cette quête en tant que finalité paraissent par opposition nous exposer au poids du malheur comme revers dialectique. De plus, cette recherche paraît à même d'altérer notre jugement et d'influer sur nos rapports et nos constructions de la réalité.

Ces « formations réactionnelles psychiques » dont parle Freud sont éloignées de la pensée d'un « homme de la nature » que développe Rousseau. Le développement de nos sociétés modernes, l'urbanisation et le développement technologique paraissent fréquemment orienter nos apports théoriques et nos actions en réponse à une « nature de l'homme », qui n'est bien évidemment désormais propre qu'au « spécimen contemporain ».

La question du « mal » chez l'homme, n'est plus dès lors tournée vers la légitimité de nos sociétés contemporaines ou leur structure politique, mais sur l'hostilité primaire qui persiste entre ses membres.

L'homme est incapable de construire davantage que des hypothèses concernant cet homme de la nature dont parle Rousseau. De la même façon, la question de son caractère hostile

⁵⁶ Ibid. p.78

paraît bien évidemment discutable. Cependant, si cet état de nature originel ne peut être retrouvé, il paraît nécessaire notamment au regard des théories constructivistes d'envisager la nécessité d'une analyse de notre écart avec ce dernier.

En réponse à la thèse qui voudrait que la civilisation soit la source de notre misère, idée qui apparaît comme davantage rousseauiste, Freud écrit :

« Pour elle, ce serait notre prétendue civilisation qui serait largement responsable de notre misère ; nous serions beaucoup plus heureux si nous y renoncions pour revenir à l'état primitif. Cette assertion me paraît étonnante car – quelle soit la manière dont on puisse définir la civilisation – il est certain que tous les moyens dont nous usons pour tenter de nous protéger contre les diverses menaces de souffrance font justement partie de cette civilisation.⁵⁷ »

Freud envisage néanmoins que cette perspective d'une civilisation néfaste découle de plusieurs conceptions, la première étant l'effet d'un rapport entre le christianisme et les religions païennes. La seconde, qui nous intéresse davantage relève selon lui d'une mauvaise interprétation du mode de vie des peuples primitifs :

« Du fait d'une observation lacunaire et d'une mauvaise compréhension de leurs us et coutumes, ces peuples ont paru mener aux yeux des Européens une vie heureuse et simple, aux besoins modestes, qui était inaccessible à leurs visiteurs à la civilisation supérieure. L'expérience ultérieure a corrigé bien des jugements de ce type; très souvent, on avait attribué à tort à l'absence d'exigences culturelles complexes une facilité de vie due à la générosité de la nature et à la satisfaction aisée des besoins majeurs.⁵⁸ »

Ces peuples, bien que disposant d'une forme de culture qui leur est propre, ne doivent pas simplement nous interpeler sur la nécessité de la civilisation, mais sur la pertinence de sa structure. Le rapport de ces populations avec leur environnement et leur densité démographique peuvent être à prendre en compte dans l'analyse du bien-fondé de ces systèmes, qui peuvent alors souvent mener à une critique encore plus acerbe de nos civilisations.

⁵⁷ Ibid. p.79

⁵⁸ Ibid. p.79

Ce que Freud ne semble pas, pour autant, envisager ou du moins mettre en avant à travers cette analyse paraît primordial. Au regard des théories rousseauistes et des théories constructivistes, nous pouvons supposer que le rapport esthétique que ces peuples dits primitifs entretiennent avec leur environnement est la condition même de la fascination, voire du modèle, qu'ils constituent face à nos sociétés occidentales. Sans rentrer directement dans le détail des différentes pratiques culturelles, la proximité avec la nature permet non seulement un développement culturel durable, mais également une forme de symbiose avec l'environnement sous sa forme générale, qui paraît secondaire dans la plupart de nos sociétés occidentales.

Probablement que pour Freud, envisager un retour vers cette forme de rapport au vivant relève, comme pour de nombreuses personnes, de la gageure. Mais nous sommes néanmoins obligés de constater que les développements actuels, en terme politique, privilégient des formes agricoles, industrielles et politiques, qui ne sont pas sans en rappeler d'autres ayant fait leurs preuves par le passé.

Sans nécessairement considérer qu'il serait souhaitable, par une forme de régression, d'amener à un retour vers cet « homme de la nature », une analyse de nos rapports humains et des nécessités physiologiques et psychologiques propres à notre nature paraît souhaitable. Cette posture théorique, qui trouve notamment son incarnation dans le DI, semble difficilement conciliable avec celle qui suppose l'utilisation de « formations réactionnelles psychiques », sous un angle davantage hobbesien.

Ces deux approches ont néanmoins comme intérêt commun d'ouvrir à des questionnements sur nos rapports avec notre environnement social, physique et psychique. La dimension politique de ces considérations, sans systématiquement se trouver dans le domaine de la psychanalyse, n'a pas manqué d'être abordée par d'autres auteurs.

Karl Marx pense, tout comme Rousseau, à une responsabilité de l'accapuration foncière dans les inégalités. Il parle d'une accapuration primitive, phénomène du passé n'étant pas sans rapport avec la domination bourgeoise du XIX^{ème} siècle. Evoquant préalablement certains rapports entre l'argent, le capital, et la plus-value, il écrit :

« Tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux, dont on ne saurait sortir sans admettre une *accumulation primitive* (*previous accumulation*, dit Adam Smith), antérieure à l'accumulation capitaliste et servant de point de départ à la production capitaliste, au lieu de venir d'elle.⁵⁹ »

Par ailleurs, Marx considère une « essence générique » de l'homme. Celui-ci agirait par une forme de volonté et de conscience, alors que l'animal ne distingue pas lui-même sa propre volonté. Cette conception de la volonté, propre à d'autres philosophies de son époque, conduit nécessairement à d'autres voies politiques que par exemple la théorisation de l'inconscient par Freud, qui relève davantage d'une forme de détermination de l'individu par son environnement familial, par la responsabilité qu'il met dans les comportements pulsionnels et le rôle fondamental du développement de l'enfant.

Comme l'écrit Solange Mercier-Josa dans son analyse du jeune Marx :

« L'aliénation du travail, loin d'être le moyen terme par lequel l'ouvrier acquiert les moyens de subsistance nécessaires à son travail et à son existence, a pour effet que la nature, « son corps non-organique » est dérobé à l'ouvrier. Loin de permettre à celui-ci l'accès à l'universel, l'aliénation du travail « arrache » à l'ouvrier «*sa vie générique* » [...] , et lui fait même perdre « *sa réalité* ». ⁶⁰».

La passivité de l'ouvrier et la perte de sa liberté, tant sur le plan physique qu'intellectuel, sont mises en cause par Marx, celles-ci le mettent à l'écart de son activité de travailleur. L'activité devient un moyen intermédiaire et non un but.

Ainsi, Marx considère les dérives du capitalisme comme « contre-nature ». Cependant, sa critique ne se limite pas à un simple plan théorique, elle intègre également des constats concrets, ancrés dans son développement du matérialisme historique. C'est pourquoi, Marx va notamment à travers ses recherches, mettre en avant que l'allongement de la journée de travail a une influence sur les évolutions de la taille des individus, par période et en fonction de leur charge de travail.

⁵⁹ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Editions Gallimard, collection Folio Essais, 2008, p.715

⁶⁰ Solange Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx*, Paris, Editions Klincksieck, 1986, p.51

De la même façon, il soulignera l'apparence masculine de certaines femmes auxquelles on donne des tâches, qui selon lui devraient être réservées aux hommes. L'humanisme de Marx, celui-ci ne manquant également pas de critiquer l'esclavage, place donc au centre de son argumentaire un propos en faveur notamment d'une nécessité physiologique chez l'homme relative à sa constitution, à sa nature, ce qui n'est pas sans rappeler les conceptions de Rousseau développées dans le DI.

L'héritage hegelien chez Marx, Hegel ayant lui-même été fortement influencé par Rousseau dans sa jeunesse n'est probablement pas pour rien dans cette perspective.

Cette « essence générique » que Marx envisage dépasse les simples conditions de son environnement. C'est l'aliénation qui est précisément responsable de cet éloignement. Ce n'est pas simplement le travail qui est responsable de l'aliénation. Tout comme chez Rousseau, c'est bien de l'accapuration des ressources que provient l'inégalité.

« Le capital n'a point inventé le surtravail. Partout où une partie de la société possède le monopole des moyens de production, le travailleur, libre ou non, est forcé d'ajouter au temps de travail nécessaire à son propre entretien un surplus destiné à produire la subsistance du possesseur des moyens de production.⁶¹ »

Une forme de continuité entre la nature et le travail est mise en avant. Ce dernier, exécuté par l'homme, reproduit d'une certaine façon celui fait par la nature et semble donc s'inscrire dans le même processus.

« L'homme ne peut point procéder autrement que la nature elle-même, c'est-à-dire il ne fait que changer la forme des matières. Bien plus, dans cette œuvre de simple transformation, il est encore constamment soutenu par des forces naturelles. Le travail n'est donc pas l'unique source des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Il en est le père, et la terre la mère, comme dit William Petty.⁶² »

Si le travail, naturel pour l'homme, devient d'une certaine façon « contre-nature » à partir du développement de la propriété privée, l'homme ne semble pouvoir retrouver de son « essence générique » que par le fait d'un gouvernement politique abolissant cette

⁶¹ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Editions Gallimard, collection Folio Essais, 2008, p.339

⁶² Ibid. p.119

accapuration. C'est pourquoi, Engels et Marx considèrent la question de l'appropriation foncière⁶³ comme une priorité dans le « Manifeste du Parti communiste⁶⁴ ».

Alors que Hobbes et Freud pensent une nature humaine guidée par des instincts néfastes, impliquant la nécessité d'une société exerçant des formes de pouvoirs coercitifs, Marx va penser une action politique qui paraît relever d'un ordre davantage naturel, puisqu'elle vise une forme de réconciliation entre l'homme et son « essence générique ».

Sans prendre pour cible directement l'hostilité inhérente à l'humain, il est bien question chez ce dernier d'une nouvelle distribution des pouvoirs permettant de palier aux inégalités sociales de son temps. Paradoxalement, la pensée de Marx apparaît comme quelque peu « déterministe » à travers son idée d'un fil de l'histoire. Sa pensée vise à dénoncer les abus de la servitude moderne, en vertu d'un respect de cette « essence générique » qui paraît faire écho à une forme de nature « en soi » de l'homme.

Ainsi, les théories de Marx bien qu'habitées par une scientificité certaine tentent de mettre en lumière une forme de « loi naturelle » et justifie par elle la critique du capitalisme:

« Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de *la loi naturelle qui préside à son mouvement* –et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne–, elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abréger la période de la gestation et adoucir les maux de l'enfantement.⁶⁵ »

Freud est plus que sceptique face à l'idéal communiste et le contredit par un argument qui se rapporte à la nature. Selon lui, même si l'on parvenait à amener les hommes à l'égalité, cela n'empêcherait pas la nature de distribuer ses propres inégalités :

« Mais si cette lutte veut s'autoriser de l'exigence abstraite qui réclame l'égalité entre tous les hommes, on peut facilement objecter que la nature, en dotant ceux-ci très inégalement sur le plan physique et psychique, a créé les seules injustices totalement irrémédiables.⁶⁶ »

⁶³ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Le Livre de Poche, 2015, p.80

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Editions Gallimard, collection Folio Essais, 2008, p.98

⁶⁶ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.120

Si Freud se refuse à critiquer le communisme sur le plan de l'économie et de la légitimité de la propriété foncière, ce dernier insiste sur le fait que l'agressivité est bien antérieure à la propriété. Freud pense que la propriété intervient dans les sentiments humains, dans l'ensemble de leurs relations. La disparition du droit à la propriété n'enlevant notamment pas le « privilège formé par des rapports sexuels⁶⁷ », qui conduisent à l'hostilité et à la violence.

Notons cependant que l'idéal de Marx est loin d'être assez naïf pour imaginer une société parfaite et sans agressivité, l'interprétation du communisme par Freud est donc volontairement ou involontairement imparfaite.

La théorie constructiviste semble pouvoir nous apporter une possibilité d'aborder ces questions. A travers elle et la considération de notre rapport avec la nature originelle, nous pouvons évaluer les possibles bénéfices inhérents à nos représentations de la réalité, notamment sur le plan de l'égalité et de l'écologie.

Cependant, il ne s'agit probablement pas simplement de faire table rase de tous nos préjugés, notre conscience de ces derniers doit, avant tout, nous permettre de les dépasser, notamment pour ceux qui concernent la légitimité et le fonctionnement de nos civilisations.

En effet, le constructivisme conduit à une approche qui remet en cause le rapport entre notre expérience et nos représentations :

« Le constructivisme radical est alors *radical* parce qu'il rompt avec la convention et établit une théorie de la connaissance dans laquelle la connaissance ne reflète pas une réalité ontologique « objective », mais concerne exclusivement la mise en ordre de l'organisation d'un monde constitué par notre expérience.⁶⁸ »

L'environnement sauvage peut probablement nous permettre de restaurer, par différents processus, un rapport davantage originel entre l'homme et la nature, permettant si ce n'est de réfréner notre hostilité naturelle, d'amener nos actes vers des bénéfices physiologiques et psychologiques.

⁶⁷ Ibid. p.121

⁶⁸ Ernst von Glasersfeld dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.27

L'éloignement de l'homme moderne avec l'environnement originel lui enlève non seulement un certain nombre de perspectives et de relations avec ce dernier, mais a également pour effet d'empêcher l'homme de dissocier ce qui pourrait être propre à une nature humaine, dans ses comportements et ses interactions avec ses pairs.

Il se pourrait que ce soit bien sur le plan esthétique que se déroule tout l'enjeu d'une réconciliation avec notre nature primaire, que notre idée du monde sauvage en tant qu'espace situé entre l'utopie, le fantasme et une « réalité première », permette à l'homme de renouer avec une conception du monde qui s'accorde avec lui-même, dans des perspectives davantage durables, écologiques et égalitaires.

Tout comme Rousseau suggère de penser à quelle période de notre histoire nous aurions pu souhaiter nous arrêter, il paraît important d'envisager comme modèles, certaines étapes de notre développement que nous pourrions considérer comme davantage significatives quant à notre devenir.

Pour Freud, le travail des « formations réactionnelles psychiques » des individus paraît chercher la réponse aux maux de l'homme auxquels la société ne parvient pas à suppléer. Cependant, ce constat des dérives de la nature humaine ne peut être fondé que sur l'idée d'une nature humaine identifiable chez l'homme moderne. De plus, cette dernière même est biaisée puisqu'elle est produite à travers l'expérience clinique et l'autoanalyse

S'il est possible de reprocher à Rousseau de chercher des réponses aux maux de l'homme dans un homme dont on ne peut démontrer l'existence et les rapports d'égalité. On pourrait de la même façon accuser Freud de se servir du processus de développement humain dans un but opposé, la société étant pour lui par définition un mode de coercition des pulsions d'un homme hostile par nature.

Nous avons pu, au cours de ce développement, constater l'importance du rapport entre notre appréhension de la nature et la sphère politique. Le rapport esthétique est un élément central de notre construction de la réalité et tient un rapport étroit avec cette dernière. Ce dernier est à la fois le symptôme et la cause de forces existantes qui mettent en relation d'une part notre environnement - indissociable de nos représentations et de notre

développement corporel - et d'autre part, notre nature humaine et les enjeux de ses perceptions, de son entendement, de ses nécessités et de ses instincts.

C'est pourquoi, il s'agit de tenter désormais d'envisager la signification possible d'une dénaturation de la réalité.

Partie III : La dénaturation de la réalité

Le postulat d'une dénaturation de la réalité peut paraître paradoxal, particulièrement au regard de la perspective constructiviste. L'idée de la nature relevant elle-même d'une construction, amène à une forme de circularité réflexive. Les rapports entre réalité et nature sont difficilement dissociables, aussi penser une dénaturation de la réalité nécessite de mettre en lumière des analogies concrètes entre les processus de la nature.

Une première approche consisterait à supposer cette dernière dissociable de l'homme, ce qui ne paraît pas possible au regard de l'expérience totale qu'elle constitue. Une autre approche consisterait à la considérer comme indissociable de l'homme, ce qui suppose sur un plan théorique de séparer la nature humaine d'une nature en-soi. Enfin, la dernière possibilité serait d'entendre la nature comme pleinement relative à notre nature humaine, ce qui cependant empêche une réelle « critique » à l'intérieur de la construction de la réalité sur laquelle nous nous fondons.

Il importe désormais d'opérer des distinctions dans notre approfondissement. Si la pensée constructiviste ne permet pas un développement à partir de rien, en effaçant les rapports que nous entretenons avec notre monde, elle permet néanmoins à l'homme d'agir différemment sur sa réalité en lui offrant des outils théoriques permettant la compréhension de ses structures de pensée. Cette voie, qui n'est pas sans rappeler celle de nombreux courants de pensée et notamment la psychanalyse, n'est pas pour autant à même d'apporter une connaissance totale à un esprit construit précisément à travers des représentations et des affects.

C'est pourquoi, il nous importe de réfléchir à travers notre rapport à ces derniers.

Toute réflexion est conduite par une somme d'intérêts, de nécessités, de préjugés. Néanmoins, il s'agit ici d'essayer d'éclairer ce que l'on peut entendre par « nature » en envisageant les mécanismes de pensée relevant de cette définition.

