

Mésologie et technologie

Ludovic Duhem

Penser au milieu : motif de la rencontre

Le titre de mon intervention, « Mésologie et technologie », désigne la possible rencontre entre la « mésologie » d'Augustin Berque et la « technologie » de Gilbert Simondon. Malgré toutes les nuances nécessaires, cette possibilité est fondée sur la convergence à la fois ontologique, épistémologique et logique de deux philosophies cherchant à penser la réalité à travers le *milieu* pour dépasser les apories de la métaphysique occidentale.

Mais la convergence n'est pas le motif principal de la rencontre proposée ici, elle sera considérée dans cette étude comme un postulat initial dont la légitimité s'affirmera au fur et à mesure du questionnement. Il s'agit plutôt de montrer la *complémentarité* entre la pensée de Berque et la pensée de Simondon en posant le problème de la technologie à la mésologie, c'est-à-dire en cherchant à comprendre quelle est la place, la fonction et le sens de la technique pour une « science¹ » qui étudie les milieux en général et les milieux humains en particulier, ces derniers étant définis comme inséparablement éco-*techno*-symboliques. À titre d'hypothèse, la position *médiane* de la technique dans cette définition, précisément placée « au milieu », entre l'écologique et le symbolique, pourrait constituer le point de départ d'une compréhension de la « médiance² » technique, c'est-à-dire de la technique saisie *en tant que milieu et en tant que médiation entre milieux*.

¹ Le statut épistémologique de la « mésologie » reste assez ouvert dans les ouvrages et les articles d'Augustin Berque. Si elle n'est plus la science positiviste proposée au XIX^e siècle par Charles Robin, elle est tantôt définie comme un « point de vue », tantôt comme un « champ virtuel de disciplines constituées », tantôt comme une « science » générale articulant les sciences de la nature (physique, chimie, géologie, biologie, écologie) et les sciences humaines (géographie, histoire, psychologie, sociologie, anthropologie). En tant que science générale fondée sur un postulat « ontogéographique », une épistémologie relationnelle et une logique du tiers inclus, la mésologie ne reprend pas l'idée d'une « science philosophique » visant le Savoir absolu (à la manière de Hegel), mais plutôt celle d'une philosophie inter-scientifique pouvant rappeler ce que la cybernétique a tenté de réaliser naguère et plus encore ce que Simondon a proposé sous le nom d'« allagmatique » et qui vise à unifier sciences de la nature et sciences humaines selon un encyclopédisme génétique ouvert. Cette question du statut épistémologique de la mésologie mériterait un développement autonome impossible à entreprendre ici. Toutefois, en tant que la mésologie vise aussi à transformer les sciences positives – notamment l'écologie – en proposant un changement radical de paradigme, elle devrait poser le problème de son axiomatisation et de sa formalisation – ce que Berque a initié à travers la formulation d'une logique des milieux ou « méso-logique ».

² La « médiance » est définie par Berque comme le « sens d'un milieu ; à la fois tendance objective, sensation/perception et signification de cette relation médiale. » (Cf. Augustin Berque, *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, Belin, 2000, Appendice, p. 48). Si la notion de « médiation » ne se trouve pas dans cette définition puisqu'elle appartient plutôt au langage et à la pensée de Simondon, elle n'entre cependant pas en contradiction avec la définition de la médiance ni avec l'esprit relationnel qui la gouverne comme « point de vue » (on peut ainsi noter que Berque propose dans un article une définition du milieu comme « ensemble de médiations » : « le milieu est une entité relationnelle, construite par les *médiations* diverses qui s'établissent entre ses constituants subjectifs autant qu'objectifs. (...) L'ensemble de ces médiations – le milieu, donc – est animé d'un certains sens, qui fait que le milieu évolue. J'appelle ce sens médiance (...). » (Cf. Augustin Berque, « Paysage, milieu, histoire », in *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Paris, Champ Vallon, 1994, p. 27). « Médialité » aurait pu être une proposition acceptable pour éviter la déformation de la définition initiale, mais il est préférable de ne pas introduire un néologisme n'appartenant à aucun des deux auteurs cités.

Or c'est précisément en ce sens que Simondon propose de repenser la technique contre l'utilitarisme de la pensée moderne mais aussi contre le dualisme classique qui le fonde. Car la reconnaissance de la valeur ontologique, épistémologique et fonctionnelle du milieu pour penser la technique exige de sortir de l'utilitarisme imposé par le paradigme du *travail*, dans la mesure où un tel paradigme réduit la technique à un ensemble de moyens utiles à la réalisation d'une fin, celle-ci étant considérée comme antérieure et supérieure à l'ensemble des moyens mobilisés. De ce primat de la finalité résulte en fait une véritable *occultation* de la réalité technique, c'est-à-dire des conditions et des phases de sa genèse, des éléments et des relations de son fonctionnement, des significations et des valeurs qu'elle porte en elle-même. Mais l'utilitarisme ne serait que mis entre parenthèses par une telle critique du paradigme du travail si le dualisme sur lequel il repose n'était pas lui aussi dépassé. Outre l'opposition entre moyens et fins, c'est en effet toute la série des oppositions classiques entre nature et culture, forme et matière, sujet et objet, être et devenir, que Simondon propose de dépasser pour connaître la technique *à travers* le milieu dans lequel elle s'insère, qu'elle participe à constituer et qui lui confère son mode d'existence propre. C'est sans doute ce combat contre l'utilitarisme philosophique que les pensées modernes de la technique, de Marx à Heidegger compris, n'ont pas su accomplir jusqu'au bout, et ce, malgré leur critique fondamentale de la métaphysique et leur méditation des effets de l'industrie sur la pensée et l'action humaines.

Si donc un « dépassement de la modernité » est nécessaire comme Berque le soutient, il devrait passer par la réhabilitation de la technique proposée par Simondon. Car l'enjeu de cette réhabilitation est non seulement de penser la technique hors de l'utilitarisme moderne et selon sa relation constitutive au milieu (naturel et humain), mais aussi de lutter contre l'aliénation *culturelle* produite par la méconnaissance de la technique en général et surtout par la méconnaissance de la machine à l'époque des ensembles industriels et des réseaux informationnels. En ce sens, le projet de « renaturer la culture et reculturer la nature » propre à la mésologie de Berque serait d'une part *incomplet* sans l'intégration de la technique et dans la culture « renaturée » et dans la nature « recultivée » ; et d'autre part, il risquerait d'être *impuissant* en voulant dépasser l'opposition entre humanisme et naturalisme contre le technicisme moderne, sans dépasser cette autre opposition problématique entre humanisme et technicisme – ce que Simondon réclamait de son côté et tentait de résoudre en proposant une « technologie réflexive ». Au delà de la « technologie » comme domaine anthropologique et comme application de la science, la technologie réflexive a ainsi pour ambition non seulement la réalisation d'une interscience par l'approfondissement du sens de l'évolution des techniques, mais elle vise surtout le rétablissement de l'unité de la culture ; car la culture est aujourd'hui scindée par l'opposition entre culture littéraire et culture scientifique, limitée par la divergence entre science et éthique, et morcelée par la spécialisation disciplinaire dans la recherche comme dans l'éducation. Autrement dit, l'enjeu du dépassement de la modernité serait celui de constituer une culture complète, réellement universelle, où nature, technique et symbole sont en synergie, en vue de proposer une alternative durable à la logique destructrice globale qui gouverne notre époque : celle de la mondialisation capitaliste qui met en péril l'avenir de l'être humain sur Terre et que l'on appelle désormais, par l'impact géologique de son existence technique sur toute la planète, l'« Anthropocène ».

Tel est en tout cas le sens à venir de la rencontre que j'aimerais initier ici en traitant en premier lieu la question de la technique du point de vue de la mésologie, principalement dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains* ; en analysant en second lieu la relation entre milieu et technique chez Simondon et chez Berque à travers le cas spécifique de la machine de l'industrie moderne ; en proposant en troisième lieu les linéaments d'une *mésologie technologique*, conçue comme préalable à une éthique qui puisse se vivre à la manière d'une sagesse concrète, hors de tout rapport substantialiste ou utilitariste à la Terre.