Nous chercherons donc à comprendre comment peuvent se concilier, d'une part, une signification de la nature chez l'homme et, d'autre part, les raisons qui mènent au développement de cette dernière en tant qu'idée.

Dans un premier temps, il s'agit de définir ce qui peut être entendu par le terme de dénaturation. Notre développement doit, à la fois, être entendu comme une interprétation de la compréhension générale de notre rapport à la nature et à la réalité, mais également prendre conscience lui-même de ses intérêts sous-jacents, indissociables de la forme de sa réflexion.

Bien évidemment, la définition de la nature relève de conceptions différentes selon les sociétés, les individus et les époques. La conscience de la réalité, pour sa part, en tant que construction de l'esprit, accorde à cette définition une importance primordiale, comme nous avons pu l'expliquer précédemment. La question de la nature pour l'homme relève de données éminemment politiques, car celle-ci se définit à travers des formes de partage du sensible⁶⁹.

Nous ne pouvons pas penser simplement la définition de la nature dans nos sociétés occidentales contemporaines, comme relevant d'un consensus. Celle-ci relève de rapports antagonistes, qui mettent à mal toute définition.

La nature, car elle est notre environnement le plus originel est le socle de nos mécanismes d'interprétations du monde, aussi elle paraît être au cœur du phénomène esthétique.

Ce « support commun universel »⁷⁰ paraît selon toute vraisemblance altéré par nos productions humaines. Ces constructions physiques, sommes de structures matérielles et immatérielles relèvent d'une « domestication » de la nature. Cet écart de la nature originelle paraît être, notamment, le résultat du développement de notre culture. Néanmoins, il est important de s'interroger sur la possibilité que le fait culturel soit partie intégrante de notre nature humaine.

⁶⁹ Voir Jacques Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, Editions La Fabrique, 2000

⁷⁰ Voir citation de Caillois p.16

Marshall Sahlins écrit :

« La culture est plus ancienne que l'*Homo sapiens*, bien plus ancienne, et c'est elle qui est la condition fondamentale de l'évolution biologique de l'espèce. Les signes de culture dans l'histoire de l'homme remontent à près de trois millions d'années, tandis que la forme actuelle de l'homme n'a que quelques centaines d'années.[...]Le point crucial est la suivant : pendant trois millions d'années, l'évolution biologique des hommes a obéi à une sélection culturelle. Nous avons été, corps et âme, façonnés pour vivre une existence culturelle.⁷¹ »

Cette explication paraît difficile à entendre au regard de la séparation que l'homme occidental contemporain opère avec la nature. Sahlins va même jusqu'à affirmer la chose suivante :

« Pour reformuler cette conclusion en termes anthropologiques : la culture est la nature humaine.⁷² »

Comment dès lors expliquer cette séparation symbolique chez l'homme entre nature et culture ?

Freud refusait dans « L'Avenir d'une illusion⁷³ » la distinction entre « Kultur » et « Zivilisation ». Dans « Malaise dans la civilisation, il définit la civilisation de la façon suivante :

« Il suffit donc de répéter que le mot « civilisation » désigne toute la somme des réalisations et des institutions par lesquelles notre vie s'écarte de celle de nos ancêtres animaux, et qui servent deux buts : protéger l'homme contre la nature et réguler ses rapports avec ses semblables.⁷⁴ »

Outre le fait que nous puissions selon certains spécialistes trouver des formes de culture chez certains animaux, ce constat ne suffit généralement pas à écarter d'emblée les nombreuses distinctions établies par nos penseurs entre l'homme et l'animal. Ainsi, par une forme de déni ou par une réalité à proprement parler « construite » sur notre définition du genre humain, pour un certain nombre d'entre nous le darwinisme et, plus généralement, la

⁷¹ Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Editions de l'éclat, 2009, p.103-104

⁷² Ibid. p.105

⁷³ Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013

⁷⁴ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.83

science ne sont pas parvenus à parfaitement abolir de nos esprits, certaines formes de distinctions entre l'homme et l'animal.

De plus, nous pouvons affirmer à notre époque, que généralement, à part en ce qui concerne certaines catastrophes naturelles auxquels l'homme n'est pas nécessairement étranger, la nature, pensée comme séparée de ce dernier, ne paraît pas tant lui être hostile que salvatrice, répondant généreusement à ses besoins.

Si la civilisation tente de nous protéger face à la nature, cela semble être avant tout de notre nature humaine et c'est d'ailleurs dans l'accomplissement de cette tâche qu'elle a généralement le plus de difficultés.

Pour ce qui est de l'intérêt politique de la civilisation, il est difficile à démentir, cependant la politique est tant liée à la civilisation qu'il va de soi que l'une ne peut exister sans l'autre, qu'on ne pourrait évaluer la nécessité de l'une sans envisager l'autre par conséquent. Nous pouvons supposer, même en ne considérant pas que « culture » est synonyme de « civilisation », que si la culture est propre à notre nature et qu'elle permet de « réguler » nos rapports, c'est que notre capacité politique est indissociable de notre nature humaine.

Aristote pensait déjà l'homme comme un animal social, mais s'il plaît probablement aux naturalistes de considérer l'homme ainsi, il n'en va probablement pas de même pour certains philosophes, qui ne peuvent que difficilement faire le constat d'une sagesse ou d'une harmonie sociale du spécimen humain.

Mais à ce niveau également, il importe de s'interroger sur le spécimen d'humanité qui est l'objet de notre réflexion et de sa possible transgression d'un état « naturel », fantasmé ou réel.

Aussi pouvons-nous imaginer, dans l'hypothèse d'une séparation entre culture et civilisation, que le « progrès » de la seconde ne relèverait que d'une construction idéologique, répondant à des systèmes de valeur contextuels. Dès lors, elle n'aurait pas pour tâche de mieux répondre aux besoins de l'homme à travers ses avancées, mais simplement d'organiser des modes politiques adaptés à chaque société.

Le pouvoir coercitif pourrait être une donnée s'étant substituée au pouvoir des forces de la nature originelle sur l'homme. Les tensions propres à une société entre son idéal d'harmonie et le chaos qui la compose ne paraissent pas étrangères au modèle initié par la nature, même pour bon nombre d'autres espèces de notre monde, notamment parmi celles profitant d'une vie en communauté.

La définition même de la dénaturation nous éclaire sur deux sens, qui, sans être opposés, montrent bien une forme de paradoxe sémantique. L'une des définitions, davantage propre aux domaines de la physique et de la chimie, décrit la dénaturation comme une perte de propriété de la matière, une altération⁷⁵. En revanche, le DMF donne comme définition un éloignement de l'état de nature, définit une chose qui est contraire à l'état naturel⁷⁶.

Dire que l'une des définitions relève d'une perspective opérant une continuité entre la nature et l'autre une séparation serait probablement modifier le sens de ces définitions et les séparer de leur usage. Cependant, nous pouvons distinguer ici une conception de la nature comme propriété des choses en-soi, dans la forme de la nature originelle qui inscrit dans une certaine mesure au moins l'homme dans son processus, d'une définition d'une nature étant une propriété des choses, que celles-ci relèvent ou non des formes de créations humaines.

La définition de la dénaturation paraît, en définitive, reposer avant tout sur une distinction des éléments composants notre réalité, qui serait d'ordre esthétique. Ceux-ci étant probablement davantage considérés comme dénaturés quand ils ne relèvent pas d'une forme appropriée, admise. En somme, la production humaine est dans un sens entendue comme une « nature des choses », même lorsqu'elle s'inscrit dans le processus culturel.

Le postulat de la dénaturation doit donc nous amener à étudier plus attentivement les rapports esthétiques et leur rapport au phénomène de dénaturation.

⁷⁵ CNTRL. Définition de dénaturation [en ligne]. Disponible sur < <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/d%C3%A9naturation> > (consulté le 19.06.2016)

⁷⁶ CNTRL. Définition de dénaturer [en ligne]. Disponible sur < <http://www.cnrtl.fr/definition/d%C3%A9naturer> > (consulté le 20.06.2016)

Les rapports esthétiques sont fondamentaux chez l'humain car ils permettent d'établir de nouveaux rapports au possible, à l'intérieur des multiples conceptions de réalités partagés par les hommes. Ils permettent non seulement de définir ce dernier dans son environnement social, mais également dans son rapport aux civilisations précédentes.

De la même façon, nous pouvons supposer que l'homme contemporain tout comme l'homme de la nature, établit des rapports entre son environnement, ses capacités et ses compétences.

Comme l'écrit Jacques Rancière :

« Il y a une politique de l'esthétique au sens où les formes nouvelles de circulation de la parole, d'exposition du visible et de production des affects déterminent des capacités nouvelles, en rupture avec l'ancienne configuration possible.⁷⁷ »

De plus, dans nos sociétés la capacité à distinguer associe probablement des dispositions de l'organe de l'individu, à des capacités issues d'un patrimoine culturel et familial, qui n'échappaient probablement déjà pas à nos ancêtres et dont on peut supposer des mécanismes similaires dans la sélection naturelle :

« Le bon goût correspond à une répartition et à une distribution du droit à gouverner. Sa régulation est celle d'un ordre politique qui use du pouvoir de distinction du goût pour consolider pacifiquement, par la séduction, son pouvoir.⁷⁸ »

La capacité esthétique, qu'on pourrait supposer être le propre de l'homme, paraît relever de formes d'acquis, complétant les dispositions génétiques innées et les dépassant même probablement dans de nombreux cas. Ces capacités, qui relèvent de l'éducation et de la transmission du groupe social à l'individu, dépendent d'un rapport étroit avec la capacité de survie et de subsistance des espèces. Aussi l'importance de ces facultés dans l'environnement social les rapportent directement à une envergure politique.

⁷⁷ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, Editions La Fabrique, 2008, p.71

⁷⁸ Olivier Assouly, *Le capitalisme esthétique : Essai sur l'industrialisation du goût*, Paris, Editions du Cerf, Collection Humanités, p.35

Postuler la dénaturation d'un individu ou de sa communauté, d'une pratique sociale ou d'une technologie relève généralement d'un jugement moral, éthique et renvoi avant tout à une idée de la nature, pensée comme vertueuse, qui n'est pas sans s'associer avec un point de vue, parfois pour le moins réactionnaire.

En effet, définir une chose comme dénaturée, ne s'avère souvent pas tant faire le constat de son éloignement d'une nature sauvage que son écart d'une forme de tradition, de norme, de nécessité ayant connu une forme de légitimité, notamment dans le passé. Autrement dit, la dénaturation se réfère souvent à l'altération d'une conduite répondant à une « nature humaine » présumée.

La dénaturation se réfère donc, dans son usage, à une forme de légitimité dans la distribution des pouvoirs et de la morale, qui tend vers des dérives fréquentes, notamment comme nous avons pu le constater autour de la théorie des races. Postuler une dénaturation de la réalité ne permet généralement pas de s'échapper d'une forme de référence à la causalité liée au processus historique et à la tradition.

Aussi, le postulat de la dénaturation ne peut-il en considérant cette hypothèse que compléter une logique de démesure et de primauté du développement humain, qui ne se construit pas sans s'associer, généralement, à une forme d'entrave à l'autonomie individuelle. Ces causes ont généralement pour effet de limiter la diversité du vivant, au profit d'une normalisation en vertu d'une certaine idée du *statu quo*.

Nous pouvons notamment constater que la conception Marxiste d'un fil de l'histoire et la mise en avant d'une forme de perspective hédoniste de l'homme chez Freud, ont eu un rôle central dans l'élaboration de nos idéologies et par conséquent des rapports esthétiques et politiques de nos époques. Elles paraissent, l'une comme l'autre, avoir participé au processus de dénaturation de la réalité. Nous développerons ce point plus longuement dans la partie suivante. Ces dernières se réfèrent pourtant à des conceptions particulières de la nature, de l'histoire et de l'évolution politique de l'homme.

Comme les autres courants de pensée majeurs, ceux-ci développent leurs constructions de la réalité à travers une conception d'un rapport à la nature. Par conséquent, la remise en question de ces constructions nécessite de tenter de définir les mécanismes qui les constituent. Penser la dénaturation nécessite de se référer à des formes de définitions de la nature, entendue à l'intérieur des constructions de nos réalités.

Le processus de réflexion autour d'une dénaturation ne doit pas relever d'une forme de dogmatisme et prétendre à une vérité quelconque, ou se baser sur des nécessités établies, idéales, sur un plan matériel comme moral. A l'inverse, ce postulat doit pouvoir permettre une autonomie de la pensée au regard des résultantes idéologiques, en vertu d'une analogie constatable avec l'autonomie de la nature et son absence de finalité identifiable, par conséquent dépourvue de conceptions moralistes.

Cependant, le postulat de la dénaturation de la réalité prend le risque de se dissoudre précisément dans ce qu'il critique, c'est-à-dire se positionner dans une conception délimitée de la réalité et de la nature. Il prend ainsi le risque de dialectiquement échouer par les moyens même qu'il établit, altérer idéologiquement les processus de la nature humaine, en vertu d'une fiction ou d'une « déduction » fautive, de ce que serait la nature « en-soi ».

Le seul moyen de tenter d'échapper à cette aporie repose sur deux points essentiels.

Premièrement, il s'agit prendre en considération que ce postulat repose sur une volonté de se situer dans une réalité théorique et contextuelle, qui n'a pour intérêt que de voir par quel ressort ce qui semblerait relever d'un processus naturel est altéré par l'homme. De quelle façon, en somme, les idéologies et le processus de développement de la civilisation contraignent l'homme à l'aliénation et dans quelle mesure, celui-ci dispose-t-il de moyens de répondre aux exigences propres à ses nécessités mentales et physiologiques⁷⁹.

Comme l'écrit Rousseau quant au propos de son discours sur les inégalités :

« De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours ? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi ;

⁷⁹ Nous ne nous attarderons pas sur la « réalité » de cette distinction ou son caractère purement conceptuel. Il n'appartient également à notre énoncé de distinguer les deux qu'afin de faciliter la compréhension du développement.

d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort pu se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.⁸⁰ »

Ce décalage entre la liberté constitutive de l'homme, de la nature et ses contraintes au cours de son existence contemporaine, permettent de reconsidérer les droits qu'il s'octroie sur la nature et sur celle de son prochain, droits que l'homme considère fréquemment comme acquis.

Deuxièmement, la théorie constructiviste nous éclaire sur un principe qui, pris en considération, doit pouvoir nous permettre d'appréhender le revers dialectique du postulat de la dénaturation :

« Le constructivisme n'invente pas ou n'explique pas une réalité indépendante de nous. Il montre au contraire qu'il n'y a ni intérieur, ni extérieur, ni objet, ni sujet, ou plutôt que la distinction radicale entre sujet et objet –à l'origine de la construction d'innombrables « réalités » - n'existe pas, que l'invention du monde en fonction de paires de concepts opposés n'est qu'une invention du sujet, et que le paradoxe débouche sur l'*autonomie*.⁸¹ »

La tendance à l'autonomie découle notamment de la prise en considération des constructions menant à notre réalité, ces dernières sont analogues à celles que nous trouvons dans le modèle naturel, à la source de toutes créations.

Ainsi, l'idée d'une dénaturation de la réalité peut postuler une forme d'autonomie originelle, similaire à celle constitutive du vivant. L'autonomie cellulaire repose sur une forme d'indistinction entre son processus de formation et sa nécessité biologique:

« [...] les différentes opérations de la dynamique cellulaire forment un *circuit fermé*, d'où il résulte que les produits sont au même niveau que les processus de productions. En fait, dans ce type d'organisation, les distinctions habituelles entre producteur et produit, commencement et fin, entrée et sortie ne sont plus pertinentes.⁸² »

⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.64

⁸¹ Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.354

⁸² Ernst von Glasersfeld dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.32

La prise en considération des perceptions, intérêts, conceptions au cœur des constructions de la réalité permettent de mettre en lumière le fait que celle-ci résulte d'une forme d'entendement, de compréhension et d'interprétation. Aussi, le travail réflexif prenant en compte le rapport entre la perception et l'action dans le processus de construction de la réalité, conduit à l'autonomie du sujet, qui tend vers une conscience de la raison de ses actions.

L'incursion de limites, dans les capacités de production, liées probablement à des contraintes environnementales, à la dominance de la structure sociale ou à la confrontation de différentes formes d'autonomie dans le vivant, sont probablement la source de cette limitation. Celles-ci relèvent également probablement d'une prédominance de la technique et des logiques, de finalité et de causalité.

Nous pouvons d'ailleurs directement mettre en rapport cette idée de l'autonomie avec la définition que Jacques Rancière donne de l'émancipation :

« L'émancipation, elle, commence quand on remet en question l'opposition entre regarder et agir, quand on comprend que les évidences qui structurent ainsi les rapports du dire, du voir et du faire appartiennent elles-mêmes à la structure de la domination et de la sujétion. Elle commence quand on comprend que regarder est aussi une action qui confirme ou transforme cette distribution des positions.⁸³ »

Les structures de la domination ne sont pas séparables des comportements humains individuels, ainsi la conception politique de l'individu ne peut être séparée de sa conception individuelle en tant que corps percevant. La conscience des constructions de notre réalité permet de révéler les dynamiques des modèles de domination, notamment par la compréhension de la perception comme forme d'action. La distribution du droit à regarder, entendre ou comprendre, ainsi que la capacité d'appréciation, sont autant de rapports esthétiques relevant d'un partage du sensible.