1. La question de la technique dans la mésologie d'Augustin Berque

1. 1. Ontologie, géographie et technique

Qu'en est-il de la technique pour la mésologie ? La réponse semble aller de soi dès les premières lignes de *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*³, lignes dans lesquelles Berque formule un constat qui va structurer tout son développement : « Il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie⁴. » À l'évidence, la priorité énoncée par un tel constat n'est pas de réhabiliter la technique et encore moins de lui faire jouer un rôle décisif dans l'explication de ce manque. Cela se justifie par le fait que l'espace, ou plus précisément la « question du là, ou de l'y de l'il-y-a⁵ », est pour Berque à la fois le commencement de la géographie et de l'ontologie, et constitue à ce titre le principe de leur rencontre dans la mésologie. Le postulat « ontogéographique » adopté pour parvenir à sceller cette rencontre exprime par conséquent ce primat accordé à l'espace : si l'être de l'humain est géographique, c'est qu'il se définit *avant tout* par la relation aux lieux selon lesquels son existence se déploie. La technique ne serait pas autre chose en ce sens qu'un ensemble de moyens pour matérialiser le déploiement de l'existence humaine à travers l'aménagement physique de l'étendue terrestre, la transformation esthétique de l'environnement et l'exploitation économique des ressources de la nature. Sans être niée ni tout à fait négligée, la technique serait donc ramenée classiquement à une modalité *instrumentale* de la relation de l'être humain à l'espace et n'engagerait que secondairement son existence propre.

Mais la thèse défendue par Berque est plus subtile que l'affirmation inconditionnelle du primat de l'espace pour penser l'existence humaine⁶. Dans une autre formulation du postulat « ontogéographique » proposée dans l'Introduction, on peut lire ainsi que « l'être de l'humain se grave (*graphein*) dans la terre (*gê*), et qu'il en est en retour gravé dans un certain sens⁷ ». Bien que Berque précise immédiatement que « ce sens est géographique » – ce qui réaffirme la géographicit  de l'être exprimée dans la première formulation –, cette seconde formulation apporte en fait une double modification du postulat initial : d'une part, en affirmant que l'être de l'humain se grave dans la terre, c'est la technique en général qui est convoquée, en tant que le *graphein* renvoie non pas à la simple trace du corps propre qui se déplace dans l'étendue physique mais au fait *ontologique* d'inscrire sur le support terrestre ce que l'humain est *en tant qu'être*. Car cette inscription n'est pas une simple contingence, elle est ce qui *fait* l'« humanité » de l'être humain, dans la mesure où « être » pour l'humain, c'est exister (*ek-sister*), être hors-de-soi, mais au sens précis d'être-hors-de-soi *selon* l'inscription⁸. En ce sens,

³ Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, (1999), 2009.

⁴ Augustin Berque, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Augustin Berque, *op. cit.*, p. 10. Noté désormais *Écoumène*.

⁶ Par « primat de l'espace », il ne faut pas entendre un matérialisme naïf ni un réductionnisme physicaliste, ce qui serait en opposition complète avec le point de vue mésologique. Corrélativement, si la mésologie cherche à sortir de la « forclusion de la Terre » ce n'est pas pour l'absolutiser comme support substantiel mais pour affirmer que « la terre est humaine, et l'humanité terrestre » comme Berque le dit explicitement.

⁷ *Écoumène*, p. 13.

⁸ Berque précise un peu plus loin que « certains animaux peuvent par exemple, comme les termites ou les madrépores, modifier substantiellement l'étendue par leurs édifices ; mais leur essence n'est pas d'être géographiques ; elle est seulement de vivre quelque part sur la terre et d'y laisser des traces, lesquelles sont en rapport direct avec la localisation physique, présente ou passée, de leur corps même. » (p. 13) Il faudrait donc distinguer la « trace » animale qui est en « rapport direct avec la localisation physique » du corps propre – y compris dans la construction des édifices comme les fourmilières et les termitières –, de la « gravure » humaine qui « va bien au delà de la définition physique de notre corps » dans la mesure où « il y va en nous-mêmes de la terre entière » et pas seulement de l'environnement immédiat. À ce sujet, une discussion importante serait à mener entre Berque et Derrida sur la question de la trace, de l'empreinte, du *graphein*, surtout à l'horizon de la critique du « métabasisme » que Berque attribue à Derrida ; ce « métabasisme » consistant en une « clôture du

il faut comprendre l'inscription non pas comme un moyen de concrétiser l'humanité de l'être ni comme une modalité d'existence de l'être en tant qu'être *humain*, mais comme ce qui fait que l'être de l'humain n'est pas autre chose que ce qui s'inscrit et qui en retour en est gravé.

D'autre part, l'inscription hors de soi de l'être de l'humain n'est pas une négation de tout être de l'humain, au contraire, en inscrivant hors de lui ce qu'il est et qu'il n'est pas avant de l'inscrire, l'être humain se lie à l'espace du support (la terre) qui le relie à lui-même comme sens de cette inscription ; c'est cette *relation* qui le détermine en lui-même et que l'on pourrait considérer comme ontologiquement première. Ainsi, au lieu de faire de l'espace le principe ou l'essence et de la technique l'accident ou l'expression, Berque ouvre la possibilité d'une *codétermination* de l'existence humaine où l'être de l'humain est le sens de son inscription géographique, donc celui de la relation de la technique et de l'espace qu'il signifie par son existence même. En d'autres termes et pour le dire avec Berque, il est incontournable de reconnaître que l'existence humaine « consiste aussi, et nécessairement, dans les institutions et les constructions (...) des systèmes sociaux et techniques » et qu'elle n'est « pas moins que cela⁹ » ; ce qui signifie que ce n'est pas là un simple constat empirique issu d'une étude des modes d'inscription de l'être humain sur la terre mais bien l'affirmation ontologique que toute amputation de ce qu'il inscrit hors de lui serait une négation de ce qu'il est comme être.

Partant, cette inscription de la technique dans la définition ontologique de l'existence humaine se retrouve logiquement dans celle de l'écoumène (objet d'étude de l'ouvrage). En effet, l'écoumène est définie par Berque comme « la relation à la fois écologique, *technique* et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre¹⁰. » Selon cette définition, la technique est bien inséparable de l'existence humaine, elle participe pleinement de ce en quoi « la terre est humaine, et terrestre l'humanité » comme Berque le dit aussi. Mais à elle seule, la technique n'est pas la manière *proprement* humaine d'habiter la terre, dans la mesure où la technique n'existe que *relativement* aux deux autres dimensions de l'ensemble écouménal que sont l'écologique et surtout le symbolique. Du point de vue mésologique, ce serait donc commettre un contresens que d'accorder un privilège ontologique exclusif à la technique, sous prétexte qu'elle doit être inscrite dans la définition de l'être de l'humain – mais l'exclure, au profit du seul symbolique par exemple, serait une négation de l'humanité de l'être humain –.

Pourtant, la technique n'est jamais étudiée pour elle-même dans les trois parties qui forment le corps de l'ouvrage. Ni la seconde partie consacrée à « l'humanisation des choses », ni les différents chapitres traitant chacun d'une notion spécifique ne sont dédiés à la technique. Il en va sans doute ainsi parce que la technique traverse l'ensemble de l'étude des milieux humains et qu'il n'est pas nécessaire qu'elle soit traitée comme une question autonome. Cette position se justifie en effet par le point de vue mésologique, lequel implique de ne pas séparer la question de la technique de la question écologique et de la question symbolique – pour les humains comme pour les choses ainsi que nous le verrons plus loin.

signe sur lui-même » et en une « forclusion de ce fondement qu'est la Terre » (Augustin Berque, *La pensée paysagère*, Paris, Archibooks, 2008, p. 31). Cette discussion pourrait s'appuyer sur *De la grammatologie* (Minuit, 1967) et sur « La pharmacie de Platon » paru dans *La dissémination* (Seuil, 1972). Il en ressortirait certainement une proximité plus grande que la position de Berque ne peut le laisser accroire (cette proximité n'abolissant pas les différences), attendu que Derrida a cherché à « déconstruire » l'ensemble de l'héritage de la métaphysique (de la présence) et donc à dépasser toute forme de clôture, de forclusion, d'absolutisation, d'arraisonnement et d'autonomie du concept comme de la pensée, du logos comme de l'anthropos. La déconstruction du « logocentrisme » proposé par Derrida à l'aide du concept d'« écriture » est à cet égard, si ce n'est analogue, du moins convergent avec les positions défendues par Berque, au moins quant à ce que Derrida appelle le « refoulement onto-théologique de la trace » dans l'esprit occidental. L'idée même que « la pensée de la différence ne peut ni se dispenser d'une topique ni accepter les représentations courantes de l'espace » défendue par Derrida dans « La scène de l'écriture » n'est pas sans rapport avec la distinction et l'articulation entre *topos* et *chôra* proposée par Berque (Cf. Jacques Derrida, *Écriture et différence*, Seuil, 1967, p. 304).