Cette possibilité dans la distribution du pouvoir suppose un droit, qui relève d'un processus d'éducation, d'une situation sociale amenant une légitimité à l'action, à l'estime de soi et à l'utilisation des compétences et libertés. Elle relève elle-même d'une construction de la

⁸³ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, Editions La Fabrique, 2008, p.19

réalité individuelle propre au milieu de l'individu. Par la forme de l'environnement dont il fait partie, le sujet dispose d'une marge d'autonomie plus ou moins vaste.

Le rapport entre la passivité et l'activité, la théorie et la pratique, tout comme le rapport de l'action à la perception relèvent d'une distribution des pouvoirs qu'on pourrait ne pas considérer comme naturelle, celle-ci ne se retrouvant pas sous une forme identique dans l'ensemble du vivant.

Freud affirme que la psychologie, contrairement à l'anatomie ne peut pas « mettre en évidence le caractère du masculin et du féminin »⁸⁴ ce qui paraît confirmer que cette distinction relève du processus de civilisation :

« Pour elle, [la psychologie] la divergence sexuelle importe moins que le contraste de l'activité et de la passivité, par lequel, sans trop réfléchir, nous associons sommairement l'activité et la virilité, la passivité et la féminité, ce qui est loin de se vérifier entièrement dans le règne animal.⁸⁵ »

En d'autres termes, la nécessité sociale dans l'environnement « dénaturé » conduit à une altération des processus naturels, notamment ceux liés à une dimension physiologique.

Pour ce qui concerne l'autonomie, elle s'inscrit dans un processus qui vise une réconciliation du producteur avec son produit, ce qui n'est pas sans rappeler les théories de Marx.

Selon lui, la séparation entre théorie et pratique serait précisément l'une des significations de l'aliénation. De plus, il considère que la question de l'appropriation des moyens de production est également fondamentale, son enjeu étant un rapport direct du producteur à son produit, qui vise précisément une forme d'autonomie, cette fois d'ordre économique.

Par ailleurs, chez Marx, la production de moyens est ce qui conduit à une distinction entre l'homme et l'animal.

« Eux-mêmes (les hommes) commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence

⁸⁴ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, Note 1 p.108

⁸⁵ Ibid.

même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.⁸⁶ »

Cette distinction d'avec l'animal, qui selon Marx a pour origine notre « organisation corporelle », amènerait à confirmer la thèse qui veut que l'homme se soit développé précisément en tant qu'animal de « culture ». La production de moyens d'existence, à l'origine, paraît cependant difficilement pouvoir être considérée comme une dénaturation. Celle-ci relève du processus évolutif qui amène l'espèce à s'adapter au mieux à son milieu, l'homme disposant de capacités physiologiques lui permettant aisément de produire des outils.

De plus, il est important de préciser que dans les comportements animaux, notamment ceux des primates, on a également constaté l'utilisation d'objets qui, néanmoins dans certains cas, dépendant davantage de formes produites par la nature, mises à profit dans une tâche particulière (bâtons, pierres, ...), que de fabrications techniques destinées à accomplir une tâche.

Néanmoins, l'évolution n'a probablement pas simplement opéré une scission, entre ces temps qui amenèrent l'homme à aménager son environnement en faveur de sa subsistance et ceux l'ayant amené à une forme de démesure, d'accapuration. Compte tenu des capacités architecturales des fourmis, des abeilles, des oiseaux ou de certains autres animaux, on peut imaginer que si ces derniers avaient disposé des mêmes capacités physiologiques que l'homme (bipédie, capacité de préhension, possibilité de déplacements terrestres et aquatiques, capacité à communiquer en utilisant des objets...) ces derniers auraient tout autant altéré leur milieu, même au détriment des autres espèces.

La conscience et l'ego humain méritent d'être envisagés comme des causes de ses capacités physiques, développées en parallèle de son évolution biologique.

Cette importance primordiale dans l'accapuration de la terre, dont Rousseau fournit l'analyse, paraît vraisemblablement être un point crucial dans une dynamique d'altération de l'environnement, décrite par ce dernier comme parallèle à un bouleversement dans la distribution des inégalités. Celle-ci amène non seulement une distinction entre le processus

⁸⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1976, p.15

de développement de la civilisation et le monde de l'homme de la nature, mais conduit à une dénaturation⁸⁷ conséquente, non seulement de l'environnement, mais par conséquent de la réalité, cette dernière en étant indissociable.

Cette étape, au regard des théories de Marshall Sahlins n'est pas celle qui forme la genèse du processus culturel, mais nous pouvons nous interroger sur son importance par rapport à ce que nous définissons aujourd'hui comme culture. La propriété foncière et ce qui en découle, qu'il s'agisse des marchés ou des prestations de services, structurent et distribuent de nouvelles formes de droits et de contraintes dans nos sociétés modernes. La raison de son importance paraît également liée au développement technique.

Il apparaît, au regard de ce raisonnement, qu'une confusion puisse exister entre technique et esthétique. Il se pourrait même que nous ne puissions totalement distinguer les deux, nous reviendrons sur ce point dans la quatrième partie.

Ce lien étroit qu'entretiennent la perception et l'action prend particulièrement forme dans la culture, qui permet d'établir des conventions entre ces deux domaines.

Il est important de noter que le terme culture a également de nombreuses définitions, ce qui ne nous étonnera pas compte tenu de son rapport avec la nature. Certaines relèvent d'un rapport direct avec la civilisation tandis que d'autres définissent l'ensemble des activités humaines. Le terme, au sens premier, se rapporte vraisemblablement à la culture de la terre. Ce terme associe donc une opération technique, visant à mettre à profit la nature par la pratique et une opération, davantage d'ordre esthétique visant une élaboration de rapports et de signes au sein d'une réalité.

La culture s'apparente à une forme de conscience mobile des rapports entre l'action et la perception dans une société. Elle intervient dans la régulation des mœurs aussi bien que dans l'élaboration d'un processus normatif. En somme, elle est une convention des droits à l'action et à l'interaction.

⁸⁷ Dénaturation entendue dans la perspective d'une séparation entre le processus de développement humain et une nature représentant un idéal antérieure à la civilisation.

Alors que l'animal vit par les moyens de la nature, du moins dans une certaine mesure, l'homme en produisant ses « moyens d'existence » devient autonome par rapport à cette dernière. Ce détachement est probablement lié à une autre caractéristique que nous prêtons à l'homme, la conscience.

Il est généralement entendu que l'homme en devenant non seulement produit de la nature, mais aussi producteur, au sein de la nature, jouit d'une forme de « liberté », que ne connaît pas le reste du vivant. Paradoxalement, il semblerait que ce soit ce développement qui le conduise à la servitude.

Rousseau exprime cela de la façon suivante :

« Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour-propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible. [...] Il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse et le vaste cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître;⁸⁸ »

Cette réflexion que nous retrouvons sous une forme différente chez Marx n'est pas sans fondement. Cette production de moyens, qu'il s'agisse de l'agriculture ou de la production d'outils, permet à l'homme la domestication de son environnement, ce qui le conduit inévitablement à une forme de « domestication » de lui-même.

En soumettant l'ordre de la nature à lui-même, il dépend alors à un ordre technique et esthétique, qui ne se réfère plus à la nature primaire « originelle ». Dès lors, il se soumet à une entreprise globale qui produit la nécessité en même temps qu'elle y répond. Au cours de son développement, l'homme de la nature qui vivait selon Rousseau, dans l'oisiveté, se

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.123

trouve assujetti. L'annexion du temps de travail, les phénomènes de développement de la propriété, conduisent à des bouleversements majeurs dans nos civilisations.

Se produit alors un glissement, l'homme qui était amené à répondre à ses besoins primaires, se trouve mené vers une conception du travail considéré non plus comme nécessité, mais comme finalité.

En effet, le processus de séparation de la nature, peut alors être pensé comme lié au développement d'une forme de conscience par l'individuation. La nature perçue comme une simple source de moyens de subsistance au profit de la civilisation, paraît constituer un point important du processus de dénaturation. Ce mécanisme semble être chez l'homme tout à fait similaire aux séparations qu'il effectue dans son environnement social, à la différence que dans ce dernier, elles l'amènent à une utilisation de ses pairs en tant que moyens de subsistance et de profit.

La dissociation qui s'opère entre l'individu et la masse des individus apparaît comme la seule raison légitimant le droit sur ce qui, par conséquent est « autre », « séparé ». En d'autres termes, la propriété est indissociable d'une séparation des intérêts communs et donc d'une forme d'individuation au sein de l'espèce.

Cette capacité de séparation de l'homme, qui amène dans les comportements animaux les plus primaires, à distinguer ce qui est dangereux, utile ou désirable, relève précisément d'une forme de division dans la sphère du perceptible, division opérant sur l'entendement et la représentation de la réalité. C'est cette faculté qui mène à l'apprentissage des espèces, par l'erreur ou le succès, qui conduit à la valorisation sociale d'individus plus aptes à la distinction perceptive et réflexive, autant chez l'animal que chez l'homme.

Aujourd'hui encore, l'homme profite de cette faculté à user de connaissances et à en développer, à montrer et jouir de dispositions des sens, en somme de capacités à la distinction, qui offrent aux hommes une valeur évidente dans le groupe humain. Cette capacité qui n'est autre qu'une capacité critique est probablement la plus fondamentale dans nos rapports esthétiques.

C'est pour cette raison également que la question esthétique est éminemment politique, puisqu'elle relève d'une capacité ontologique, permettant de subsister dans l'environnement de façon générale, mais notamment dans l'environnement social.

A une plus grande échelle, c'est cette capacité qui permet la distinction des individus au sein d'une société. La valeur relève d'une acception sociale fondée sur les distinctions esthétiques qui s'opèrent par l'opération critique. La faculté critique est une fonction développée très tôt chez l'humain, sa faculté à cataloguer lui permet de développer son appréciation du temps et d'isoler ce que l'homme considère comme causes et effets au cœur de sa réalité.

La faculté à distinguer est donc fondamentale et commune dans l'environnement le plus sauvage comme dans l'environnement le plus civilisé⁸⁹. Ce que nos ancêtres avaient la nécessité vitale de distinguer dans l'environnement sauvage, l'homme contemporain est généralement incapable de le reconnaître. L'humain dans nos civilisations a aiguisé ses facultés de distinction afin de survivre et de se développer à l'intérieur du groupe social et des mécanismes et « pièges » propres à la civilisation.

Postuler une dénaturation de la réalité relève d'un processus critique et esthétique, il amène une double rupture dans ce que nous pourrions considérer comme un *statu quo* esthétique, rupture dans la conception de la nature et rupture dans l'ordre de la réalité.

Hume affirme que la causalité est un besoin de notre esprit. Celle-ci ne peut être envisagée sans une conscience élaborée qui se refuse aux règles communes de la nature et du vivant.

Paul Watzlawick écrit :

« On peut aussi affirmer que le modèle de causalité linéaire est à la base des concepts occidentaux de responsabilité, de justice, et surtout de vérité objective, et donc des notions de vrai et de faux.⁹⁰ »

⁸⁹ Voir la citation de Winnicott page 19

⁹⁰ Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, *L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.74

Le processus de fabrication de la conscience et de distinction de l'homme par rapport à l'état de nature, amène nécessairement chez lui à l'élaboration d'une vérité, par le fait de sa conscience. Cependant, cette réalité qu'il construit l'amène dans un processus de domestication et d'accaparament de son environnement, qui conduit l'homme, en vertu de l'évolution, à l'éloignement d'une nature primitive, sauvage. Pour autant, cette nature à l'inverse n'est évidemment pas à même de distinguer l'homme du reste du vivant.

La nature de l'homme l'amène à représenter sa réalité à travers des rapports de causalité, alors que la nature sauvage ne répond pas aux principes de causalité, ne disposant précisément pas d'une « conscience ».

Nous pouvons néanmoins envisager que la conscience et la réflexivité chez l'homme en rapport étroit avec le principe de causalité, sont une étape du processus d'évolution et qu'elles sont ancrées dans le processus « naturel ».

Le postulat d'une dénaturation de la réalité peut cependant nous amener à reconsidérer les travers du processus causal, dans le développement de nos sociétés contemporaines.

Nous ne pouvons pas envisager que l'homme est dénaturé sans remettre précisément en cause une influence, qui semble parfois néfaste, du phénomène culturel et du processus de la civilisation, face aux nécessités que nous pouvons déduire qui sont d'ordre environnementales, physiologiques et psychologiques.

La nécessité et notre attrait du progrès n'empêchent cependant pas au cœur de nos sociétés de laisser subsister dans nos loisirs ou nos institutions des dispositifs⁹¹ visant la stimulation, la castration, ou la sublimation de nos pulsions archaïques.

« La sublimation des pulsions est un trait particulièrement frappant du développement de la civilisation, qui permet aux plus hautes fonctions psychiques – scientifiques, artistiques et

⁹¹ Le dispositif doit ici être entendu dans le sens qu'en donne Giorgio Agamben : « En donnant une généralité encore plus grande à la classe déjà très vaste des dispositifs de Foucault, j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. »
Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2014, p.31

idéologiques - de jouer un rôle aussi important dans la vie civilisée. A première vue, on serait tenté de dire que ce sort des pulsions est imposé par la civilisation.⁹² »

Nous pouvons cependant nous interroger sur le fait que ces traces d'un état sauvage ne soient pas précisément le fait d'une dénaturation, si l'on envisage le processus civilisationnel comme propre à notre nature d'animal culturel. Cet animal humain civilisé serait alors à envisager comme en lutte perpétuelle avec ce qui persiste de sa nature sauvage.

Cependant, ce raisonnement soulève une contradiction dès lors que la société repose sur cette volonté d'inhibition des pulsions, dépendant de son pouvoir coercitif. De plus, il semble évident que les traces de cette nature originelle dans notre monde, qu'il s'agisse de forêts, de parcs, de fleuves ou de présences animales ne relèvent pas simplement d'une volonté de persistance de l'environnement sauvage. Ils constituent une nécessité vitale, tant pour le développement de nos sociétés que pour notre santé et notre bien être..

Ainsi, la nature humaine doit au moins composer, avec une part du monde sauvage, même dans l'hypothèse d'une continuité entre le processus culturel et la nature originelle.

Ce qui s'oppose le plus clairement à une dénaturation de la réalité, qui comme nous l'avons développé relève notamment de notre conscience et de notre processus de réflexivité, paraît résider dans notre capacité à l'autonomie. Celle-ci pourrait être une voie dans cette réconciliation entre « producteur et produit », qui paraît davantage nous accorder à notre « nature humaine » et nous amener à un autre investissement dans la construction de notre réalité.

Cette autonomie nous permet d'imaginer un homme probablement davantage plus proche de sa nature, comme l' imagine Rousseau dans le DI, ceci afin d'amener l'homme à ne pas mettre en contradiction sa pensée causale et les mécanismes propres à l'autorégulation de notre environnement.

⁹² Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.95

Sur le plan politique, l'autonomie paraît offrir la possibilité d'un rapport direct entre le pouvoir et le droit à gouverner. Néanmoins, cette dernière est non seulement empêchée par un enfermement propre à la réflexivité et ses mécanismes, mais également par un ensemble de présupposés relatifs à notre appréhension de la réalité.

Il importe désormais d'analyser plus précisément quels peuvent être les rapports qu'entretiennent la dénaturation de la réalité avec le développement technique. Les rapports entre esthétique et technique paraissent fondamentaux dans le processus de dénaturation de la réalité, c'est pourquoi il nous importera de nous attarder sur ce point.

Partie IV : Technique et esthétique

Ce qui se définit comme un rapport au sensible ne peut être détaché d'un rapport à l'action et plus précisément de ce qui relève du comportement. Il existe des dynamiques particulièrement significatives entre le champ de nos perceptions et celui de nos actions.

Aussi nous ne pouvons penser une dénaturation de la réalité en dehors de cet engrenage. La question de l'autonomie paraît au premier abord relever d'une forme de réconciliation entre les domaines techniques et esthétiques. Néanmoins, ces deux termes présupposent, par leurs sens respectifs, une construction de la réalité elle-même relative à ce qui empêche la réconciliation de ces derniers.

Le terme technique présuppose un savoir faire généralement établi, efficace et visant une finalité. Il suppose une amélioration, une production répondant à une finalité, un effet. Même l'idée d'une technique, au sens de celle élaborée par l'artisan ou l'artiste, à travers sa propre pratique, repose sur un sous-entendu d'efficacité, d'effectivité qui répond à une finalité du processus.

Il ne paraît pas, pour autant, être possible de concilier la singularité des ressentis de l'individu et de ses perceptions, dans son rapport à la production artistique, avec la logique qui veut qu'une compétence - en l'occurrence technique - définisse une universalité de l'excellence. L'idée d'une supériorité technique de l'artiste ou de la machine ne répond pas à la diversité des désirs esthétiques des individus, mais précisément détermine un ou des individus idéaux, correspondant au mieux à cette supériorité technique dont il est question. Si la technique s'adapte à une ambition de l'homme, l'homme en vient vite à dépendre de sa technique et s'adapte ainsi à elle.

En d'autres termes, ce n'est pas une excellence en-soi qui détermine la supériorité technique, mais l'excellence technique d'individus, portée au rang de modèles.

La société par la valeur qu'elle accorde à la production technique, détermine l'excellence sociale des personnes qui jouissent du produit technique. La technique se substitue à une forme de distinction esthétique, mais à l'inverse de l'opération esthétique commune, dans la

société industrielle, elle se situe en amont de la production et non au niveau de sa réception. Il ne s'agit parfois plus d'un homme qui choisit le meilleur objet technique, qu'un objet technique qui se montre à l'homme au sein de la variété des produits de consommation. Cet objet s'impose à l'individu par le marketing qui correspond lui-même à une exigence technique.

La valeur sociale que la société accorde à la production technique relève elle-même de dispositifs techniques, dépendant notamment des mass-médias, mais également liés aux structures sociales, aux œuvres d'art et à l'ensemble des productions culturelles.

Pour Marcel Mauss, la technique peut se définir de la façon suivante:

« J'appelle technique un acte *traditionnel efficace* (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit *traditionnel et efficace*. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale.⁹³ »

Selon lui, la technique est bien ce qui distingue l'homme de l'animal, probablement non tant par son efficacité que par sa dimension traditionnelle. Il est important d'insister sur ce point, car l'efficacité ne saurait s'inscrire dans autre chose qu'une tradition, puisque cette dernière relève elle-même d'une forme d'héritage culturel, qui devient le socle des constructions présentes de la réalité. La technique, qui repose sur la tradition ne peut donc qu'être dépendante d'un phénomène qu'on pourrait considérer sinon comme idéologique, du moins entièrement relatif à une conception de la réalité. Sur celle-ci s'affirme donc une finalité propre, déterminée par l'idée d'une efficacité de la technique.

Cette finalité repose sur une réalité construite, sur un moyen qui dépasse la simple reconfiguration de la réalité, qui s'opère dans le travail entre la main et l'œil, entre la perception et l'action. Les comportements de l'homme déterminent le champ de sa perception, la forme de son corps et son rapport à son environnement.

⁹³ Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.374-375

La technique, pour sa part, en conduisant à d'autres formes d'actions de ce dernier, modifie par conséquent l'ensemble de ces trois paramètres.

La finalité en vient donc à opérer sur l'ensemble des constituants mis en œuvre dans notre représentation de la réalité.

Pour autant, notre société n'a pas abandonné tout ces moyens de contester l'ordre établi du sensible. La rupture qu'opère dans notre société contemporaine cette sortie des présuppositions, dépend d'un mécanisme similaire à celui qui, par la prise de conscience de la construction de notre réalité, semble nous permettre d'agir sur cette dernière.

Jacques Rancière utilise pour sa part le terme de dissensus :

« Ce que dissensus veut dire, c'est une organisation du sensible où il n'y a ni réalité cachée sous les apparences, ni régime unique de présentation et d'interprétation du donné imposant à tous son évidence. C'est que toute situation est susceptible d'être fendue en son intérieur, reconfigurée sous un autre régime de perception et de signification. Reconfigurer le paysage du perceptible et du pensable, c'est modifier le territoire du possible et la distribution des capacités et des incapacités. [...] C'est en quoi consiste un processus de subjectivation politique : dans l'action de capacités non comptées qui viennent fendre l'unité du donné et l'évidence du visible pour dessiner une nouvelle topographie du possible.⁹⁴ »

La séparation de l'humain par rapport à la nature, à son environnement, distinction que nous avons établie comme relative au développement de la conscience, semble relever du même mécanisme.

Ce processus de démarcation est relatif à la distinction de l'homme au sein du groupe social. Le processus qui distingue l'homme lui offre la supériorité de l'individuation. Les conditions de l'état sauvage amenèrent l'homme à produire des outils afin de survivre, ceux-ci l'amènèrent alors à se distinguer du reste des animaux, comme l'explique Marcel Mauss. En cela les capacités physiques qui permettent à l'homme de se distinguer sont indissociables de sa conscience, propre à son espèce. De même, ce développement technique est la cause de l'asservissement à ses moyens.

⁹⁴ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, Editions La Fabrique, 2008, p.55

Comme l'écrit Rousseau :

« Les nouvelles lumières qui résultèrent de ce développement, augmentèrent sa supériorité sur les autres animaux, en la lui faisant connaître. [...] C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même y produisit le premier mouvement d'orgueil ; c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu.⁹⁵ »

Si la faculté esthétique, paraît relever d'un instinct primaire qu'on retrouve chez l'animal, visant non simplement des formes de hiérarchie, mais le développement de capacités d'adaptations, de subsistance et de survie, il ne paraît pas en aller de même pour ce qui est du développement technique.

La technique offre un écart particulier de l'homme à la nature, par celle-ci l'homme affirme son indépendance du règne naturel par la confection d'outils et leur utilisation. Dès lors que la technique ne répond plus simplement à un usage du corps, qui engage donc l'effort humain dans son milieu « naturel », le processus de dénaturation paraît s'accroître.

Les outils développés par l'homme appellent à leur usage, tant ils dispensent le corps d'un effort. Si l'énergie qu'il dépense est moins grande, sa récompense n'en est pas matériellement moindre. La technique dépasse les simples phénomènes d'apprentissage et de distinction esthétique permettant une première forme de supériorité de l'homme. Si celle-ci est indissociable du fait culturel, elle paraît accentuer la rupture produite entre l'homme et son environnement. Les facultés esthétiques permettent à l'homme la distinction pour répondre à sa nécessité, alors que la technique oriente directement l'homme vers le moyen de cette distinction, envisagé comme une finalité.

A l'inégalité première de la nature, qui distribue aux hommes une constitution physique inégale, succède l'inégalité technique. La culture distribue alors les moyens visant non tant à remédier à cette inégalité qu'à s'y substituer.

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.112

Ainsi, le bouleversement de l'esthétique à la technique apparaît comme le passage symbolique du règne de la nature au règne de l'homme. Ce dernier est alors soumis d'une toute autre manière au joug de ses semblables.

« La notion d'utilité caractérise la notion de technique ; la notion (relative) d'absence d'utilité caractérise la notion d'esthétique : la fait esthétique est toujours représenté dans la pensée des gens sous forme de jeu, de surajouté, de luxe.⁹⁶ »

Le phénomène esthétique dans sa dimension de jeu, d'imaginaire voire même d'une apparence d'inutilité, permet une mise à distance des acteurs dans l'expérience. Cette dynamique de réflexion implique des formes de représentations, des négociations de la réalité mises en mouvement par le jeu des facultés. Le phénomène esthétique en cela s'oppose au phénomène technique puisqu'il permet le dissensus par son rapport au jeu, à l'imaginaire et à la représentation.

En revanche, la technique par sa recherche d'utilité est entendue, dans le sens courant, comme directement orientée vers l'action et la nécessité. Par conséquent, elle n'apparaît pas de façon évidente comme étant associée aux phénomènes esthétiques.

Pourtant, comme l'explique Marcel Mauss :

« Il est très difficile de distinguer les phénomènes esthétiques des phénomènes techniques, pour une raison précise : une technique est toujours une série d'actes traditionnels ; une série c'est-à-dire un enchaînement organique destiné à produire un effet qui n'est pas seulement un effet *sui generis*, comme dans la religion, mais un effet physique. Or, très souvent, l'œuvre esthétique, elle aussi, consiste en un objet. La distinction entre les techniques et les arts, surtout lorsqu'il s'agit d'arts créateurs, n'est donc qu'une distinction de psychologie collective : dans un cas, l'objet a été fabriqué et est pensé par rapport à son but physique ; dans l'autre cas, il a été fabriqué et est pensé par rapport à la recherche de sensation esthétique.⁹⁷ »

⁹⁶ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Editions Payot, 1989, p.85-86

⁹⁷ Ibid. p.85

Il est important de comprendre qu'en dehors du rapport à l'objet, l'homme de la nature dont parle Rousseau paraît, dans cette indistinction primaire des productions de la nature, voué à la « sensation esthétique ».

Cette distinction d'avec l'animal que Marcel Mauss voit dans le phénomène technique, amène l'homme à construire sa réalité sur le principe de finalité, en analogie avec la nécessité technique, qui paraît au cours de notre histoire fréquemment se substituer au phénomène esthétique.

Cependant, nous pouvons imaginer que la technique en se substituant d'une certaine manière au rapport esthétique, se définit elle-même comme un rapport esthétique. En effet, la connaissance technique permet une autre forme de distinction des individus au cœur des rapports sociaux, qui n'est pas totalement dissociable du jugement de goût. Par la tradition et donc les bouleversements dans l'appréhension de nos réalités, la technique évolue à travers ses usagers et opère des formes de stratifications sociales qui ne sont pas sans rapport avec l'esthétique.

L'homme pas sa perception et sa constitution physique dispose de facultés à évoluer et donc amener des changements dans ses créations. Néanmoins il n'en est pas de même pour la technologie, le développement d'outils et leur utilisation ainsi que le développement de machines, le tout s'élaborant à travers un dessein technique d'une ampleur croissante. Les motivations et les contraintes économiques et politiques, ne paraissent pas permettre un renouveau de la technique relatif à une émancipation des individus ou à un retour vers des facultés de jugement et un rapport au monde préexistant. Ce reproche fait à la technique peut, pour autant, également être fait à la sphère esthétique, qui prise dans l'étau des sociétés contemporaines et de la mondialisation, paraissent soumettre fréquemment les populations à une uniformisation des goûts et par conséquent, des modes d'action et de partage du sensible.

La machine, probablement encore plus que l'outil et lui-même davantage que la technique du corps, paraît agir dans le sens d'un processus de perte de la subjectivité individuelle. L'appareil amène en soi une forme d'usage et par conséquent de réception par le public, qui est sinon identique, du moins relativement semblable entre ses utilisateurs. La technique présuppose dans la société de masse une forme d'objectivité ou d'uniformité des ressentis.

Le jugement sur l'art, apparaît par les « avancées » de nos civilisations, pris dans l'engrenage d'une évolution du rapport esthétique qui était envisagé en tant que faculté d'appréciation sensible, vers une appréciation davantage d'ordre technique, en vertu de l'efficacité⁹⁸ et de la tradition.

Comme l'écrit Theodor W. Adorno :

« Aujourd'hui déjà, on peut en électronique produire artistiquement en se servant de la nature spécifique de moyens initialement extra-esthétiques. Le saut est évident entre la main qui dessine un animal sur la paroi de la caverne et l'appareil de projection qui permet de faire apparaître les reproductions simultanément en des lieux multiples. Mais l'objectivation du dessin de la caverne vis-à-vis de l'immédiatement vu contient, potentiellement, le procédé technique qui produit le détachement de l'acte subjectif de la vision.⁹⁹ »

On peut supposer que les objets qui constituent notre environnement, peut-être mêmes les techniques du corps mises à l'œuvre au service du monde moderne, dans le travail quotidien des cadres d'entreprise ou dans les tâches répétitives et déshumanisés des employés de chaînes, ainsi que les machines et constructions qui nous entourent, ancrent dans nos esprits, par nos perceptions, le règne affirmé de la technique.

Que sa nature soit une forme autre de l'esthétique ou non, on peut aisément en imaginer les conséquences dans le processus de dénaturation de la réalité.

La société religieuse, qui s'est vue bouleversée par la sécularisation, a probablement été amenée à céder davantage au domaine technique. Nous ne pouvons ignorer que nos sociétés ont fréquemment semblé alterner entre religiosité et technicité.

⁹⁸ Efficacité généralement annexée à une forme d'objectivité dans la société de masse.

⁹⁹ Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Editions Klincksieck, 2011, p.58

Selon Jacques Ellul, la raison repose notamment sur une forme de « jugement moral » :

« Mais il reste un autre grand fait chrétien en face du développement de techniques (sans compter la persistance sous d'autres formes de ce que je viens d'indiquer, par exemple le sentiment de la mort), c'est le jugement moral sur toutes les activités humaines.¹⁰⁰ »

Les développements techniques et technologiques au XIX^{ème} siècle semblent avoir accélérés l'industrialisation et le processus de sécularisation. L'idée d'un fétichisme de la marchandise développée par Marx paraît bien représenter ce règne de la technicité qui crée une confusion entre la marchandise et la relation sociale. Cette perte de l'individualité fait notamment écho aux phénomènes de massification.

De plus, ce pouvoir émergent de la technique dépend de notre industrie et donc d'inégalités des individus dans leurs compétences techniques, qui se substituent à une part des inégalités liées aux dispositions esthétiques propres à chacun. Les différences dans les facultés esthétiques des individus, qui permettaient aux hommes d'apporter leur singularité et leurs jugements, leurs dispositions des sens, au sein du groupe social, se voient non pas substituées, mais dans un premier temps complétées, par des facultés techniques qui s'ajoutent à ces formes de distinction.

Le management et la logistique, ne sont que deux exemples de secteurs ne mettant généralement en avant le bénéfice humain, que lorsque celui-ci représente également un bénéfice en matière de rendement.

En d'autres termes, les connaissances culturelles et les dispositions physiques de l'individu qui amenaient le développement et l'usage de ses facultés esthétiques, relèvent également d'un ordre technique dès lors que les sens sont à la disposition d'une forme d'efficacité, d'une recherche d'effectivité.

La diffusion des idées par l'extension de la presse est notamment responsable d'une autre forme de développement d'opinion publique, qui conduit à un autre type de conformité esthétique.

¹⁰⁰ Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p.34

Le lien entre technique et technologie conduit à un accroissement de ces deux domaines, en corrélation, dans une dynamique indissociable de la croissance économique. La forme de la structure est indissociable des effets qu'elle produit.

Ce renforcement de la matérialité de la vie se substitue fatalement au domaine de la spiritualité.

Jacques Ellul explique ce phénomène par la faveur que la philosophie du XVIII^{ème} siècle apporte au développement technique, au sujet de cette dernière il écrit :

« Elle est naturaliste et veut non seulement connaître, mais exploiter la nature. Elle est utilitaire et pratique. Il s'agit de faciliter la vie des hommes, de leur apporter plus d'agrément et de simplifier leur travail. Parce que toute la vie de l'homme est pour eux étroitement cantonnée dans le domaine matériel, il est évident que tout le problème de la vie sera résolu sitôt qu'il pourra travailler moins, tout en consommant davantage.¹⁰¹ »

C'est une mise à profit de la nature, dès lors, à l'écart du jugement moral, qui conditionne le progrès technique.

L'affirmation de la performativité technique affirme de plus en plus son pouvoir, son efficacité et ôte donc à l'homme l'importance de sa subjectivité dans ses facultés esthétiques, au profit de données admises, consensuelles. Celles-ci seront par la force des choses souvent annexées sur les valeurs du système capitaliste, qui sont relatives à l'efficacité d'un système technicien.

Les avancées techniques de la civilisation ne peuvent s'établir qu'au prix de remises en question de la nature en elle-même. Freud écrit concernant « les tentatives de lutte contre l'inégalités des bien et ce qui en découle »¹⁰² :

« Mais si cette lutte veut s'autoriser de l'exigence abstraite qui réclame l'égalité entre tous les hommes, on peut facilement objecter que la nature, en dotant ceux-ci très inégalement sur le plan physique et psychique, a créé les seules injustices totalement irrémédiables.¹⁰³ »

¹⁰¹ Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p.42

¹⁰² Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, Note 1 p.120

Ce propos, qui paraît pouvoir légitimer le développement civilisationnel et technique, au moins pour ce qui concerne la question de l'inégalité, relève si on se réfère au DI d'une mauvaise interprétation de l'état naturel. Nous pourrions objecter à cela que la nature offrant un environnement relativement similaire à tout les êtres vivants, au moins à l'échelle de leur communauté, offre à tous un épanouissement et une possibilité de développement de leurs facultés, qui peut être relatif à leur besoin, malgré les inégalités innées qui leurs sont propres. Dans nos sociétés, la différence de confort, d'alimentation, de travail et d'éducation selon les milieux sociaux ne peut que très rarement compenser ce déséquilibre.

Selon Rousseau, il s'opère dans l'état de nature une sélection, auquel une autre se substituerait dans nos modes d'organisation sociale :

« Elle [la nature] rend forts, et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres ; différente en cela de nos sociétés, où l'Etat, en rendant les enfants onéreux aux Pères, les tue indistinctement avant leur naissance.¹⁰⁴ »

Nous pouvons, notamment, relever que les règles d'éducation modernes, les dogmes religieux, les systèmes d'allocations familiales ou les interruptions volontaires de grossesses ne sont que quelques exemples d'une substitution au processus naturel, qui ne paraît légitimé que par des considérations éthiques (fréquemment remises en cause), elles-mêmes relatives à différentes conceptions de la réalité.

Contrairement à ce que suppose Freud, lorsque la technique se soustrait au règne de la nature sous prétexte d'inégalités, ce n'est généralement que pour en créer de nouvelles.

La question de l'inégalité est relative aux formes de pouvoir que les hommes définissent au cœur de leur réalité et la moindre distinction entre deux individus est propre à créer une situation d'injustice.

¹⁰³ Ibid. p.120

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.71

Nous pouvons par ailleurs citer la phrase réputée de Samuel Colt, qui en inventant son fameux revolver pensait précisément par l'invention technique résoudre une question d'inégalité :

« Dieu a fait des hommes grands et d'autres petits, je les ai rendus égaux. »

Cette prétention de l'homme à la divinité se renforce souvent dans la création technique et s'associe à une forme d'ignorance voire de mépris de l'ordre naturel et de sa suprématie originelle.