⁹ Écoumène, p. 14 pour la première citation et p. 15 pour la seconde.

¹⁰ Écoumène, p. 17. Je souligne.

Mais cela implique deux types de difficultés : d'une part, sans étude de la technique en elle-même, il est difficile de comprendre son statut ontologique réel et son rôle précis dans la constitution des milieux humains, et, d'autre part, cela empêche de penser la technique *en tant que* milieu. Il existe ainsi une certaine *tension interne* à l'ouvrage – et peut-être à la mésologie en général dans son développement actuel – quant à la question de la technique ; on en trouve l'expression récurrente dans les analyses proposées dans chaque partie de l'ouvrage.

1. 2. La technique et le lieu

Dans la première partie, l'analyse du lieu, du monde et de l'univers, montre un rapport *ambivalent* à la technique. Pour penser le « lieu », Berque commence par poser une distinction entre « lieu existentiel » et « espace abstrait » en suivant l'opposition classique entre « *chôra* » et « *topos* ». Selon lui, la « *chôra* » implique l'appropriation, ou plus précisément, « l'imprégnation réciproque du lieu et de ce qui s'y trouve » ; tandis que le « *topos* » est un espace abstrait indifférent à la chose, le lieu se définissant indépendamment de la chose. Cette distinction se précise ensuite avec l'examen de la « *chôra* » au sens de Platon et du « *topos* » au sens d'Aristote : « *chôra* » désigne un « lieu géniteur », un « lieu dynamique », une « ouverture » à partir de laquelle advient quelque chose de « différent » ; tandis que « *topos* » désigne un lieu fermé, une limite qui « enferme la chose dans l'identité de son être ». À quoi il faut ajouter que le « *topos* » va devenir le paradigme de la modernité et que la « *chôra* » pourrait devenir au contraire le paradigme de son dépassement¹¹.

Si l'on suit une telle perspective, il semble logique de situer la technique plutôt du côté de la limite et de la fermeture propres au *topos* que de la genèse et de l'ouverture propres à la *chôra*. La technique serait en ce sens une *topique abstraite*, c'est-à-dire une opération de limitation qui coupe le lien existentiel entre la chose et le lieu. C'est cette opération de coupure que prépare la géométrie euclidienne, que développe la science moderne (galiléenne, cartésienne et newtonienne), et que réalise finalement l'architecture moderne en construisant des objets « sans lien ontologique avec leur entourage », ces objets pouvant s'implanter n'importe où, c'est-à-dire au mépris du lieu qui les accueille. Mais hors du paradigme moderne et de son geste de négation de la relation entre la chose et le lieu, il existe aussi une architecture « engagée dans son lieu, et par cela même déploie un milieu humain¹². » Cela signifie que la technique – au moins en architecture – n'est pas nécessairement ni exclusivement coupure et abstraction, elle peut être aussi lien et insertion. En fait, la technique relève autant de la *chôra* que du *topos*, elle s'avère foncièrement ambivalente, (ou « pharmocologique » pour parler comme Derrida et Stiegler). La réduction de la technique au *topos* par la modernité n'est donc pas la révélation de son essence mais une certaine orientation historique, donc contingente.

Corrélativement, Berque relève que la « *summetria* » antique, la proportion des choses avec les autres et avec elles-mêmes, est bien plus qu'un opérateur de construction géométrique puisqu'elle est surtout ce qui *fonde* la réalité des choses, c'est-à-dire leur « sortie à notre rencontre, hors d'elles-mêmes¹³ ». Or cette *summetria* originaire, cette juste mesure, à la fois la réalité des choses et schème technique sera réduite au second par la modernité qui va

¹¹ Sans qu'il ne soit question des mêmes termes mis en jeu, Berque est proche de la position de Simondon quant à l'histoire substantialiste de la pensée occidentale. Il faut toutefois préciser que Simondon cherchait à dépasser le paradigme hylémorphiste aristotélicien (qu'il qualifiait de « substantialisme subtile ») par un « paradigmatisme analogique » inspiré de la doctrine ésotérique de Platon qui ne convoquait pas la « *chôra* » mais la « dyade indéfinie ». C'est plutôt le recours aux présocratiques et à l'*apeiron* d'Anaximandre en particulier qui permet à Simondon de dépasser l'opposition entre être et devenir. Voir Ludovic Duhem, *Apeiron et physis. Simondon transducteur des présocratiques*, in *Cahiers Simondon*, n°4, Paris, L'Harmattan, 2012.

¹² Écoumène, p. 34-35.

¹³ Écoumène, p. 40.

pouvoir « s'émanciper de l'empirie et ainsi d'atteindre l'universalité¹⁴ ». Ayant avant tout un statut ontologique, la « *chôra* » est donc aussi la matrice d'un geste technique ; ce qui fait d'elle autant ce qui accueille et nourrit la réalité bien proportionnée des choses sans quoi elles perdent toute consistance et ce qui génère paradoxalement leur abstraction de tout milieu.

Mais si la technique peut être originairement associée à la *chôra*, d'où vient sa réduction au *topos* ? Cette réduction peut être recherchée dans l'analyse des conceptions du « monde » qui ont formé l'esprit des peuples dans leur relation à l'espace. Alors que la technique apparaît intriquée aussi bien dans le *kosmos* grec (ordre, parure), dans le *mundus* romain (monde, centre de la ville) que dans le *carré* chinois (modèle de la ville impériale) à la manière d'un dénominateur anthropologique commun, l'articulation entre nature et société, entre centre et horizon, prend la forme d'une opposition entre la conception occidentale et la conception orientale du monde. Sans reprendre ici le détail de l'analyse proposée par Berque à la suite de Heidegger¹⁵, on peut cependant noter que l'opposition n'est pas immédiatement frontale mais tend à faire de la conception orientale le foyer de la « mondanisation », là où se combine dynamiquement et indissociablement la contingence géographique de l'empirie et de la géométrie sacrée ; tandis que la conception occidentale opère une « démondanisation » par une autonomisation progressive de la conscience et par une transcendance corrélative des mathématiques gouvernant les phénomènes décrits par la science, laquelle est totalement émancipée du sacré comme de la contingence des lieux. Il en résulte non pas une opposition entre une conception naturaliste et une conception techniciste, mais entre deux conceptions alternatives du monde où la technique est soit plutôt « chorétique », donc génétique, relationnelle et immanente, comme dans la conception orientale ; soit plutôt « topique », donc ontique, séparatrice et transcendante, comme dans la conception occidentale¹⁶.

Or, c'est bien cette dernière, la grande coupure abstraite de l'Occident, qui s'est imposée. D'abord sous la forme de la science moderne, mesure de l'universel (*mathesis universalis*), puis, par généralisation et absolutisation, sous la forme de la modernité « mondialisée » sur toute la terre¹⁷. Cette modernité, qui a absorbé toute la réalité dans le *topos*, est indifférente au lieu selon lequel les choses sont et par lequel elles existent pour nous : ainsi, plus elle est obsédée par la mesure et plus elle est en contradiction avec ce qui fait un « monde » à échelle

¹⁴ Écoumène, p. 98.

¹⁵ Si la pensée de Berque est marquée par celle de Heidegger, notamment quant au « lieu » comme critique de la prééminence du « pur espace » des modernes, elle lui est cependant irréductible. Il faudrait sans doute une étude spécifique pour montrer en quoi l'héritage heideggerien est à la fois assumé et mis à distance par Berque (via Watsuji, Uexküll et Einstein). Mais il faudrait surtout montrer en quoi cet héritage heideggerien constitue aussi un *obstacle* pour élucider le problème de la relation ontologique entre espace et technique dans la mésologie. De manière liminaire, on pourrait simplement indiquer ici que l'obstacle vient non seulement du manque d'une « physique » ou plus généralement d'une philosophie de la nature dans la pensée heideggerienne, mais il vient surtout du fait que la pensée heideggerienne conserve un *utilitarisme résiduel* directement induit par la place centrale du *Dasein* dans l'analytique existentielle. Or, la philosophie de la nature correspondant à la relativité einsteinienne invoquée par Berque est justement celle que propose Simondon en accordant une valeur ontologique à la *relation* (la relation est première et a valeur d'être en un sens physique que n'a pas le *Mitsein* heideggerien) et en fondant la connaissance sur un « réalisme des relations ». En ce sens et sans pouvoir le démontrer dans cette note, c'est donc moins par un paradigme « heideggerien-einsteinien » que l'on pourrait dépasser le paradigme moderne classique « cartésien-newtonien » que par un paradigme « simondonien-einsteinien ».

¹⁶ Comme le montre Berque, la conception orientale a aussi produit une « absolutisation du monde » en la figure de Nishida Kitarô qui cherchait par là à réaliser une synthèse entre la pensée orientale et la philosophie occidentale (voir Écoumène, §12).

¹⁷ Ce que l'on a appelé la « mondialisation » en traduisant l'anglais « globalization » n'est pas le devenir « monde » de ce qui était sans monde auparavant. C'est tout le contraire ! La « mondialisation » est le processus par lequel s'achève sur la totalité de l'étendue terrestre la logique du *topos*, c'est-à-dire la coupure avec la *chôra*. Plutôt que l'assomption d'un « monde », c'est bien la forclusion de tout « monde » que la mondialisation produit. Il en résulte une régression de l'écoumène à un « immonde » inhabitable.

humaine. Au lieu d'un espace concret, d'une contrée mesurable selon l'existence et l'activité humaine, avec la modernité, il n'est plus question que d'un espace abstrait, homogène, isotrope et infini, c'est-à-dire d'un espace absolument mesurable et totalement indépendant du lien existentiel entre l'être humain et les lieux singuliers. On constate ainsi que s'opère un véritable *renversement* entre l'attitude pré-moderne et l'attitude moderne. La première consiste à rapporter l'étendue « à la capacité quotidienne de labourage d'un homme utilisant une certaine charrue, en fonction d'une certaine qualité de sol, et avec un certain attelage (en général deux bœufs) », ce qui dépendait directement de la contrée. Au contraire, l'attitude moderne consiste quant à elle à « mesurer les champs et les rizières en hectares », c'est-à-dire à « rapporter tout uniment l'étendue à elle-même ; autrement dit, absolutiser l'espace¹⁸. » Une fois encore, on s'aperçoit à travers ces deux exemples que la technique est ambivalente pour Berque et qu'elle participe autant d'une relation concrète à l'étendue qu'à son absolutisation purement mathématique. La technique est par conséquent irréductible à l'objectivation « métricienne » moderne, celle de la géométrie abstraite et universelle qui exclut toute échelle existentielle entre la terre et le ciel, entre l'humain et le divin.

1. 3. Chose et technique : l'exemple du crayon

Dans la deuxième partie, Berque propose d'élucider l'« humanisation des choses » à travers l'analyse de ce qu'il appelle la « mouvance », le « sens » et les « prises » de la relation écouménale. Le premier chapitre, consacré à la « mouvance », présente une étude de la « trajectivité des choses » et une étude du « corps médial » dans lesquelles la technique est directement impliquée.

L'étude de la « trajectivité des choses » nécessite de poser l'incompatibilité radicale entre le dualisme sujet/objet et la « mouvance » propre à la relation écouménale. Au lieu de partir de l'opposition principielle du « sujet » et de l'« objet », conçus comme substance pensante et substance étendue indépendantes l'une de l'autre, sans genèse ni milieu, il s'agit au contraire d'affirmer que la relation est ontologiquement constitutive et qu'elle est une relation mouvante. Berque donne deux sens à cette mouvance : selon le premier sens, la mouvance désigne la relation écouménale comme une relation à la fois active et passive, le milieu étant « un domaine sur lequel nous agissons, et qui porte les marques de cette action, mais il est aussi le domaine qui nous affecte, et auquel nous appartenons de quelque manière¹⁹. » Selon le second sens, la mouvance désigne le dynamisme permanent propre au milieu qui se caractérise par des « limites mobiles comme le sont les horizons », par des « focalisations changeantes » et par une « évolution constante mais connaissant de brusques variations d'équilibre (...) »²⁰.

C'est donc à partir de cette mouvance que Berque propose d'étudier ce qu'est une « chose », et cela à travers l'exemple d'un crayon. Malgré la simplicité, la banalité voire la trivialité de cet exemple, il va montrer toute la complexité de la relation écouménale qui confère au crayon son existence. Plus précisément, il s'agit en l'occurrence de déployer son être par l'*explicitation de son milieu*, c'est-à-dire en développant « le tissu relationnel éco-techno-symbolique » nécessaire à son existence selon l'univers, le lieu et le monde.

Si l'univers du crayon est immédiatement explicite pour l'objectivité de la science (par sa « forme apparente », sa « masse », ses « composants », etc.), son « lieu » et son « monde » restent quant à eux implicites et demandent une élucidation par le *topos* et la *chôra*. Comme cela avait été montré dans la première partie de l'ouvrage, le *topos* définit le lieu matériel du crayon, son identité en ses limites propres (et corrélativement le sujet dans les siennes) ; tandis que la *chôra* définit le *milieu* du crayon comme ensemble de relations écologiques,

¹⁸ Écoumène, p. 107-108.

¹⁹ Écoumène, p. 142.

²⁰ Ibid.

techniques et symboliques. Le crayon comme « chose pour écrire » suppose ainsi le système symbolique de l'écriture qui implique à son tour le système symbolique de la parole, l'un et l'autre impliquant la communication intersubjective à travers ces deux systèmes.

Mais Berque ajoute que l'écriture est aussi « un système technique, lequel implique beaucoup de choses naturelles ou artificielles, très matérielles cette fois : des forêts pour produire le bois des crayons, du carbone cristallisé pour en produire des mines, des papeteries pour en produire le papier (les crayons n'écrivent pas dans le vide), des tables car il faut pour poser le dit papier dessus quand on écrit, etc.²¹ » Cette explicitation des conditions techniques d'existence du crayon, de son inscription dans un « système technique », n'est pas triviale, elle a une valeur ontologique. Pour Berque, il ne s'agit donc pas seulement d'énumérer les conditions matérielles de production du crayon et d'en faire une heuristique, mais bien de montrer que ces conditions forment la *matrice* de son existence au même titre que les conditions écologiques et que les conditions symboliques²². Réciproquement, ces conditions en sont aussi l'*empreinte*, dans la mesure où « il n'y aurait pas d'écriture s'il n'y avait pas de crayons, au sens large, c'est-à-dire des choses pour écrire. Il n'y aurait pas non plus de systèmes techniques permettant de fabriquer des crayons, puisque ces systèmes ont justement été conçus à cette fin. Les forêts elles-mêmes n'existeraient pas, du moins pas en tant que gisements de matière première à crayons ; elles existeraient autrement, sous d'autres rapports²³. » Il y a ainsi une codétermination entre la chose et son milieu, entre le crayon et ses conditions d'existence. C'est pourquoi l'approche mésologique est nécessairement *relative*, non pas au sens faible du relativisme naïf, mais au sens fort d'un relativisme ontologique et logique. Par là, il ne s'agit pas de dire que tous les points de vue se valent et qu'il faut tout ramener aux conditions matérielles quand on examine une chose comme un crayon, mais qu'il faut « saisir qu'un crayon suppose et engendre la réalité où il s'insère ».

Telle est donc la « trajectivité » de la chose « crayon » et de toutes les choses de l'écoumène : excéder son lieu matériel en le supposant, faire se chevaucher le subjectif et l'objectif, être matrice et empreinte. Mais le trajet de l'existence du crayon est aussi temporel. Le crayon, dans son existence même, renvoie en effet aussi bien aux forêts de pins de Scandinavie et à l'incinérateur public en tant que lieux de production et de destruction qu'en tant qu'origine et que fin ultime. Le présent du crayon est donc ce qui *comporte* un passé et un avenir en incarnant à chaque instant une histoire. La *trajection* des choses est en cela à la fois génétique au sens ontologique et historique au sens symbolique, elle est la « conjonction dynamique, dans l'espace-temps, de transferts matériels et immatériels : des transports (par la technique), comme des métaphores (par le symbole) ; et c'est la convergence de tout cela vers un même foyer qui fait la réalité de la chose. Sa concrétude²⁴. »

Malgré sa critique fondamentale du dualisme, cette concrétude trajectrice risque cependant de conserver un *utilitarisme résiduel*. En effet, en faisant de la concrétude un « faisceau de renvois » (sans doute à la suite de Heidegger dans *Être et Temps*), Berque tend à conserver un privilège implicite accordé à l'utilité, dans la mesure où il fait des conditions techniques ce qui est là « pour » écrire, « pour » produire du papier, « pour » soutenir l'écriture, « pour » détruire les déchets. Bien qu'elles soient effectivement définies comme dimensions de l'existence de la chose – donc au-delà de l'utilitarisme classique qui les considère comme nécessairement extérieures –, les conditions techniques ne sont pas vraiment explicitées

²¹ Écoumène, p. 147.