Selon Freud, par ces développements techniques l'homme est presque devenu un Dieu :

« Tout ce que l'homme a fabriqué grâce à ses sciences et techniques sur la terre, où il n'était au départ qu'une faible créature animale et où chaque membre de son espèce doit à nouveau entrer sous la forme d'un bébé désarmé – *oh inch of nature !* - ne ressemble pas seulement à un conte de fées, c'est la pure réalisation de tous les souhaits exprimés dans les contes- non, de la majorité.¹⁰⁵ »

Cependant, lui-même ne manque pas de faire remarquer la chose suivante :

« Mais dans l'intérêt de notre étude, nous ne devons pas oublier que l'homme actuel ne se sent pas heureux dans sa ressemblance avec Dieu.¹⁰⁶ »

La technique paraît encore une fois précisément liée à un développement de l'ego et de la puissance de l'individu, qui fait écho au sentiment de Hobbes sur l'être humain. En somme, si la société tente de contenir l'humain, la technique paraît sous certains aspects accentuer la complexité de la société à canaliser les débordements de la nature humaine.

Nous pourrions également, sous un autre point de vue, considérer que la technique vise une forme d'émancipation dans nos sociétés et par conséquent ne fait en réalité que renforcer le pouvoir coercitif. Celle-ci en suppléant aux limites des dispositions du corps peut être pensée comme la voie d'une forme de réponse aux souffrances humaines.

¹⁰⁵ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.86

¹⁰⁶ Ibid. p.87

Néanmoins, nous pouvons constater que les découvertes techniques les plus incroyables et offrant le plus de pouvoirs aux hommes, se trouvent fréquemment réduites à un droit d'accès limité, qui n'est encore une fois autorisé qu'à une part de privilégiés.

Encore une fois, à la légitimité du goût qui associe le droit d'aimer ce que la société valorise à la capacité d'en jouir – notamment par le capital culturel et financier - se soustrait au droit du fantasme technique de l'individu, à la possibilité de son accès, par le pouvoir et l'argent. Car en effet, il est peu aisé à l'homme de profiter de la même façon du rêve de ce qu'il ne peut atteindre, que de celui auquel il pourrait un jour accéder. Cela semble par ailleurs être une condition de la servitude, car si chacun pensait pouvoir mériter d'obtenir ce dont d'autres profitent, probablement que le poids de ses chaînes serait d'autant plus lourd.

Pour autant, le pouvoir qu'on cède est souvent celui qu'on escompte :

« D'ailleurs, les Citoyens ne se laissent opprimer qu'autant entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la Domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour.¹⁰⁷ »

De plus, comme l'a exprimé Marx à travers les modifications du corps du travailleur liées à son labeur, la société altère le corps de ses individus par un facteur social qui se substitue au facteur naturel. Sur un autre plan, l'utilisation d'outils et le perfectionnement technique enlèvent généralement à l'homme de ses capacités naturelles, creusant encore la mesure de ces inégalités.

Comme l'écrit Rousseau :

« Le corps de l'homme étant le seul instrument qu'il connaisse, il l'emploie à divers usages, dont, par le défaut d'exercice, les nôtres sont incapables, et c'est notre industrie qui nous ôte la force et l'agilité que la nécessité l'oblige à acquérir.¹⁰⁸ »

Encore une fois, la solution technique est indissociable du problème qu'elle entraîne. Par le fait du développement de la société et du développement technique, le corps physique perd

¹⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.141

¹⁰⁸ Ibid. p.71

de ses compétences et la solution trouvée est alors elle-même d'ordre technique. Il devrait pouvoir être envisagé de davantage trouver dans nos formes de vies antérieures des réponses à nos maux, plutôt que d'ajouter par la technique des problèmes potentiels dont nous ne saurons que trop tard identifier les causes.

Comme il a été vu dans la seconde partie, l'homme de la nature est selon Rousseau et par opposition à la théorie de Hobbes, d'une nature « timide¹⁰⁹ ». Celui-ci n'apparaît pas nécessairement, selon lui, comme destiné à affirmer sa suprématie sur son prochain et donc à conduire aux inégalités et au droit sur ses pairs.

Encore une fois, nos sociétés amènent probablement aujourd'hui de nouvelles façons d'engager des conflits humains, plus souvent dissimulés, ce qui ne les rend pas moins destructeurs. La structure même des rapports humains, liée à l'abondance dans nos systèmes paraît responsable d'une forme de violence latente. Notre mode d'accumulation est le fait d'un pouvoir facteur d'inégalités.

Le système des peuples primitifs n'étant pas fondé sur les mêmes types de rapports, il ne mène pas aux conséquences que l'on peut constater dans nos sociétés :

« L'« imprévoyance » et la « prodigalité » *collectives*, caractéristiques des sociétés primitives, sont le signe de l'abondance *réelle*.[...] Ce qui fonde la « confiance » des primitifs, et qui fait qu'ils vivent l'abondance dans la faim même, c'est finalement la transparence et la réciprocité des rapports sociaux. C'est le fait qu'aucune monopolisation, quelle qu'elle soit, de la nature, du sol, des instruments ou des produits du « travail », ne vient bloquer les échanges et instituer la rareté.¹¹⁰ »

Selon Baudrillard, cette instauration des pouvoirs en lien avec la propriété est différente dans les sociétés primitives, dans laquelle la nature de la richesse est différente :

« La richesse n'est pas fondée dans les biens, mais dans l'échange concret entre les personnes.¹¹¹ »

¹⁰⁹ Ibid. p.72

¹¹⁰ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970, p.91

¹¹¹ Ibid. p.92

La violence pourrait, selon lui, être liée à une contrainte de la croissance. Au regard de cette théorie nous pouvons encore imaginer que la croissance capitaliste et son aveuglement technique tentent de résoudre un problème de société tout en permettant sa gestation.

Concernant le point de vue de Freud qui postule une plus grande inégalité dans l'ordre naturel, la théorie de Rousseau paraît diamétralement opposée :

« Or si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de Nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par inégalités d'institution.¹¹² »

Le développement technique de la civilisation paraît répondre aux problèmes qu'il crée et, par le processus de réflexivité, s'enfermer dans des conceptions qui s'enchevêtrent les unes dans les autres. La pensée technicienne par son rapport à l'efficacité est liée à une forme de démesure. Là où les institutions résolvent parfois réciproquement les problèmes qu'elles développent, elles sont sans arrêt soumises aux élaborations nouvelles de la technique, par conséquent à ses failles et conséquences négatives potentielles.

A l'inverse, la nature malgré son évolution mène à une forme de constance et par son caractère cyclique et son rapport direct à la mort, ne conduit pas à des formes statiques d'environnement, néfastes à l'esprit humain et au processus d'autonomie.

Bien que l'homme renouvelle ses structures et ses créations, les productions techniques notamment architecturales sont toujours le lieu de conflits générationnels, sociaux, qui ne peuvent se résoudre généralement qu'au prix d'une certaine uniformisation de l'esprit humain. Les capacités esthétiques de celui-ci dépendent de son milieu et de prédispositions génétiques. Celles-ci peuvent permettre son adaptation à sa nécessité et à la nature originelle qui l'entoure.

¹¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.104

Cependant, les individus de nos sociétés modernes doivent concilier leurs besoins dans l'environnement qu'ils partagent et s'accaparent, au prix de certaines concessions. Les média de masse paraissent ainsi répondre à une nécessité d'uniformisation de la pensée, de consensus amenant à une possibilité d'existence commune.

Le processus de mondialisation semble orienter son développement vers des modèles d'individus uniformisés, qui par conséquent seront plus facilement satisfaits qu'une pluralité d'individus. La réduction des multiplicités esthétiques, des diversités culturelles, dans le processus de mondialisation, favorise cette optimisation du partage de l'espace entre les communautés.

Le consensus esthétique est la condition d'une coexistence harmonieuse entre des cultures issues d'origines différentes.

Ces phénomènes sont indissociablement causes et conséquences du processus de dénaturation de la réalité. La démesure du système technique a mené à la nécessité des média de masse, tout comme l'industrialisation massive, la production et la force de travail, ont amenés à un renforcement du système technique et une accentuation de son emprise sur le corps humain.

Comme l'écrit Herbert Marcuse :

« Aujourd'hui la réalité technologique a envahi cet espace privé et l'a restreint. L'individu est *entièrement* pris par la production et la distribution de masse et la psychologie industrielle a depuis longtemps débordé l'usine. Les divers processus d'introjection se sont cristallisés dans des réactions presque mécaniques. Par conséquent, il n'y a pas une adaptation mais une *mimésis*, une identification immédiate de l'individu avec sa société et, à travers elle, avec la société en tant qu'ensemble. Cette identification immédiate, automatique, qui a caractérisé les formes primitives d'association, réapparaît dans la société industrielle avancée.¹¹³ »

¹¹³ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, p.38

Cette « psychologie industrielle » dont parle Marcuse est probablement indissociable du phénomène technicien. C'est la logique de l'efficacité qui s'incarne dans ce processus. A l'identification à la nature, au rapport à l'environnement primaire, s'est substitué le rapport à une nouvelle forme d'environnement « naturel »¹¹⁴ qui n'a cessé non seulement de s'écarter de son caractère sauvage, mais s'est associé à l'exigence de la performativité technique. La transformation matérielle qu'a entraîné cette dynamique, fait écho à la croissance capitaliste et présuppose nécessairement une forme du spécimen humain qui tend vers un modèle unique.

L'adoption de cette forme unique, peut notamment être constatée à travers l'uniformisation de la langue et de la culture. Comme expliqué précédemment, ces changements visent non seulement le pouvoir coercitif, mais désormais également une optimisation de la production.

L'accapuration de l'esprit et des facultés esthétiques originelles, au profit de facultés techniques normées, amènent à des frustrations psychologiques. Il est important d'envisager dans notre développement que c'est bien la démesure technique et le retrait d'une forme de jugement, qui sont à la fois causes et conséquences d'un engrenage ayant mené à de nouvelles formes de construction de notre réalité.

Le processus de dénaturation de la réalité n'aurait probablement pas pu s'accentuer si des valeurs antérieures ne s'étaient trouvées en retrait, face aux projections de désirs des hommes et leur besoin de pouvoir et d'accapuration. La conformité aux goûts de la société technicienne, amène la régulation de positions sociales, en faveur de critères techniques- donc d'efficacité - et au détriment de la sensibilité et de la subjectivité des individus :

« [...] les hommes acculturés comme les objets désignés sont mieux intégrés socialement et professionnellement, mieux « synchronisés », plus « compatibles ». Le fonctionnalisme de la relation humaine trouve dans la promotion culturelle un de ses terrains de prédilection – l'« human design » rejoint ici l'« human engineering ».¹¹⁵ »

¹¹⁴ Bien que celui-ci soit difficile à définir et a avant tout une valeur conceptuelle, nous pouvons le définir par la discrétion des traces d'environnement « construites » (jardins, forêts...) propres aux sociétés humaines, intégrées ou non dans un environnement « sauvage ».

¹¹⁵ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970, p.165

Cette accapuration de l'esprit humain par la raison technique n'est pas sans rapport avec l'exercice du pouvoir coercitif dans nos sociétés. Pour autant, ces deux formes d'autorités légitimes restent, pour nombre d'entre nous, non seulement nécessaires à la cohésion sociale et à l'égalité, mais indissociables d'une quête du bonheur, considérée comme un but inaliénable de l'homme contemporain.

Paradoxalement, comme nous avons pu tenter de le définir, lorsque la société se soustrait au modèle de la nature pensé comme inégalitaire, cette dernière ne disparaît pas pour autant du système technicien.

Cependant, ce constat ne paraît pas tant être un argument en faveur d'une continuité entre le processus technicien et le modèle naturel, qu'un constat de l'échec de l'homme dans son processus de réflexivité. Le manque de considération de ce dernier face aux influences et aux mécanismes conditionnant sa pensée et entravant son autonomie, sont probablement responsables de ses enfermements dans des troubles résultant de solutions inadaptées.

Une prise de conscience de ces mécanismes qui s'associerait à une action concrète dans nos modes de vie ne pourrait résulter que d'une construction de la réalité qu'on pourrait espérer, autonome et plus rationnelle au regard des principes de causalité et de finalité.

Ellul écrit que la civilisation grecque était particulièrement prudente face à la technique :

« Cela tient tout simplement à un ensemble de raisons dont la plupart sont philosophiques : conception de la vie (mépris des besoins matériels et des améliorations de la vie pratique, discrédit jeté sur le travail manuel par suite de la pratique de l'esclavage), but de l'activité intellectuelle (contemplation), refus de la puissance, respect des choses.¹¹⁶ »

Nous devons par ailleurs voir dans ces raisons des voies possibles d'émancipation et des modèles pouvant conduire à repenser les démesures de la technique dans nos sociétés. Ces perspectives seraient incontestablement profitables notamment sur un plan écologique, mais paradoxalement leur sagesse trouve sa limite au niveau de leur conception de l'égalité.

¹¹⁶ Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p.26

Effectivement, la pratique de l'esclavage chez les Grecs était probablement l'un des éléments majeur qui leur permettait de se préserver des dangers de la technique. Néanmoins, le temps de labour économisé par les citoyens leur permettait probablement d'améliorer leur gestion politique et d'accorder plus de place à une certaine forme de sagesse et de recul critique.

La technique telle qu'elle est pensée par les Grecs est, selon Ellul, relative à une forme de pouvoir :

« L'activité technique est tenue en suspicion parce qu'elle présente toujours un aspect de domination brute ou de démesure : l'homme, si humble que soit l'appareil technique, est dès le début (et non pas seulement aujourd'hui) un apprenti sorcier devant la machine. Ce sentiment très fort n'est pas chez les Grecs le produit d'une peur d'homme primitif devant ce qu'il ne comprend pas (comme on voudrait nous le faire croire aujourd'hui, lorsque certains s'effraient de nos techniques), mais le résultat parfaitement maîtrisé, parfaitement délimité, d'une conception de la vie et d'un sommet de civilisation et d'intelligence.¹¹⁷ »

L'exemple de leur point de vue démontre que la civilisation peut raisonner sans se fonder sur un développement technique, tel que celui que nous connaissons. Pour Freud, les êtres divins renvoient à «des idéaux de civilisation¹¹⁸» et la technique permet précisément de s'approcher de leur idéal d'omnipotence.

Nous pouvons envisager que la crainte ou le respect, des forces supérieures de la nature ou des entités religieuses, amène une distance face à la prédominance de la technique. Le rapprochement par la technique de l'homme, avec ce Dieu qu'il craignait, ne peut que lui ôter une part de son humilité. La démesure, la sécularisation et la « domestication » de la nature paraissent ramener à une conception bien plus en faveur de la technique, généralement au profit de l'homme par rapport à son écosystème.

¹¹⁷ Ibid. p.26

¹¹⁸ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.86

Probablement que l'acceptation d'une conception du travail, entendu comme une liberté et un bénéfice, est liée de tout temps au développement technique. L'accélération de l'industrialisation au XIX^{ème} siècle a nécessité une nouvelle considération de la valeur travail. Par ailleurs, le rejet de celui-ci par les Grecs était une raison probable de leur pratique de l'esclavage, afin de s'alléger dans une certaine mesure de ce fardeau et parce qu'il conduit au développement technique.

Selon Jacques Ellul, une certaine conception du travail commencera à être valorisée au XVIII^{ème} siècle, notamment par la bourgeoisie. Le travail dans la société industrielle, amenant avec lui une accentuation du développement technique, sera selon lui une valeur transmise à la classe ouvrière, notamment à travers les théories de Karl Marx :

« Il fut un des interprètes les plus cohérents du mythe bourgeois du travail, et, parce que socialiste et défenseur de la classe ouvrière, un des agents les plus actifs de pénétration de ce mythe dans cette classe. D'ailleurs c'était grâce au travail que cette classe accèderait un jour et au pouvoir et à la liberté.¹¹⁹ »

Il est ici question d'une certaine conception du travail « bourgeois » que critique Marx. Celle-ci s'oppose à l'idée du travail qu'il défend notamment dans « Manifeste du Parti communiste¹²⁰ », ayant pour particularité de ne pas se définir à travers le modèle établi, selon lui, par la bourgeoisie.

Mais ce que Jacques Ellul remet avant tout en cause chez Marx, c'est l'idée d'un fil de l'histoire :

« Le fil de l'histoire, c'est la fatalité réintégré, réadmise, vénérée sous des paraboles scientifiques, et des intentions politiques. Or ce sont précisément les *mêmes* qui jugent de tout grâce à ce lieu commun et qui s'affirment comme des hommes libres.¹²¹ »

Marx, qui postule une forme d'inégalité liée notamment à la propriété foncière, exprime à travers ses revendications sociales ce qu'on pourrait apparenter à une forme de dénaturation. Cependant, la conception d'un fil de l'histoire relève d'une forme définie de

¹¹⁹ Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2014, p.154

¹²⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Le Livre de Poche, 2015

¹²¹ Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2014, p.39

celle-ci, qui objective un mouvement perpétuel. Cette idée ne peut s'accorder avec une conception constructiviste et paraît prendre le risque d'enfermements idéologiques.