²² La distinction entre « conditions écologiques » et « conditions techniques » n'est pas tout à fait claire dans ce passage. On se demande notamment si les « conditions *matérielles* » réunissent les conditions écologiques et les conditions techniques ou si les conditions techniques englobent elles-mêmes les conditions naturelles et les conditions techniques à proprement parler.

²³ Ibid.

²⁴ Écoumène, p. 150.

jusqu'au bout, c'est-à-dire dans toute la *complexité* des phases, des niveaux et surtout des relations au milieu qu'implique l'existence du crayon. Pour déployer complètement le « tissu relationnel éco-techno-symbolique », il faudrait donc déployer aussi le tissu de relations de la technique elle-même, ce qui renforcerait les principes et la méthode mésologique. Pour y parvenir, il faudrait reprendre ici les analyses proposées par Simondon pour montrer que la genèse d'un artefact est irréductible à l'usage²⁵ et qu'il faudrait même se passer de la notion de finalité (au moins comme intention fabricatrice dont la cause est extérieure et antérieure à l'existence de l'objet) pour comprendre complètement les conditions, les phases et les niveaux de cette genèse²⁶. D'une certaine manière, l'analyse berquienne, en voulant expliciter le milieu *en général* laissé implicite par les approches objectives, n'explicite pas certains aspects de la genèse de la chose, aspects qui sont pourtant essentiels pour comprendre le mode d'existence du crayon. Cette explicitation partielle vient du fait que Berque se place au niveau de l'*usager* (même s'il est géographe et donc attentif au lieu) alors qu'il faudrait se placer au moins au niveau de l'objet lui-même si ce n'est dans les *confins* du processus de fabrication.

Comme le recommande Simondon, il faudrait donc non seulement entrer dans l'usine de crayons, non seulement suivre toutes les étapes de fabrication de l'extraction du bois de la forêt à l'inscription symbolique des signes sur le support, mais il faudrait surtout « entrer dans le moule » et suivre l'objet en devenir, le penser au moment même de la prise de forme, lorsque l'objet est en train de s'individualiser²⁷. Or, en restant à l'extérieur de l'opération technique, en énumérant les conditions matérielles que cette opération nécessite et convoque, il n'est pas possible de saisir la manière dont le monde de l'écriture se concrétise à mesure que le crayon prolonge, condense et explicite dans sa structure les potentiels formels,

²⁵ Dans son ouvrage majeur sur la technique, Simondon pose ainsi les principes d'une critique fondamentale de l'usage : « L'objet technique est soumis à une genèse, mais il est difficile de définir la genèse de chaque objet technique, car l'individualité des objets technique se modifie au cours de la genèse ; on ne peut que difficilement définir les objets techniques par leur appartenance à une espèce technique ; les espèces sont faciles à distinguer sommairement, pour l'usage pratique, tant qu'on accepte de saisir l'objet technique par la fin pratique à laquelle il répond ; mais il s'agit là d'une spécificité illusoire, car aucune structure fixe ne correspond à un usage défini. Un même résultat peut être obtenu à partir de fonctionnements et de structures très différents (...). L'usage réunit des structures et des fonctionnements hétérogènes sous des genres et des espèces qui tirent leur signification du rapport entre ce fonctionnement et un autre fonctionnement, celui de l'être humain dans l'action. Donc, ce à quoi on donne un nom unique, comme, par exemple, celui de moteur, peut être multiple dans l'instant et peut varier dans le temps en changeant d'individualité. (...) L'unité de l'objet technique, son individualité, sa spécificité, sont les caractères de consistance et de convergence de sa genèse. La genèse de l'objet technique fait partie de son être. » Voir Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 19-20.

²⁶ Voir Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, chapitre premier « Forme et matière », Millon, Grenoble, 2005, p. 39-66 (noté ILFI). Voir également Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989, p. 243 (noté MEOT). Voici notamment ce que Simondon dit au sujet de la finalité comme fétiche du technicisme : « L'intégration d'une représentation de réalités techniques à la culture, par une élévation et un élargissement du domaine technique, doit remettre à leur place, comme techniques, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois comme religieux. L'inachèvement des techniques sacralise les problèmes de finalité et asservit l'homme au respect de fins qu'il se représente comme des absolus. » (MEOT, p. 152).

²⁷ Voici comment Simondon affirme cette position dans ILFI : « Le schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier et ne considère que ce qui en sort ; pour connaître la véritable relation hylémorphique, il ne suffit pas même de pénétrer dans l'atelier et de travailler avec l'artisan : il faudrait pénétrer dans le moule lui-même et suivre l'opération de prise de forme aux différents échelons de grandeur de la réalité physique. » (ILFI, p. 46) Position qu'il réaffirme dans MEOT : « Il ne suffit pas, en effet, d'entrer avec l'ouvrier ou l'esclave dans l'atelier, ou même de prendre en main le moule et d'actionner le tour. Le point de vue de l'homme qui travaille est encore beaucoup trop extérieur à la prise de forme, qui seule est technique en elle-même. Il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile, se faire à la fois moule et argile, vivre et ressentir leur opération commune pour pouvoir penser la prise de forme. » (MEOT, p. 243) Pour une analyse détaillée des enjeux de ces passages, voir Ludovic Duhem, « "Entrer dans le moule". Poétique et individuation », in La Part de l'Œil, numéro 27-28, Dossier « Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon », La Part de l'Œil, Bruxelles, 2013.

plastiques et surtout *énergétiques* du milieu, lesquels potentiels sont activés par les deux demi-chaînes techniques qui produisent le manche en bois du crayon et sa mine en graphite. Les deux demi-chaînes techniques impliquées dans l'existence du crayon sont en fait irréductibles aux conditions *matérielles* du milieu de l'écriture, elles forment un ensemble cohérent et fonctionnel résultant de la *médiation active* entre le sous-ensemble manche de bois et le sous-ensemble mine de graphite, l'un et l'autre présupposant un système complexe d'ensembles techniques ayant leurs propres opérations techniques et leurs propres relations au milieu (la forêt, la scierie, la mine de graphite, l'usine de crayon). Pour fabriquer un crayon et le penser dans son existence, il faut donc le considérer comme un processus d'individuation ayant son milieu propre avant même que ne soit formé le « milieu associé » de l'ensemble crayon disponible à l'écriture²⁸. De surcroît, ce milieu d'individuation est hétérogène, mouvant, puisque la relation au milieu de la forêt n'est pas identique à la relation au milieu du bois débité dans la scierie qui diffère de celle du crayon assemblé, ainsi de suite à travers toute la chaîne technique qui concerne le manche ; l'opération devant être répétée et différenciée pour la mine comme pour le crayon complet. En ce sens, l'idée de « chaîne trajective » devrait être *prolongée et complexifiée* pour chaque composant de l'ensemble crayon, sans quoi son mode d'existence, en tant qu'objet technique, serait certes plus riche que celui de l'usage mais plus pauvre que ce qu'il est, et plus pauvre encore que ce que la mésologie exige de rendre explicite pour sortir du dualisme, lequel n'est pas seulement celui du sujet et de l'objet, mais aussi celui des moyens et des fins, de la matière et de la forme²⁹. C'est à cette condition que la concrétude sera véritablement une « concrescence » qui explicite toutes les qualités et surtout tous les aspects de la réalité du processus que la chose tient ensemble – ce que permet la théorie simondonienne de l'individuation.

1. 4. Homme et technique : le corps médial

La concrétude des choses révélée par l'analyse de leur trajection ne va pas sans la concrétude réciproque de l'humanité. Pour la révéler à son tour, Berque recourt à la pensée anthropologique de Leroi-Gourhan. Il considère que ce dernier a démontré, dans *Le Geste et la parole*, que « nos ancêtres ont inventé la technique et le symbole dans le processus même où leur espèce émergeait à partir du primate ; processus qui est donc en même temps celui l'écoumène a émergé à partir de la biosphère³⁰. » Ce déploiement de l'écoumène résulte plus concrètement d'un « triple et mutuel engendrement » liant « l'*hominisation* (la transformation physique de l'animal en humain), l'*anthropisation* (la transformation objective des choses par la technique) et l'*humanisation* (la transformation subjective des choses par le symbole)³¹. » Selon ce triple processus, la technique relèverait apparemment de la seule « anthropisation »,

²⁸ À ce sujet, on peut relire la belle analyse de la prise de forme et de l'écécité d'un objet technique en bois proposée par Simondon à la fin du chapitre 1 de ILFI, p. 52-57. Par ailleurs, on peut ajouter ici que le crayon de bois, pour fonctionner, doit résoudre des problèmes techniques d'emmanchement et de résistance de la mine, laquelle doit rester solidaire du bois sans se briser jusqu'à l'ultime taillage, c'est-à-dire jusqu'à ce que la prise manuelle soit rendue problématique par la contradiction gestuelle entre la fonction de pince digitale de la main et les mouvements nécessaires au traçage lisible des signes d'écriture sur le support.