Cette menace d'une dérive de la pensée humaine propre aux constats de Marx, paraît indissociable d'une réflexion sur le travail qui peine à s'éloigner d'un *statu quo* politique et économique défavorable aux travailleurs. La finalité de Marx ne semble pas pouvoir s'accomplir tant ses intentions sont relatives à celles de la classe bourgeoise, la technique et le mythe de l'abondance du développement industriel ne paraissent pas pouvoir être dépassés par les intentions incarnées dans la lutte des classes.

La matérialisme dialectique ne résout pas la prétention idéologique des philosophies, mais institue une conception objective et presque fataliste du cours de l'histoire. Selon Jacques Ellul, le sentiment d'impuissance de l'homme moderne face au processus inéluctable de l'histoire est une cause de l'autonomie de la technique :

« La technique moderne a pris une parfaite autonomie à l'égard de toutes les prétentions et les philosophies. Il y a une évolution très évidente de cette force en dehors de nos calculs : il n'y a plus de pilote.¹²² »

Pour autant, il ne s'agit pas ici d'accuser Marx d'un manque de lucidité sur la question de la technique, ce développement pour lui semble au cœur de la dynamique d'établissement du pouvoir bourgeois :

« La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner toujours plus avant les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des rapports sociaux. La conservation sans changement de l'ancien mode de production était au contraire la première condition d'existence de toutes les classes industrielles du passé. »

Au regard de la définition de la technique donnée par Mauss¹²³, nous pouvons probablement constater que la technique dont paraît nous parler Marx est précisément en rupture avec la tradition. Cela ne peut laisser supposer une persistance du seul principe d'efficacité qui s'inscrit dans le processus de captation des ressources et d'abondance de la production.

¹²² Ibid. p.40

¹²³ Voir citation p.61

De plus Marx ajoute à cela :

« Tous les rapports ancrés, rouillés, avec leur cortège de représentations et de conceptions antiques et vénérables se dissolvent, ceux qui les remplacent deviennent périmés avant d'avoir pu prendre consistance. Tout ce qu'il y avait d'établi et d'assuré part en fumée, tout ce qu'il y avait de sacré est profané, et les hommes sont enfin contraints de considérer d'un œil désabusé leur place dans l'existence, leurs relations réciproques.¹²⁴»

Ce développement amène des bouleversements esthétiques, la culture et donc la civilisation sont directement altérées par le développement technique, notamment à travers le processus de sécularisation. Une incompatibilité ontologique existe entre l'idéal religieux et le mythe de l'abondance que développe le capitalisme.

La perte des repères et le manque d'appui sur la tradition comme jugement et socle culturel, favorisent dans le flou qu'elles produisent une domination de l'idéologie de la productivité, face à l'ensemble des autres valeurs. Au « diviser pour mieux régner » succède un processus d'unification, notamment à travers la valeur travail et la croissance capitaliste.

Le développement des moyens et techniques de communications modernes permet d'accentuer ce phénomène, comme l'explique Olivier Assouly :

« Dans la vision médiatique, de la série des manifestations découle une forme différente de proximité plus permanente. La volonté de fusion, de suppression de toute distance qui anime les foules esthétiques, limite le processus d'individuation à une masse homogène.¹²⁵ »

Cette transformation en une masse homogène est sans nul doute liée à cette opération qui a conduit l'homme vers une société de consommation. La masse homogène dont il est question ici paraît associée à la technicité qu'on constate également dans le travail, encore une fois « l'individu unique » permet la concordance, l'efficacité et une plus grande satisfaction des désirs des masses. Ce mécanisme est un élément central du processus de dénaturation :

¹²⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Le Livre de Poche, 2015, p.55

¹²⁵ Olivier Assouly, *Le capitalisme esthétique : Essai sur l'industrialisation du goût*, Paris, Editions du Cerf, Collection Humanités, p.82

« Le travail use ses éléments matériels, son objet et ses moyens, et est par conséquent un acte de consommation. Cette consommation productive se distingue de la consommation individuelle en ce que celle-ci consomme les produits comme moyens de jouissance de l'individu, tandis que celle-là les consomme comme moyens de fonctionnement du travail. Le produit de la consommation individuelle est, par conséquent, le consommateur lui-même ; le résultat de la consommation productive est un produit distinct du consommateur.¹²⁶ »

Le travail fourni au capitalisme est indifférencié de celui que le travailleur fournirait pour lui-même. En cela, il produit un travail distinct de lui-même et démet celui-ci de toute forme de finalité qui lui serait personnelle et singulière. Cette séparation du travail qu'entreprend originellement l'homme avec la nature constitue une séparation d'avec un ordre naturel, qui est selon Marx, extérieur à l'ordre social. Hors de l'appropriation foncière, la terre est une propriété commune.

La technique et le capitalisme en cela dénaturent les rapports de l'humain et de la nature, ils conduisent donc à une dénaturation de sa réalité.

Comme l'écrit Marx :

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle.¹²⁷ »

Au prix de l'accaparement et de la transformation des rapports esthétiques préexistants, le développement industriel entraîne avec lui un processus de dénaturation de la réalité dont il est impossible d'identifier réellement les causes, étant nous-mêmes entraînés dans ce processus.

Nous pouvons pour autant supposer de nombreuses raisons, notamment le processus de sécularisation et son influence sur le jugement, le développement des sciences altérant la force des dogmes religieux, l'importance accordée au profit et à l'abondance, la volonté de pouvoir de l'homme, la domestication de l'environnement, l'instabilité liée aux bouleversements de l'ordre social...

¹²⁶ Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, Editions Gallimard, collection Folio Essais, 2008, p.282

¹²⁷ Ibid. p.175

Un ensemble complexe de causes ont amené à une construction de la réalité altérant dans une mesure considérable les traditions propres aux cultures antérieures qui nous préservaient probablement en partie de la démesure technicienne ayant précédé. Cela a notamment eu pour conséquence d'altérer notre rapport à la nature sauvage.

Ces changements sont également indissociables d'un enfermement dans le processus de réflexivité et ont probablement connu leur accélération par le recul considérable de l'autonomie de la pensée humaine. Celle-ci s'est probablement soustraite à une finalité technique, qui ne s'arrête pas au jugement moral quand elle peut composer avec lui, ni aux altérations des processus naturels de développement physiologiques, psychologiques et écologiques. La valeur de la productivité et la légitimité accordée au développement des sciences n'ont pas permis de freiner le processus de « progrès », ni même de s'arrêter en vue d'une réflexion sur ce dernier.

Partie V : Alternatives au processus de dénaturation de la réalité

En dépit des paradoxes que soulève le postulat d'une dénaturation de la réalité, les enjeux se rapportant à celui-ci sont conséquents. Après avoir tenté de mettre en avant les voies possibles d'un développement critique, relatif aux rapports entre la représentation de notre réalité et ses mécanismes internes de sa construction, il est désormais important de tenter d'éclairer les possibilités offertes par le postulat d'une dénaturation de la réalité.

Nous ne pouvons toutefois pas nous permettre d'effacer des formes d'intentions propres à nos cultures, de ce type de réflexion. L'approche que nous utilisons ne prétend pas se soustraire de tout type de construction et d'idéologie, mais tente simplement de prendre conscience de certaines dynamiques sous-jacentes à celles-ci, qui pourraient influencer sur notre jugement.

Pour introduire notre propos, il paraît légitime d'établir une base qui permette de justifier nos outils de réflexion, au risque de conduire à certains revers propres à la part de dogmatisme et de morale, inhérente à toute forme de pensée qui se veut chercher une forme de vérité ou de justesse.

Dans « Malaise dans la civilisation », Freud écrit :

« La civilisation doit être terriblement entravée par l'agressivité pour forger une défense contre elle qui rende aussi malheureux que la pulsion elle-même ! L'éthique soi-disant naturelle n'a rien ici d'autre à offrir que la satisfaction narcissique de pouvoir se croire supérieur aux autres.¹²⁸ »

Il paraît impossible de mesurer les maux que nous nous infligeons par notre vie en société. La transformation des pulsions, relative à notre développement, n'est probablement pas la seule raison à cela.

¹²⁸ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.168

L'accélération du processus de civilisation tel que nous le connaissons, opéré par l'avènement technique, consécutif à une forme de rupture avec notre tradition et notre histoire, accentue irrémédiablement une séparation par rapport à nos modes de vie antérieurs.

La conscience de la dénaturation passe nécessairement par une appréciation possible d'un état autre, d'une représentation du monde sous un jour différent, qui nous permet dès lors d'entreprendre une comparaison.

Le développement éthique à l'intérieur d'un environnement social répond à des raisons qui comme l'écrit Freud sont relatives à une « satisfaction narcissique ». Néanmoins, nous ne pouvons pas exclure que ce jugement relève, au moins en partie, d'un point de vue propre à nos constructions de la réalité. Cette satisfaction, répond à une forme de conscience, qui peut dialectiquement s'opposer au mécanisme de croissance du capital.

Cette conscience doit pouvoir conduire, par le biais d'une forme de « satisfaction narcissique » ou non, à la distinction d'individus par rapport à une masse vouée à l'avènement de la pensée technicienne et à la capitalisation. Ainsi, cette satisfaction pourrait ouvrir à des perspectives alternatives, permettre des ouvertures vers des modes de vie accordés à un environnement pérenne. Cependant, ce qui paraissait le plus relever de cette forme d'individuation n'a pas réellement réussi à mener à des formes d'émancipation durables.

Nous pouvons notamment prendre l'exemple des hippies. Pour Baudrillard, ces derniers sont une sorte d'image inverse et complémentaire de notre société de consommation. Dans « La société de consommation » publié en 1970, il écrit :

« Solidaires (quoique formellement opposés) de ces phénomènes de violence d'un type nouveau sont les phénomènes modernes de non-violence.[...] De cette société qui se veut, et se voit, hyperactive et pacifiée, les beats et les rockers, d'une part, les hippies de l'autre révèlent que ses caractéristiques profondes sont, à l'inverse, la *passivité* et la *violence*.¹²⁹ »

Nous pouvons nous interroger sur le revers dialectique que représentaient ces contre-cultures. Aujourd'hui, alors que les hippies ont disparus, la violence paraît persister dans nos

¹²⁹ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970, p.288

sociétés sous différentes formes. Les hippies semblent pouvoir relever, selon Baudrillard notamment dans leur détachement de notre système, d'une forme de luxe capitaliste.

Effectivement, l'abondance et les ressources dont on su disposer les hippies par les apports de nos sociétés n'auraient pas permis ce mode d'existence dans une société primitive. Le travail et la rigueur eurent été davantage nécessaires et n'auraient probablement pas autorisé la même part de jouissance et de passivité. Les forces de l'ordre mises en place dans les pays ayant vu se développer ce mouvement ont également permis dans une certaine mesure le développement de la passivité des hippies, en les protégeant potentiellement de certaines menaces.

Il n'est probablement pas évident d'affirmer que ceux-ci, dans leur relative marginalité par rapport à notre système, vivaient à proprement parler dans la précarité. Cependant, celle-ci semble pouvoir être néanmoins une condition de structures sociales viables et solidaires :

« Pour Sahlins, c'étaient les chasseurs-collecteurs (tribus nomades primitives d'Australie, du Kalahari, etc.) qui connaissaient l'abondance véritable malgré leur absolue « pauvreté ». Les primitifs n'y possèdent rien en propre, ils ne sont pas obsédés par leurs objets, qu'ils jettent à mesure pour mieux se déplacer. Pas d'appareil de production ni de « travail » : Ils chassent et cueillent « à loisir », pourrait-on dire, et partagent tout entre eux. Leur prodigalité est totale : ils consomment tout d'emblée, pas de calcul économique, pas de stocks. Le chasseur-collecteur n'a rien de l'*Homo oeconomicus* d'invention bourgeoise. Il ne connaît pas les fondements de l'Economie Politique.¹³⁰ »

Ce mode d'existence qui n'est pas seulement liée à la rareté, mais à une autre structure de la communauté humaine paraît indissociable d'un état de nature primaire. La mondialisation et l'étendue des communautés humaines peuvent difficilement permettre aux hommes d'échanger et de répondre aux mêmes rapports de confiance et de réciprocité. Cependant, internet amène peut-être par certains services, de nouvelles voies de partages humains qui s'approchent de modes de solidarité (co-voiturage, sites de don, échanges...). Ces derniers, répondent pourtant à une logique de capitalisation qui les voit émerger au sein de rapports humains qui ne semblent pas parvenir à s'exclure de rapports financiers.

¹³⁰ Ibid. p.90-91

Si l'argent répondait à une simple valeur d'échanges humains, il en serait probablement autrement, mais ce dernier par les intermédiaires qu'il produit, en termes d'outils, de hiérarchies et de lois du marché ne permet pas un partage équitable entre les individus, relatif aux besoins de chacun. La régulation de ces échanges par la sphère politique paraît répondre à un caractère immoral de l'échange, en dehors des puissances permettant sa régulation. Néanmoins, tant sur le plan économique que sur le plan humain, nous pouvons nous interroger sur la mesure dans laquelle la régulation d'un état présuppose une forme de malhonnêteté et d'immoralité dans les règles du commerce entre les particuliers.

Un monde qui n'est pas voué à l'abondance et à la surconsommation pourrait probablement produire des rapports humains différents, culturellement riches et moins centrés sur les activités prédominantes que sont le travail et la consommation matérielle.

« Et si nous pensons à des peuples ayant une culture et acquérant un niveau de vie plus élevé, nous pouvons faire la même constatation que pour la vie spirituelle : la création culturelle s'amortir au fur et à mesure que le niveau de vie général s'élève; [...] L'exotisme est toujours le fruit d'un haut niveau de vie en même temps que le signe de stérilité culturelle.¹³¹ »

Nous pouvons notamment constater que les productions culturelles les plus diffusées dans nos sociétés, proviennent souvent de milieux marginaux, puis développent leur intérêt dans les classes dominantes, jusqu'à finalement perdre leur singularité et parfois leur public d'origine.

La mondialisation et internet paraissent néanmoins bouleverser ce rapport, puisque la notion même d'exotisme est dissoute dans l'immensité du brassage culturel. Mais c'est peut être l'authenticité matérielle, environnementale et physique, celle du lieu et de l'habitat, qui fait défaut à la virtualité de notre monde moderne.

Les expériences de voyages ou de rencontres humaines, paraissent également de plus en plus relatives à une forme de virtualité, de normalisation et de conditionnement. Il est difficile d'envisager des expériences singulières, qui ne se déterminent pas dans le flux des

¹³¹ Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2014, p.183

expériences valorisées socialement. Un retour vers des activités davantage individuelles, ne relevant pas d'une promotion par les médias de masse, paraît difficilement envisageable.

De plus, celles-ci ne sauraient se légitimer par un simple effet de la volonté, qui ne serait associé à aucun intérêt personnel. Le fossé entre l'attrait collectif de la société de consommation mue par le capitalisme et les structures sociétales qui l'ont précédé est démesuré. Ces structures définissaient une autre forme d'interaction entre les individus.

Pour autant, il est possible d'envisager que la prise de conscience des forces qui conditionnent nos pulsions et nos modes de vie, nous amènent à redécouvrir et à apprécier le monde qui nous a précédé. Au sentiment nostalgique d'un temps que nous n'avons pas connu, pourrait succéder des formes d'expériences nous révélant le bénéfice d'autres conditions d'expériences sociales. En effet, la technique et ses réels ou prétendus bienfaits ne sont peut être pas parvenus à dissimuler ce type de besoins.

Cette appréciation de la jouissance du monde ayant préexisté notre développement technique et persistant parfois discrètement derrière nos avancées, repose sur plusieurs éléments. Au regard de la conception que nous avons de notre réalité, l'approche constructiviste peut précisément nous aider à prendre une forme de recul face aux préjugés sous-jacents à notre réalité.

Un nouveau regard sur notre monde doit être précédé par une nouvelle définition de nos attentes. Nous ne pouvons retrouver même les bienfaits d'un mode de vie moins contraignant face à nos pulsions originelles, sans avant cela s'autoriser à penser que de nouvelles perspectives d'avenir s'ouvriront, ainsi que d'autres formes d'épanouissement de l'esprit.

La correspondance primaire avec notre environnement paraît être un besoin inaliénable. Les penseurs de la décroissance n'ont pas manqué d'appréhender l'impossibilité d'un retour en arrière, notamment en raison du phénomène d'entropie. Le développement de communautés telles que celle de Longo Maï n'ont cependant pas manqué de mettre en avant la possibilité de mode de vies alternatifs, qui ont souvent néanmoins assuré leur succès par leur ouverture, mais également leur attache au monde extérieur.

Ce constat est également celui que nous avons pu faire du mode de vie hippie dans sa forme la plus générale.

La décroissance s'est souvent trouvée opposée à l'idée du développement durable. Si la politique du développement durable tente de composer avec la perspective de la croissance, la décroissance apparaît comme une critique bien plus radicale de nos systèmes. Cela doit nous interpeler sur les concessions faites par les défenseurs de l'écologie et du développement durable, fréquemment accusés d'opportunisme politique. Cependant, les théoriciens de la décroissance paraissent parfois porter une forme de pessimisme qui peut probablement être néfaste par le manque de concessions qu'il implique. De plus, celui-ci pourrait prendre la forme d'une prophétie auto-réalisatrice et enfermer nos sociétés encore davantage dans les menaces qui semblent les viser.