²⁹ Prolonger et complexifier les chaînes trajectives ne signifie en aucun cas tomber dans une régression à l'infini qui dissoudrait la chose dans ses conditions – alors comprises fautivement comme des causes. Au contraire, les conditions de l'individuation de tel ou tel objet technique sont toujours limitées et structurantes pour l'objet en question (ce qui est condition pour un crayon ne l'est pas pour une brique ni pour une cruche et moins encore pour une automobile ou une centrale nucléaire, même si la *nature* y est à chaque fois source d'énergie, force de cohérence et tendance à la dégradation). Dans le même ordre d'idée, lorsque Berque utilise la locution « etc. » dans l'énoncé des conditions matérielles du crayon, il s'agit d'un artifice du discours pour indiquer la complexité inapparente de la chaîne trajective et non pas d'une invitation à poursuivre sans fin l'énumération.

³⁰ Écoumène, p. 154.

³¹ Ibid. Berque souligne.

c'est-à-dire de l'action transformatrice sur la nature extérieure à l'homme et non pas sur la nature *de* l'homme comme espèce animale, donc sur l'« hominisation » elle-même. Or, il en va autrement, même si Berque reconnaît par principe leur interaction réciproque, il ne semble pas vouloir investir jusqu'au bout cette question (comme a pu le faire Stiegler par exemple³²), alors qu'elle est décisive pour comprendre la trajectivité humaine³³.

Berque va donc porter son attention davantage sur la constitution de l'écoumène, c'est-à-dire sur l'interaction entre anthropisation et *humanisation* plutôt que sur l'interaction entre anthropisation et *hominisation*. Si pour Leroi-Gourhan l'anthropisation consiste en une « extériorisation » des fonctions organiques du « corps animal », celle-ci donne peu à peu naissance à un « corps social » formant l'écoumène. Or, la relation entre corps animal et corps social est évolutive, elle tend à rendre autonome le corps social par rapport au corps animal au fur et à mesure du développement technique. Berque relativise cependant la position de Leroi-Gourhan, non pour en contester la validité mais pour renforcer la portée. D'une part, il s'agit de réintroduire la dimension écologique dans le « corps social » : Berque appelle ainsi « corps médial » le « corps social » de Leroi-Gourhan, dans la mesure où le « milieu humain » produit par l'extériorisation n'est pas seulement geste et parole, technique et symbolique, mais *éco-techno-symbolique*, c'est-à-dire qu'il suppose ce dont il a émergé : la nature. D'autre part, il s'agit de relativiser l'idée que l'évolution humaine est désormais celle du corps social et non plus celle du corps animal, en montrant que l'autonomisation du corps social dans son extrême contemporain est en fait culturellement déterminée par la modernité occidentale, laquelle a encouragé la séparation entre corps social et corps animal alors que d'autres cultures ont entretenu son couplage³⁴. C'est en ce deuxième sens surtout que Berque souhaite une « réhabilitation du symbolique » contre le « déterminisme technique », qui constitue pour lui un enjeu fondamental, puisqu'il est à la fois un « enjeu épistémologique », un « enjeu de civilisation » et un « enjeu existentiel ». Cette réhabilitation du symbolique passe notamment par un renversement de sa fonction dans le schéma évolutif proposé par Leroi-Gourhan. Si pour ce dernier l'extériorisation se fait aussi bien par la technique que par le symbole, pour Berque, le symbole joue en fait un rôle inverse de celui de la technique : la technique extériorise le corps animal en corps médial alors que « le symbole est au contraire une intériorisation, qui rapatrie le monde au sein de notre corps³⁵. » Au lieu d'être une projection, le symbole est donc une introjection. La « trajection » est en définitive « ce double processus de projection technique et d'introjection symbolique » conclue Berque.

³² Voir Bernard Stiegler, *La Technique et le temps, I. La faute d'Épiméthée*, op. cit. Berque cite un autre ouvrage de Stiegler dans *Poétique de la Terre*, postérieur à *Écoumène*, mais il ne saisit pas l'occasion pour entreprendre une discussion de fond avec lui. Voir Augustin Berque, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014, p. 103.

³³ Dans *Poétique de la Terre*, Berque reprend cette analyse en précisant l'articulation entre « anthropisation et hominisation » à travers ce qu'il appelle alors la « co-suscitation » de l'être et du milieu. Il développe sa position au-delà de Leroi-Gourhan en posant la question du sens de l'« effet en retour » : « Qu'entendre, en particulier, par « effet en retour » du corps médial sur le corps animal ? Et du reste, dans la thèse de Leroi-Gourhan elle-même, où serait le « retour », si le corps social n'était qu'extériorisation du corps animal ? Du point de vue de la mésologie, il y a bien extériorisation par la technique – par exemple, la main du corps animal s'étend aujourd'hui jusqu'à celle du robot qui saisit une pierre sur Mars –, mais par le symbole, il y a au contraire intériorisation, et c'est par-là même, dans cette extériorisation-intériorisation, c'est-à-dire ce va-et-vient trajectif, que se maintient l'unité entre corps animal et corps médial, autrement dit la médiance. » Un peu plus loin, Berque n'hésite pas à souscrire à la thèse de Timothy Taylor affirmant que « le genre *Homo* n'est pas seulement biologique, mais biotechnologique ; et cela dès l'origine, car l'outil, qui commence vers -2,5 millions d'années avec les premiers galets taillés, précède de 300 000 ans son apparition. » Si cela ne suffisait pour lever le doute, il convoque d'autres auteurs allant dans le même sens. Voir A. Berque, *Poétique de la Terre*, op. cit., p. 95-99.

³⁴ La relativisation est plus poussée encore dans *Poétique de la Terre*. Cf. *infra*, note précédente.

³⁵ *Écoumène*, p. 207.

Sans vouloir contester la nécessité de cette réhabilitation du symbolique, il serait toutefois important de proposer réciproquement une *réhabilitation de la technique* contre le même déterminisme technique moderne – et son corrélat l'utilitarisme – pour deux raisons. D'une part, cela permettrait de montrer que l'introjection symbolique corrélatrice de la projection technique est aussi une introjection *technique*, dans la mesure où le corps animal se modifie biologiquement, au niveau perceptif, cognitif et surtout opératoire, avec l'évolution technique. Nos sens, nos connexions cérébrales, nos gestes sont transformés dans leur organisation et dans leur fonctionnement par l'évolution du milieu technique de nos existences, comme le montrent nombre d'études sur la régression de l'odorat avec la sédentarisation, l'impact de l'apprentissage d'une langue étrangère sur l'appareil phonatoire (évoqué § 29) ou encore les conséquences de l'apparition du numérique sur l'acuité visuelle, les capacités attentionnelles, la mobilité digitale, etc. (sans parler de Cyborg et de ses prothèses intégrées, ses puces RFID et ses nanorobots implantés). D'autre part, cela permettrait d'éviter l'alternative réductrice entre un humanisme facile qui coupe l'humain du vivant et qui ne voit dans la technique qu'un moyen pour exprimer ses fins abstraites, et un écologisme misanthrope qui ramène tout à la nature et coupe ainsi l'humain de la dimension technique et symbolique de son existence.

2. Technique et milieu : le problème de la machine

2.1. La machine : comble de la modernité ?

Que la technique soit indissociable de l'existence humaine, que la technique soit irréductible au *topos* et que la technique soit à la fois matrice et empreinte de l'écoumène, sont les trois acquis fondamentaux de la première partie de cette étude. Mais, tout en accordant une positivité ontologique à la technique, le point de vue mésologique la relativise également, et cela en deux sens : dans un premier sens, la technique est nécessairement *relative au système écologique et au système symbolique* avec lesquels elle forme l'écoumène, lui accorder le statut de principe originaire ou la considérer comme une activité absolument autonome serait tout simplement contradictoire avec ce qu'est la mésologie ; dans un second sens, la technique est *relative à l'évolution de la relation écouménale elle-même* (la médiance est mouvance), dans la mesure où cette évolution peut autant produire le couplage que la séparation de l'être humain et du milieu, du sujet et du monde, de la *chôra* et du *topos* ; ce qui montre en quelque sorte son ambivalence fondamentale.