Il paraît difficile de donner à notre culture sur le fait d'un simple principe « éthique » la direction d'un monde qui se rapporterait à l'idéal d'une nature originelle, idée qui semble elle-même révolue. La réponse au phénomène de dénaturation pourrait résider davantage dans de nouvelles formes de rapports entre nos sociétés et l'environnement. La réutilisation de nos déchets organiques et industriels peut notamment permettre de freiner le développement de certaines ressources extérieures. L'évolution de la sphère culturelle peut également conduire à de nouvelles formes de pouvoirs coercitifs, notamment par le biais de la production artistique.

L'anthropologie paraît être la voie d'une ouverture d'esprit et d'un recul face à nos structures sociales, mais il ne s'agit pas néanmoins de critiquer vainement ce que nous avons établi comme des progrès propre à nos civilisations.

L'histoire prend également le risque, par son interprétation et l'écart, que nous ne pouvons mesurer, entre l'humain d'aujourd'hui et celui d'autrefois, de remplacer la réflexion la plus nécessaire par la recherche de motifs historiques. N'oublions pas que ceux-ci relèvent également de réinterprétation de nos réalités et que la marge d'erreur est souvent propice à un renforcement faussement justifié des tendances idéologiques.

Les constats terrifiants du rapport Meadows, commandé par le Club de Rome en 1970, à une équipe du Massachusetts Institute of Technology, constatant les dangers de la croissance

notamment en termes de démographie et d'économie, ne sont pas sans nous interpeler. Non seulement les constats du rapport mettent en lumière les dangers à venir pour l'humanité mais également la nécessité possible d'une cessation de la croissance. Pourtant, les conclusions du rapport Meadows ont conduit le Club de Rome vers le développement d'une politique de développement durable.

La logique des théories du développement durable reste cependant différente de celles des penseurs de la décroissance. Probablement que celui-ci permet davantage de transformer et de déplacer les dangers évidents du capitalisme, pour lui permettre de subsister par son polymorphisme. Sa logique, par les nouvelles formes de commerce qu'il développe, conduit non seulement à une répartition différente des richesses, qui est probablement plus égalitaire. Néanmoins, il contribue à la diffusion de l'idéologie capitaliste ainsi qu'à la captation financière des ressources auprès de populations qui en étaient exclues.

En imaginant qu'une fin du capitalisme advienne, celle-ci serait probablement catastrophique. Il est difficile d'imaginer les conditions qui verraient poindre la fin de ce système que nous connaissons et hors de celui-ci, de quelle façon nous pourrions à nouveau tirer les bénéfices d'un état de nature originel qui offrirait le bénéfice d'une expérience sans intermédiaire.

Le meilleur apport dont nos sociétés peuvent faire jouir les pays en voie de développement, semble reposer sur un accroissement des désirs et une technicité leur ôtant, non seulement leurs spécificités culturelles, mais leur identité. On peut dès lors s'interroger sur le bien-fondé de ces changements.

L'accapuration des ressources relève toujours d'une croissance inégalitaire, mais une distribution davantage égalitaire paraît relever d'une expansion de l'idéologie capitaliste sous sa forme « durable » et hors de ses frontières habituelles. En somme, le capital paraît dans son développement amener à deux possibilités, sa concentration comme ce fut le cas notamment dans certaines capitales et certains pays, ou son extension géographique qu'on constate dans le colonialisme, puis dans les milieux jusque là exploités, via le développement durable. En cela, nos sociétés semblent résoudre la menace de l'implosion de la production et des dégâts écologique par la répartition démographique de la dynamique de croissance.

Ce processus, néanmoins, est peut être voué à se stabiliser et à unifier l'humain. La croissance qu'il suppose parviendra peut être à le conduire vers un équilibre, en apprenant à s'adapter à mesure de son développement. Cette évolution se fera probablement au prix du sacrifice de la diversité culturelle et de ses spécificités.

Le processus de massification offrira peut être la régulation que réclame l'humanité pour vivre dans la quiétude, la sécurité et peut être dans une forme d'égalité sociale. Cependant, il est nécessaire de s'interroger sur les concessions que peuvent impliquer ce processus.

Jacques Ellul écrit :

« Mais je soupçonne au fond, dans cette attitude geignarde, l'affleurement d'une inquiétude, l'éclair d'un soupçon sur lequel ils accumulent les sacs de ciment et les souffles atomiques pour l'empêcher de brûler. « Après tout, si par hasard nous nous étions trompés ? Si par hasard nous conduisons l'humanité à sa fin ? » Je ne parle pas tant de la fin atomique que de la fin de la conscience, la fin de la liberté, la fin de l'individu, la fin de la création, la fin de l'homme simplement humain. Si par hasard ils nous conduisaient vraiment à l'anonymat de cette fourmilière si souvent à tort annoncée ?¹³² »

Mais cette fourmilière pourrait-elle être la conséquence d'un état davantage similaire à celui de l'homme de la nature dont parle Rousseau ?

Nous pouvons nous interroger sur le fait que l'aveuglement technique et l'indistinction qu'il produit, conduisent précisément à un retour vers une forme d'état originel propre à notre nature, à une rupture du processus de dénaturation.

Si les individus développaient leurs désirs et leurs similarités, dans un environnement qui à leur image serait indistinct et répondrait à tout leurs besoins, l'homme perdrait peut être précisément cette forme de conscience, qui paraît le conduire à certains de ses maux. L'environnement originel conduirait peut être l'homme à un retrait de sa conscience.

Le développement technologique procède peut être en cela par un processus analogue à celui de la nature, qui conduit l'homme à un nouveau monde, qu'il doit par ses forces accorder avec l'environnement sauvage qui l'a précédé.

¹³² Jacques Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Editions de La Table Ronde, 2014, p.235

Les hommes, devenus similaires, sont probablement voués à éteindre leur esprit de compétitivité vis-à-vis d'individus qui ne se distinguent plus tant d'eux-mêmes. De plus, l'égalité des biens liée à l'unification des désirs et la diffusion de cette production ne peut que logiquement soustraire les conflits liés à l'envie né de l'inégalité.

Le développement individuel de ressources par des machines telles que l'imprimante 3D et les connaissances diffusées par internet conduiront peut-être à un nouveau paradigme tout à fait différent de celui élaboré par Marx. Le travail se verra peut être centré sur une forme de production uniquement intellectuelle et peut-être néanmoins abrutissante. Les besoins les plus primaires de l'homme trouveront peut-être satisfaction, par la totale autonomie et l'asservissement de formes développées et anthropomorphiques d'intelligences artificielles.

Cependant, en connaissance de la nature humaine nous pouvons imaginer qu'il nous soit toujours nécessaire d'établir des rapports de domination. Il paraît fortement utopiste de supposer que la technique puisse conduire à une sagesse supérieure. Néanmoins, si par le règne de la technique et l'intelligence artificielle, le monde redevient autonome par rapport à l'homme, nous pouvons imaginer que de nouvelles libertés pourraient apparaître à celui-ci. Certaines pourraient être offertes par l'expansion de réalités virtuelles, qui par les facultés du jeu et de la création offriraient de nouvelles opportunités d'expériences humaines.

Celles-ci permettraient probablement, sinon de produire une égalité totale, de placer les hommes dans un perpétuel échange des pouvoirs et des facultés.

Comparant également la société à une fourmilière, Freud écrit la chose suivante :

« Il y a très probablement des espèces – les abeilles, les termites et les fourmis- qui se sont débattues pendant des millénaires avant de trouver ces institutions collectives, ce partage des fonctions, cette limitation de l'individu, que nous admirons aujourd'hui chez elles. Fait caractéristique de notre condition actuelle, nous sentons que nous ne pourrions pas être heureux dans ces états animaux ni dans aucun des rôles qu'ils attribuent à l'individu.¹³³ »

¹³³ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010, p.135

Le processus de civilisation qu'ont connu les autres espèces a probablement été long et fastidieux et l'homme n'a peut être pas tant à s'inquiéter de ses difficultés à trouver un équilibre politique, qu'aux risques liés à l'extension de son environnement urbain¹³⁴. Considérer une continuité entre nos processus de civilisation et l'ordre naturel est peut être la voie idéale d'une conception plus sage et respectable de notre écosystème.

La substitution à une éthique de principe et ses revers idéologiques, notamment au profit d'une conception du monde qui s'attarde avant tout sur la globalité du vivant, peut probablement nous conduire à une autre conception de notre réalité. De plus, l'enjeu d'une réconciliation de l'homme avec le processus naturel paraît relever d'une forme de maturité dans son évolution culturelle, qui ne tient pas tant ici de la régression que d'une prise de conscience de l'avenir de notre espèce.

La conciliation entre cette forme de mise en rapport de l'homme avec la nature, pourrait conduire à une vision différente de la technologie et du développement technique. Probablement que la seule façon de laisser s'accomplir ces opportunités d'interrelations entre l'environnement naturel et le développement technique, réside dans notre faculté à ne pas préjuger des possibilités de conciliation écologiques entre ces deux derniers.

Le pessimisme face à la technologie prend probablement le risque de générer des prophéties auto-réalisatrices, qui conduiraient également à une perte d'autonomie, comme nous pouvons probablement le reprocher aux penseurs de la décroissance.

Les entraves à l'élaboration d'un jugement légitime et « réaliste » interne à la croissance sont parfois relatives à une forme d'hostilité de principe. Il ne s'agit pas pour autant de nier les risques du progrès technique, ses aberrations et les dangers liés à la perte de liberté et d'identité des individus.

Pour autant, la foi en un processus d'adaptation naturel de l'homme paraît pouvoir aiguiller notre devenir. Les désirs que nous nourrissons dans notre réalité, s'ils parviennent à se construire en relation, non seulement avec notre environnement, mais avec des propriétés

¹³⁴ Encore que ces deux points ne soient bien évidemment pas totalement dissociables.

de notre nature physique, peuvent probablement conduire l'homme à exercer par ses avancées un jugement qui lui sera assurément profitable.

Les entraves idéologiques au progrès technique, relèvent également d'une perspective négative qui tient aux bouleversements démesurés liés à la croissance, ainsi qu'à un manque de considération de l'importance de notre rapport avec la nature. Mais, le scepticisme face à ces développements n'est probablement pas sans conséquences néfastes par rapport à ces derniers. Encore une fois, le pessimisme ambiant de certaines sociétés n'est parfois à même que de les détruire, agissant comme une prophétie auto-réalisatrice.

Pire, cette limite à la jouissance de l'abondance paraît être une forme de prétexte pour certains à l'accapuration des ressources.

La lutte paraît non plus se situer à l'intérieur du processus de croissance, mais entre ses partisans les plus acerbes et ses détracteurs. Les différentes oppositions de nos sociétés avec l'intégrisme religieux, les indépendantistes divers, paraissent relever de différentes déclinaisons du problème technique.

La mondialisation, la destruction militaire et le terrorisme sont le fait d'une lutte d'ordre esthétique qui montre bien les liens existants entre les symboles dans leur dimension matérielle (structures symboliques, bâtiments, représentations, ...), les valeurs qui leur sont associées (dogmes religieux, tolérance à l'assimilation culturelle, négociation des mœurs par l'opinion publique à travers les médias de masse...), ainsi que les questions relatives à l'accapuration foncière (délimitations entre espace privé et public, porosité et déplacement des frontières, droit à l'accès au territoire, regroupement et séparations d'états...).

Les facultés en œuvre dans ces négociations, ces rapports, si elles peuvent mettre en jeu des idées et des valeurs, comme des biens et des vies humaines, doivent nous amener à considérer que l'espace physique de ces luttes est toujours le lieu d'existence le plus concret pour ces idéologies, le plus effectif. En témoignent, notamment, les débats télévisuels qui sont les lieux d'affrontement de représentants de l'opinion, les rues et les cafés cibles du terrorisme et des groupements militaires, ainsi qu'internet et les organes de presse, visés en tant que territoires de lutte, de résistance et de rébellion.

Nous pouvons peut être en déduire que l'un des plus grands problèmes du processus de dénaturation de la réalité est lié à une transformation des conflits de l'espèce humaine, ayant existé à l'échelle d'un milieu naturel, avec une densité de territoire faible et une communication lente, vers un pouvoir qui dépasse les limites du corps et de l'espace comme il était entendu, le tout accentué par le développement technologique.

Le lieu du conflit est désormais un espace domestiqué, la civilisation, plus propice à la destruction, non simplement des constructions matérielles humaines, mais des vies qui les occupent et en dépendent dans l'organisation de nos réalités.

La froideur de la menace nucléaire se substitue aisément à la menace humaine et à sa possible pitié. Sur ce point, même les bienfaits envisageables du développement technique et de l'uniformisation de l'humain ne paraissent pas pouvoir rivaliser avec la terreur que supposent l'utilisation et le développement des technologies de mort.

Là où la civilisation semblait avoir canalisé des pulsions destructrices de l'homme, il se pourrait qu'elle les ait simplement sublimés et étendus en machine portant le potentiel suicidaire d'une humanité aliénée. Resterait alors à savoir quelle part de jugement l'homme n'a pas délégué à la technique et à ses incarnations idéologiques.

Espérons que la potentielle destruction que l'armement militaire porte en lui, sous la menace des conflits politiques, ne s'accomplisse pas telle une prophétie auto-réalisatrice.

Cette inquiétude face aux désastres nucléaires mais également aux catastrophes naturelles accélérée par les bouleversements climatiques, ainsi que les nombreuses menaces de guerres civiles et d'effondrements économiques, n'ont pas ralenti le développement du « survivalisme¹³⁵ » ces dernières années. Celui-ci, conduit par une forme d'appréhension des risques et une volonté d'agir tend à se centrer sur la résilience et la capacité à développer une forme d'autonomie, notamment face à l'économie.

¹³⁵ Le survivalisme est un mode de vie ayant pris la forme d'une sous-culture. Il repose sur des principes d'indépendance, d'autonomie, de préparation aux menaces contemporaines (économiques, écologiques, sanitaires...) passant par l'apprentissage de techniques de survie et l'adaptation matérielle aux risques anticipés.

Il est intéressant de s'interroger sur le rapport entre ce dernier et le capitalisme. Le survivalisme n'est peut être pas simplement une exception ou un phénomène marginal, car dans l'apparence, du moins, il renoue avec une forme concrète d'action.

Baudrillard écrit concernant le « vertige de la réalité¹³⁶ » que nous apportent les médias de masse :

« Nous vivons ainsi à l'abri des signes et dans la dénégation du réel. Sécurité miraculeuse : quand nous regardons les images du monde, qui distinguera cette brève irruption de la réalité du plaisir profond de n'y être pas ?¹³⁷ »

L'un des plaisirs dont nous jouissons relève de cette distance que nous avons qui d'une part nous conduit à la culpabilité dans la consommation, mais confirme bien notre abondance et la nécessité de notre pouvoir coercitif. Cette mise à distance est également un spectacle qui nous conduit à une morale souvent consensuelle, à une foi en un certain nombre de préceptes implicites ou explicites dans notre société. Des injonctions à consommer ou à faire ainsi que des lieux communs structurent notre passivité, laissant persister une sensation d'agir par la consommation, l'engagement dans l'acte d'achat ou dans le choix des produits distribués par la culture.

Ces engagements ne sont pas inconséquents, bien qu'influencés par les média de masse, ils disposent du pouvoir de cautionner la politique du distributeur du produit et donc sa considération éthique. En cela l'acte d'achat est éminemment politique, tant est si bien qu'il paraît dans notre régime technicien offrir un potentiel d'action comparable à celui de l'acte de vote.

Pour ce qui est du survivaliste, en cherchant par lui-même les moyens de cette sécurité, il ne paraît pas l'éluider ou lui opposer une forme de passivité. Néanmoins, celui-ci entretient généralement la même dépendance aux média de masse et aux produits de consommation dont le survivaliste peine également à se défaire, pour peu qu'il s'y essaye.

¹³⁶ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970, p.32

¹³⁷ Ibid.

Cependant, comme l'écrit Baudrillard les média opèrent une séparation entre le spectateur et le monde :

« Le contenu des messages, les signifiés des signes sont largement indifférents. Nous n'y sommes pas engagés, et les médias ne nous renvoient pas au monde, ils nous donnent à consommer les signes en tant que signes, attestés cependant pas la caution du réel. C'est ici qu'on peut définir *la praxis de consommation*. La relation du consommateur au monde réel, à la politique, à l'histoire, à la culture, n'est pas celle de l'intérêt, de l'investissement, de la responsabilité engagée – ce n'est pas non plus celle de l'indifférence totale : c'est celle de la curiosité.¹³⁸ »

La multiplicité des signes émis par la société de consommation, leur distance par rapport au monde et particulièrement à un état de nature originel, ont pour effet de produire dans la complexité et la richesse de leurs significations, une forme de détachement des intérêts habituels, une mise à niveau des expériences, qu'elles soient fictives ou réelles.

La curiosité est probablement propre à une forme de passivité mais également à une confiance en notre société dans sa réponse à nos besoins. Cette confiance aveugle paraît relative chez l'individu, non seulement à une perte d'autonomie, mais à un manque de recul face aux débordements des intentions de profits individuels dans nos sociétés.

De plus, elle ne relève pas d'une forme de prévoyance et d'inquiétude, face aux dangers et aux menaces liées à l'abondance et à la sérénité que promet notre société, les médias d'information se trouvant sur le même plan que ceux visant la distraction.

La pensée d'un survivaliste, si elle relève parfois de la paranoïa pour tout autre individu, est néanmoins axée vers une production de moyens alternatifs, d'une part face à des dangers avérés ou exagérés de nos sociétés, d'autre part pour certains d'entre eux, face à l'illimitation des besoins créés par la société de consommation.