Or, la modernité est pour Berque ce qui produit la séparation du sujet et du monde. Elle joue à ce titre un rôle décisif dans la nécessité de fonder une mésologie en vue de comprendre les conditions et les effets de son hégémonie depuis l'extension planétaire de la révolution industrielle. Pourtant, dans la plupart des textes de Berque, la modernité n'est pas directement interrogée comme concept philosophique ni comme période historique, elle est posée comme ce qui rend compte du processus et des effets de la coupure du sujet et du monde depuis l'avènement de la science « moderne » (Galilée, Descartes, Newton) et son intégration au machinisme. Ainsi, à chaque fois qu'il est question de la « modernité », Berque ne cherche pas à interroger les différentes formes de la « modernité » dans l'histoire ni à prendre position vis-à-vis d'elles, alors que la modernité issue de la « querelle entre les Anciens et les Modernes » du XVII^e siècle, les modernités diverses de l'époque des Lumières du XVIII^e siècle (*Lumières, Aufklärung, Enlightenment*), ou encore les modernités romantique, scientifique ou sociale du XIX^e siècle, présentent une irréductible hétérogénéité. La « modernité » n'est donc pas pour Berque une multiplicité de théories, d'attitudes et de positions critiques, qui a sa propre histoire, mais une « conception du monde » unifiée et totalisante qui produit une « démondanisation » (*Enweltlichung*) plus fondamentale que tout récit historique.

Berque hérite en cela de l'analyse heideggérienne des « Temps modernes » et du *Gestell*³⁶. Pour mieux comprendre les implications de cette conception de « la modernité », il est utile de rappeler ici, certes bien trop rapidement, ce qu'il en est pour Heidegger.

Les « Temps modernes » se caractérisent pour Heidegger comme l'accomplissement-achèvement de la métaphysique (*die vollendete Metaphysik*), laquelle est histoire de l'oubli de l'être de Platon à Nietzsche³⁷. Cet « accomplissement-achèvement » de la métaphysique dans la technique moderne (scientifique et industrielle) se caractérise par le règne inconditionnel de la « raison », de la « planification », du « calcul universel » et de « l'impératif du progrès ». L'effet fondamental de ce règne inconditionnel est le « déclin de la vérité de l'étant », c'est-à-dire aussi bien « l'oubli de l'oubli de l'être » que l'« effondrement du monde » et la « dévastation de la terre ». Plus encore, l'homme (*Dasein*), déjà réduit à un *animal rationale* par la métaphysique classique, devient avec la technique moderne une « bête de labour », accaparée par l'affairement, cherchant à tirer profit de la terre sous forme d'énergie, de matière, d'objets disponibles, plutôt que de l'habiter³⁸. Il en résulte non pas le « monde moderne », celui du progrès de la connaissance et de l'émancipation de la nature, celui de la conquête et de la maîtrise, celui de la liberté et du confort, celui où enfin tout est « possible » pour l'homme, mais bien au contraire l'« Immonde » (*Unwelt*), c'est-à-dire le non-monde opposé à tout monde possible, celui dans lequel domine une puissance aveugle à l'existence.

Dans son texte intitulé « L'époque des conceptions du monde », Heidegger précise sa pensée en montrant qu'il existe en fait cinq « manifestations de la modernité » : 1) la science mathématisée de la nature ; 2) la technique mécanisée ; 3) l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique ; 4) l'interprétation « culturelle » de tous les apports de l'histoire humaine ; 5) le dépouillement des dieux. Ces cinq manifestations réunies constituent une « conception du monde » (*Weltanschauung*) qui n'est pas une pensée du monde mais une « image conçue », une représentation exacte qui prétend dire le vrai sur le réel. Le processus fondamental des « Temps Modernes » n'est donc pas celui de la recherche de ce qu'est le monde et de ce que cela signifie qu'être-au-monde pour l'homme, mais celui de « la conquête du monde en tant qu'image conçue ». Autrement dit, cette image conçue qu'est la modernité et qui perdure jusqu'à aujourd'hui – même si elle appelle son dépassement depuis son avènement –, n'est autre que la domination du « sans distance », de l'« uniformité » et de l'apparition en toute chose du « gigantesque ». L'« américanisme » en est le symbole historique le plus récent, en tant qu'il manifeste une modernité absolue et sans attaches, celle où tout obéit à la loi des grands nombres par lesquels la quantité devient qualité³⁹.

³⁶ Berque avait déjà révélé cet héritage heideggérien de la critique de la « modernité » au sujet de la conception de l'espace. Dans *Écoumène* en l'occurrence, il reprend la distinction que Heidegger propose entre le « pur espace » (*reiner Raum*) cartésien, propre au paradigme scientifique moderne, et le phénomène du « monde » (*Welt*), dans lequel les choses sont à leur « place » (*Platz*) et non pas dans une « position » donnée (*Stelle*) ; c'est ce que les anciens Grecs ont su penser et que la science contemporaine (mathématiques non euclidiennes, théorie quantique, relativité générale) explore à sa manière. L'*extensio*, ou pur espace rationnel et mesurable est ainsi le paradigme de la modernité, il sépare le sujet de tout lieu existentiel.

³⁷ Selon Heidegger, l'oubli de l'être propre à la métaphysique se détermine à partir de trois « préjugés » : 1) « L'« être » est le concept « le plus général » » ; 2) « Le concept « être » est indéfinissable » ; 3) « L'« être » est le concept qui va de soi ». Ces trois préjugés appellent à « répéter la question de l'être » par le « *Dasein* » (« être-là ») que nous sommes nous-mêmes et pour lequel il y va de son être que de questionner l'étant. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 2005, §1-3.

³⁸ Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980, p. 82. Dans ce texte, Heidegger donne différentes définitions de la « technique » : « équipement du tout de l'étant » ; « travail efficace qui, par plans et calculs, constitue des fonds (...) » ; « forme suprême de la conscience rationnelle » ; « usure sans réserves de l'étant au service de la mise en sûreté du vide créé par l'abandon loin de l'Être ».

³⁹ Martin Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2001, p. 99-100

Quant au *Gestell* (« appareil », « arraisonnement »), c'est-à-dire à la technique comme vocation destinale de l'être s'affirmant à notre époque, celles des « Temps modernes », son essence est d'ar-raisonner, c'est-à-dire d'obliger à se soumettre au régime de la raison et de rendre raison. Il s'agit plus précisément pour le *Gestell* de « rassembler en lui toutes les possibilités de mise en demeure » selon « une mise à disposition (*Bestellen*) de la totalité de l'étant réduit à être fonds disponible (*Bestand*), qu'elle s'y installe et domine en tant que tel⁴⁰. » La technique « moderne » se distingue alors de la technique « artisanale » en ce qu'elle est un dévoilement qui s'opère non plus par la « pro-duction » (*poiësis*) mais par la « pro-vocation » (*Herausfordern*) de la nature comme fonds à « commettre » par l'action humaine selon le principe de l'exactitude efficace plutôt que de la vérité insistant dans son retrait⁴¹. La métaphysique procure ainsi à la technique moderne sa logique de fonctionnement, ses structures fondamentales et détermine les modalités de son rapport à l'étant, qui est celui de l'usure continuelle dans le « cercle de la consommation » et non pas celui de son recueillement dans l'habitation poétique du monde.

Mais le *Gestell*, tout en étant péril (pour l'homme, pour la pensée, pour la vérité), est aussi prélude à ce qui sauve, à savoir la « Co-proprioation » (*Ereignis*) de l'homme et de l'être. Cette « co-proprioatio », cette réciprocity constitutive, nécessite les conditions suivantes pour advenir : 1) sortir des déterminations métaphysiques de l'« homme » et de l'« être » ; 2) comprendre la technique en son essence hors des objets techniques produits (outils, machines, usines, etc.) et de comprendre cette essence comme destin de l'être ; 3) ramener le monde technique de la « condition de maître à celle de serviteur »⁴². Il ne s'agit donc pas de s'élever contre la technique en général pour Heidegger (ne pas la « diaboliser » dit-il souvent), ni de revenir à la technique artisanale pour éviter le désastre et l'aliénation, mais de dépasser la conception « instrumentale et anthropologique » de la technique pour en comprendre l'indissociabilité avec l'histoire de la métaphysique et plus encore avec l'être comme tel.