Paradoxalement, les moyens mis place par les survivalistes pour s'affranchir et assurer leur « survie » sont parfois précisément une forme de consommation inutile et illimitée tant la mise à l'écart de toute forme de danger peut être une source de dépense et de temps démesurée.

¹³⁸ Ibid. p.32

Néanmoins, ceux-ci par l'apprentissage de techniques médicales, de moyens de constructions, de techniques de chasse ou de défense, intègrent non seulement une mentalité active qui peut être sécurisante, qui n'est pas sans rappeler celle qu'on peut trouver dans certaines formes de sociétés plus primitives.

La multiplicité des compétences, notamment afin de subsister dans le milieu naturel, amène probablement à la promesse d'une réconciliation entre l'homme et sa vie générique, importante dans la pensée marxiste. De plus, la multiplicité des capacités et le rapport d'autonomie en milieu naturel que les survivalistes développent, ouvrent la voie d'un certain affranchissement du système technicien, par un retour plus primaire aux plaisirs et contraintes d'un environnement précaire.

A la place de la « curiosité » dont parle Baudrillard propre à la société de consommation, s'affirme dans le survivalisme une volonté de mise en action des compétences. Celui-ci se définit probablement par rapport à une passivité de l'homme contemporain. Nous pouvons supposer que d'une certaine façon, le survivaliste ne souffrira pas de sa comparaison avec son prochain au niveau de sa consommation, comme le veut la logique capitaliste, mais sur ses capacités propres et l'autonomie de sa production.

Peut-être que l'individu se définissant comme survivaliste n'est après tout qu'une forme affirmée, voire presque allégorique d'une disposition de l'homme à la survie qui se met en pratique par sa conscience d'une sorte d'enfermement de nos sociétés, propre à la logique d'un système technicien.

Baudrillard dénonce le fait que la société ait de plus en plus à compenser par la croissance, des problèmes qui sont directement liés à cette dernière. On peut constater par exemple ce phénomène dans les coûts en dépenses de santé publique qu'entraîne le stress de nos sociétés, nous conduisant à travailler et produire plus pour honorer ces frais.

Il écrit concernant ce phénomène :

« Bref, partout on touche à un point où la dynamique de la croissance et de l'abondance devient circulaire et tourne sur elle-même. Où de plus en plus le système s'épuise dans sa reproduction. Un seuil de *patinage*, où tout le surcroît de la productivité passe à entretenir

les conditions de survie du système. [...] Or, un système est inefficace quand son coût est égal ou supérieur à son rendement.¹³⁹ »

Cette sorte de phénomène entropique conduit probablement la nécessité humaine à opérer par elle-même, des rapports de production qui sont parfois davantage à l'écart de la société de consommation. La création de potagers urbains, l'installation de panneaux solaires, de composteurs et de systèmes d'échange, relèvent probablement déjà à leur échelle d'une modification des mentalités en direction d'une nouvelle forme d'autonomie individuelle. Même si ces derniers dans leur aspect relèvent davantage du loisir ou de l'épiphénomène, ils ne doivent pas amener à négliger la dynamique de pensée qu'ils impliquent.

Un bouleversement global qui atteindrait la sphère culturelle et entraînerait une autre implication des individus dans le processus politique, pourrait amener à reconsidérer le pouvoir coercitif et peut être sur le long terme freiner le processus de domestication de la nature, afin de rétablir une autre forme de relation avec cette dernière.

Néanmoins, ce changement repose lui-même sur une altération de la culture, au prix d'une rupture radicale avec nos valeurs. Dans « Manifeste du Parti communiste », Marx pense des bouleversements dans notre « conscience sociale » qui sont chez lui liés à la disparition des rapports de propriété antérieurs.

« Mais quelle que soit la forme qu'ils ont toujours prise, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tout les siècles passés. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la conscience sociale de tous les siècles, malgré toute multiplicité et toute diversité, se meuve dans certaines formes communes, dans des formes de conscience, qui ne se dissolvent complètement qu'avec la disparition totale de l'antagonisme de classe.¹⁴⁰ »

Quelle que soit la direction politique que peuvent entraîner les changements sociaux à venir et leur rapport à la nature, ceux-ci ne peuvent advenir sans impliquer une forme de violence morale liée au changement qu'ils entraînent. La logique de démesure de la croissance et le primat de la technique paraît effectivement relever, au moins, d'une altération dans la distribution des pouvoir et de la propriété.

¹³⁹ Ibid. p.44-45

¹⁴⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Le Livre de Poche, 2015, p.79

Les évolutions actuelles en faveur de l'écologie doivent permettre non seulement une répartition des richesses, mais une répartition de l'exploitation et des exploitants. Cela ne peut pas cependant se produire sans destituer certaines puissances de leurs monopoles.

Ces changements doivent donc s'opérer à travers un constat des bénéfices du partage des ressources, qui ne peut ressortir que d'un épanouissement de l'esprit, de formes de rapports sociaux plus adaptés à notre nature et d'une réponse à nos besoins physiologiques, notamment liés à une amélioration de notre environnement et de ses productions élémentaires. La valorisation sociale des individus investis dans un processus de prodigalité¹⁴¹ est probablement nécessaire au bon fonctionnement de ce type de système.

Cette dynamique paraît s'opposer à celle du surplus et du gaspillage qui selon Baudrillard répondent à une autre logique sociale :

« Dans cette perspective se profile une définition de la « consommation » comme *consumation*, c'est-à-dire comme gaspillage productif – perspective inverse de celle de l'« économique », fondé sur la nécessité, l'accumulation et le calcul, où au contraire le superflu précède le nécessaire, où la dépense précède en valeur (sinon dans le temps) l'accumulation et l'appropriation.¹⁴² »

Dès lors qu'il y a moins de provisions, le rapport entre les producteurs et les consommateurs est d'autant plus indispensable. La menace de la précarité conduit à la nécessité d'autres liens de confiance, qui mènent à une logique d'économie.

Le paradoxe dans le cas du survivaliste réside dans le fait que c'est précisément sa conscience d'une forme de précarité du système, qui tend à le pousser à produire des stocks. C'est pourquoi, cette logique d'économie ne peut s'établir à l'échelle d'une société plus grande, L'éloignement spatial ne permet pas les mêmes rapports de confiance et de commerce que ceux propres à une communauté étendue. L'architecture – dans son sens le plus large – influe sur le développement économique.

¹⁴¹ Voir citation p.85

¹⁴² Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970, p.50

La logique d'abondance ne peut exister sous la même forme, si les ressources d'une société sont mises en commun, elles ne supposent dès lors pas d'accapuration. Ce principe est d'autant plus vrai si la société se base sur des valeurs opposées à la démesure, l'excès et la surconsommation. Le principe de la prise au tas¹⁴³, répond bien à une logique de mise en commun évitant l'excès et toute logique d'accapuration.

Durant des décennies les Quakers américains ont vécu non seulement en autonomie mais ont connu des développements techniques sains, parce que limités, n'étant pas en faveur de la concurrence et reposant sur un jugement et des valeurs religieuses.

Le partage et les principes d'égalité qu'ils mettaient en avant en font probablement un modèle de vie en communauté, mais nous ne pouvons ignorer que leur rapport à la religion et la taille de leurs sociétés ne paraît pas permettre aujourd'hui de transposer dans n'importe quel contexte leur réussite. La religion est liée à des conditions culturelles qu'il paraît difficile, sinon impossible de reproduire par principe, cependant peut être que ces valeurs pourraient trouver une analogie dans une forme politique qu'il resterait à élaborer.

Il paraît difficile aujourd'hui d'envisager un retour vers des communautés de plus petite échelle et un retour vers certaines formes de jugements, qui ont permis par le passé de limiter le processus de dénaturation. La valeur des signes établis par nos sociétés est tant liée à notre compréhension du monde, que c'est jusqu'à la forme de notre réflexion qui paraît indissociable de celui-ci. Renforçant ce phénomène, la mondialisation, le développement des moyens de communication et l'extension démographique ne semblent pas jouer en faveur ni de notre individualité, ni de notre jugement.

Comme expliqué précédemment, c'est la définition même de l'esthétique qui paraît être altérée.

Rousseau écrit la chose suivante :

« Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le Sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il

¹⁴³ Système basé sur une « prise au tas » pour ce qui relève des ressources suffisantes et d'un rationnement pour ce qui se trouve en quantité limitée dans la communauté.

n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment tout en se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué ;¹⁴⁴ »

Peut-être cependant pouvons nous espérer que la technologie et la nécessité d'une proximité avec un environnement naturel, nous conduise vers de nouvelles avancées, de nouvelles formes de raisonnement, qui amélioreront nos conditions de vie à venir et notre disponibilité à produire de nouvelles constructions de nos réalités.

¹⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.147

Conclusion :

La réalité dans laquelle nous évoluons à mesure que nous la construisons, n'est pas simplement un flux inconsistant déterminé par les signes que nous partageons et qui l'agence. Elle relève d'une mécanique complexe, que l'homme ne peut déterminer, car au cœur de ce développement, celui-ci n'apparaît pas tant comme un architecte démiurge que comme un phénomène indéterminé.

Le pouvoir d'influer sur sa réalité en établissant ou en subissant les règles d'un jeu dont il est le protagoniste, offre à l'homme la possibilité, au prix de la prise de conscience des déterminations sous-jacentes, d'avoir une emprise non simplement sur la finalité de ses actes, mais sur les raisons qui relèvent des moyens qu'il met en œuvre.

L'environnement humain, matériel et naturel qui prédispose la pensée de l'homme, en lien avec son corps et ses sens, est relatif aux perspectives, aux droits et aux besoins que celui-ci peut s'autoriser à s'approprier. Ainsi, l'homme ne doit pas perdre conscience de l'interrelation entre ces différents éléments, dans la réflexion qui le conduit à interroger la structure même de sa réalité.

La raison pour laquelle il ne doit pas perdre en vue ce qui conditionne sa réalité et sa conception de lui-même, est que la détermination de ses actes paraît en être entièrement dépendante.

Le constructivisme de par son postulat, prend le risque d'amener l'homme à un conditionnement et une relativité de ses désirs, qui ne sont pas nécessairement souhaitables pour son investissement total dans un projet à l'échelle du groupe social. Les réserves par lesquelles l'homme inhibe ses actes ont souvent pour cause son inaction. C'est pourquoi, un point de vue constructiviste doit nécessiter dans son application une forme de dédoublement propre à la forme contemporaine de la conscience, dédoublement qui n'était probablement pas nécessaire à l'homme de la nature.

S'il s'agit de réfléchir autant aux causes qu'aux conséquences de nos actes, ainsi qu'aux mécanismes mis en action dans cette interprétation, cela ne doit pas nous dispenser d'également jouir par nos instincts, dans la prise en compte paradoxale de l'indétermination

de nos désirs. Ceux-ci étant probablement - du fait de leur part d'irrationalité - la raison de notre individualité et de nos besoins de liberté. L'idée d'une possibilité sans limite de l'interprétation de nos actes, ainsi que la théorie qui lui serait opposée, d'une méconnaissance totale de ceux-ci, relèvent probablement de prophéties auto-réalisatrices qui agissent comme des constructions particulières de nos réalités.

Néanmoins, face au développement technique qui paraît aujourd'hui avoir dépassé l'humain, les valeurs et les conditions de nos volontés doivent pouvoir être remises en question afin de laisser une place à l'autonomie du jugement. La raison de cette nécessité est la pondération qui doit être propre à l'homme et précisément ne dépendre, dans l'idéal, que de lui-même et de la nature dont il hérite ou dans laquelle il inscrit¹⁴⁵, ainsi que de la responsabilité de ses engagements.

A contrario de l'homme de la nature, à l'homme contemporain ne peut être bénéfique qu'une forme avancée de raisonnement et une conscience du rapport entre son propre bien et celui du groupe social. Les conditions démographiques et la domestication de notre monde par l'homme en sont bien évidemment les raisons principales. Cependant, cela ne doit pas nous dispenser d'envisager une possible évolution de notre rapport à la technique et à la puissance de la croissance, qui ouvrirait de nouveaux jugements, au profit de nouvelles formes d'égalités.

C'est pourquoi, le rapport esthétique et la possibilité de son exercice sont fondamentaux dans l'évaluation de notre autonomie ou de la force de notre dépendance au groupe social. Le principe de liberté, comme aucun autre, n'est totalement inaliénable, mais il apparaît cependant comme la condition fondamentale du changement en toutes choses. Par conséquent, il est le garant d'une autonomie nécessaire à l'homme et à son jugement.

Postuler la dénaturation de la réalité revient finalement à interroger non seulement cette liberté, mais la possibilité d'existence de celle-ci dans notre monde. Le rapport évident entre le développement de nos sociétés, nos dispositifs de contrôle, la massification de l'information et l'émancipation de nos esprits dans nos vies quotidiennes sont trop importants pour ne pas conduire à la nécessité de moyens de réflexion sur ces derniers.

¹⁴⁵ Selon la conception de chacun d'une continuité ou d'une rupture de l'homme avec le processus naturel.

Postuler une dénaturation de la réalité ne doit pas relever d'une simple position moraliste au regard des développements techniques ou du phénomène entropique que nous connaissons aujourd'hui. Cela doit en revanche permettre d'alerter les consciences sur la séparation d'ordre esthétique que nous opérons avec les sociétés qui nous ont précédées et les conséquences ou concessions que cela entraîne dans nos modes de vie contemporains.

Espérons ainsi que par cette réflexion, nous puissions retrouver ou préserver l'autonomie et le jugement qui semblaient être les caractéristiques propres à notre nature humaine.

Bibliographie :

Adorno (Theodor W.) : Théorie esthétique, Paris, Editions Klincksieck, 2011

Agamben (Giorgio) : Qu'est-ce qu'un dispositif ?, Paris, Editions Payot & Rivages, 2014

Assouly (Olivier) : Le capitalisme esthétique : Essai sur l'industrialisation du goût, Paris, Editions du Cerf, Collection Humanités

Baudrillard (Jean) : La société de consommation, Paris, Edition Gallimard, Collection Idées, 1970

Baudrillard (Jean) : Le système des objets, Paris, Editions Gallimard, 1968

Benoist (Luc) : Signes, symboles et mythes, Paris, Presses Universitaires de France, 1977

Béthune (Christian) : Adorno et le jazz : Analyse d'un déni esthétique, Paris, Editions Klincksieck, 2003

Caillois (Roger), Esthétique généralisée, Paris, Editions Gallimard, 1962

Ellul (Jacques) : Exégèse des nouveaux lieux communs, Paris, Editions de La Table Ronde, 2014

Ellul (Jacques) : La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Editions Economica, 1990

Freud (Sigmund) : Malaise dans la civilisation, Paris, Editions Payot & Rivages, 2010

Freud (Sigmund) : L'avenir d'une illusion, Paris, Presses Universitaires de France, 2013

Hume (David) : Essais esthétiques, Paris, GF Flammarion, 2000

Jimenez (Marc) : La critique : Crise de l'art ou consensus culturel ?, Paris, Klincksieck, collection esthétique, 1995

Marcuse (Herbert) : L'homme unidimensionnel, Paris, Editions de Minuit, 1968

Marx (Karl) et Engels (Friedrich) : L'Idéologie allemande, Paris, Editions Sociales, 1976

Marx (Karl) et Engels (Friedrich) : Manifeste du Parti communiste, Paris, Le Livre de Poche, 2015

Marx (Karl) : Le Capital, Livre I, Paris, Editions Gallimard, collection Folio Essais, 2008

Mauss (Marcel) : Techniques, technologie et civilisation, Paris, Presses Universitaires de France, 2012

Mauss (Marcel) : Manuel d'ethnographie, Paris, Editions Payot, 1989

Mercier-Josa (Solange) : Retour sur le jeune Marx, Paris, Editions Klincksieck, 1986, p.51

Merton (Robert K.) : Eléments de méthode sociologique, Paris, Librairie Plon, 1953

Rancière (Jacques) : Le partage du sensible, Paris, Editions La Fabrique, 2000

Rancière (Jacques) : Le spectateur émancipé, Paris, Editions La Fabrique, 2008

Rosset (Clément) : Le Réel et son double : essai sur l'illusion, Paris, Editions Gallimard, 1976

Rousseau (Jean-Jacques) : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Flammarion, 2008

Sade (D.A.F. de): Justine ou les malheurs de la vertu, Paris, Editions 10/18, 1969

Sahlins (Marshall) : La nature humaine, une illusion occidentale, Paris, Editions de l'éclat, 2009

Veblen (Thorstein) : Théorie de la classe de loisir, Paris, Editions Gallimard, 1970

Winnicott (Donald W.) : De la pédiatrie à la psychanalyse, Paris, Editions Payot, 2010

Ouvrage collectif :

Paul Watzlawick dans l'ouvrage collectif sous sa propre direction, L'invention de la réalité : Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme, Paris, Editions du Seuil, 1988, p.17

Webographie :

CNTRL. Définition de dénaturation [en ligne]. Disponible sur < <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/d%C3%A9naturation> > (consulté le 19.06.2016)

CNTRL. Définition de dénaturer [en ligne]. Disponible sur < <http://www.cnrtl.fr/definition/d%C3%A9naturer> > (consulté le 20.06.2016)