Reste à savoir si ce dépassement de la conception métaphysique de la technique peut s'accomplir selon un renversement de la domination entre maître et serviteur qui en est l'expression immédiate, alors même que Heidegger prônait le dépassement de la conception « instrumentale et anthropologique » de la technique et affirmait que le rapport moyens-fins nous fermait « l'accès aux rapports essentiels ». À cet égard, Simondon aurait justement opposé une vive contestation en affirmant que vouloir faire du « monde technique » un « serviteur », c'est là retomber dans un « facile humanisme » qui prétend défendre l'homme contre la technique en réduisant la machine à un simple moyen au service des fins humaines. Or, selon Simondon, la machine est non seulement une réalité *humaine* (effort, imagination, pensée) irréductible aux fins pratiques qui lui sont assignées (son essence est celui du fonctionnement et non de l'usage), mais, plus fondamentalement, « il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ». En effet, comme le dit encore Simondon : « régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement⁴³. » On ne peut donc prétendre, comme le fait Heidegger, *dépasser* la métaphysique pour *libérer* l'homme de l'asservissement à la technique moderne et à l'oubli de l'oubli de l'être qu'elle entretient en *rétablissant* une nouvelle forme d'esclavage : c'est là non seulement une *contradiction* logique mais une *faute* éthique fondamentale qui voue à l'échec l'ambition déclarée⁴⁴.

⁴⁰ Martin Heidegger, « Le tournant », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 309.

⁴¹ Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1980.

⁴² Martin Heidegger, « Le principe d'identité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 271.

⁴³ MEOT, p. 127.

⁴⁴ Sur cette question, voir l'article de Vincent Bontems, « Esclaves et machines, même combat ! L'aliénation selon Marx et Simondon », *Cahiers Simondon*, n°5, Paris, L'Harmattan, 2013.

Par ce détour au sein de la pensée de Heidegger, les implications de la modernité pour Berque apparaissent plus clairement quant à la séparation du sujet et du monde. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de stricte équivalence entre la critique des « Temps modernes » heideggérienne et le « dépassement de la modernité » berquien, leur manière respective de le poser à partir de la technique moderne dans son rapport à l'histoire de la métaphysique est tout à fait congruent. Selon Berque en effet, dans sa forme historique moderne, celle de l'industrie mécanisée répandue sur toute la planète, la technique est la concrétisation de la séparation du monde et du sujet, dans la mesure où elle transforme le monde en un univers objectal où la terre n'est plus qu'un stock d'énergie et de matières premières exploitées de *topos* en *topos* jusqu'à épuisement. Plus précisément, avec le machinisme, le dualisme métaphysique et le mécanisme physique deviennent les lois de fonctionnement et les conditions nécessaires du développement industriel. Par l'imposition de ces conditions, la « forclusion » complète du monde et du sujet s'accomplit alors pleinement, le monde devenant un ensemble d'objets utiles à la production et disponibles à la consommation, et le sujet devenant réciproquement un rouage de l'appareil de production et de consommation sans lien avec les autres sujets ni avec l'histoire des choses et des lieux ; à la réduction du monde au *topos* de l'objet, répond ainsi la réduction de l'homme au *topos* de son corps animal. Le sens de l'existence humaine n'est dès lors plus qu'un sens économique, abstrait de tout milieu, défini selon l'obsession métrique de la croissance et du rendement. En concentrant en elle tous ces aspects dans son existence et en étant l'agent principal de la démondanisation dans son fonctionnement, la machine est ainsi le comble de la modernité.

2. 2. La machine comme appareil

Dans la Troisième partie de *Histoire de l'habitat idéal*, Berque précise son analyse de la modernité et le rôle décisif que joue la machine dans la « forclusion du corps médial ». Si la révolution industrielle nous fait passer d'une ère où « règne la subjectivité » à une autre où « la machine impose à l'humain ses propres règles de fonctionnement objectal »⁴⁵, ce n'est pas pour autant une condamnation de la technique en général qui est ici prononcée. En cohérence avec la théorie de l'écoumène et le point de vue de la mésologie, les deux premières parties de cet ouvrage avaient en effet montré que le paysage est toujours une « assumption de la Terre en monde » produite par le *travail* – donc par la technique – aussi bien que par le regard. C'est précisément le regard, celui des lettrés, celui des esthètes urbains, qui cherche à occulter la technicité nécessaire à l'existence de ce qu'il contemple en tant que « nature », alors qu'il s'agit la plupart du temps de la terre cultivée, agencée, voulue dans son dessin, c'est-à-dire la « campagne » ; laquelle campagne finit par représenter au cours de l'histoire le lieu par excellence de l'habitat idéal, nécessairement situé hors de l'artificialité de la ville. Ce geste d'occultation par le regard esthétique est pour Berque une véritable « forclusion du travail social » faisant passer l'artificiel pour le naturel en suivant l'adage classique partagé en Orient (Ji Cheng) comme en Occident (Horace et Kant).

La première caractérisation de la machine est proposée par Berque au chapitre VII à travers la figure du Cyborg. La définition initiale donnée par Clynes et Kline en 1960 fait du Cyborg non pas seulement un être mixte, à la fois organique et cybernétique, mais ce que doivent devenir les êtres humains ainsi « libérés des contraintes de l'environnement » pour s'adapter à l'espace sidéral et vivre dans d'autres parties – non terrestres – de l'univers. Berque considère que Cyborg est en ce sens « un être qui n'a plus besoin de la Terre : il a franchi les murs de cette niche écologique. En revanche, il ne peut se passer de machines. Il lui faut un monde mécanique⁴⁶. » Or, du point de vue de la médianité, le devenir Cyborg de

⁴⁵ Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Paris, Belin, 2010, p. 236.

⁴⁶ A. Berque, *op. cit.*, p. 284.

l'humanité n'est pas seulement une émancipation de contraintes du corps animal, mais une transformation ontologique majeure qui fait de Cyborg un « extra-terrestre » incapable d'habiter un monde. Cela vient du fait qu'il n'est qu'un « être mécanisé par son monde mécanique » ; et cela ne concerne pas seulement son corps animal, augmenté de prothèses objectales, mais aussi le corps médial, dans la mesure où « notre corps médial [est] de plus en plus mécanisé, notre structure d'être est de plus en plus mécanique⁴⁷. » Cette mécanisation du corps animal et du corps médial, du corps animal *par* le corps médial, dépasse selon Berque l'idée de Leroi-Gourhan selon laquelle « la technique n'est plus liée chez l'*homo sapiens* au progrès cellulaire mais elle paraît s'extérioriser complètement et vivre en quelque sorte sa propre vie », parce qu'elle affecte l'être de l'humain comme tel en imposant les règles de fonctionnement de la « non-vie » des machines à la « vie propre » des humains.

Il y a aurait donc ici une différence de nature quant à l'« effet en retour » de la technique propre au corps médial sur le corps animal. Avant la révolution industrielle, l'« effet en retour » serait positif, en tant qu'il participe de la trajection écouménale par un enrichissement réciproque du corps animal et du corps médial ; tandis que l'avènement du machinisme produirait un « effet en retour » négatif, en tant qu'il réduit le corps animal et le corps médial à un mécanisme répétitif et objectivé. Avant la machine, il y aurait ainsi articulation dans la différence entre le corps animal et le corps médial, c'est-à-dire mouvance vers la vie ; après la machine, il y aurait synchronisation dans la répétition entre le corps animal et le corps médial, c'est-à-dire fixation dans la mort. Si cette évolution confirme bien la contingence historique de l'écoumène, qui peut passer de l'ouverture de la *chôra* pré-moderne à la fermeture du *topos* avec la modernité et accentuer cette fermeture avec la révolution industrielle, il existe toutefois une tension – voire une difficulté – quant à la position à adopter du point de vue de la mésologie à l'égard du rôle de la technique dans l'articulation entre corps animal et corps médial. Cela tient sans doute à l'évolution interne de la pensée de Berque qui adopte clairement la thèse de la vie humaine comme étant une vie inséparablement « biotechnique » dans *Poétique de la Terre*, c'est-à-dire après *Histoire de l'habitat idéal* ; mais la question de la machine n'est malheureusement pas réinvestie à cette occasion selon une perspective différente, notamment au-delà de l'alternative entre commande et asservissement, c'est-à-dire au-delà de la logique instrumentale et anthropocentriste de la domination.

Au chapitre VIII, Berque associe finalement la machine à l'« Appareil ». Qu'est-ce alors qu'un appareil pour Berque ? Ou plutôt que *fait* l'Appareil comme il le demande lui-même ? « Il rend pareil, c'est-à-dire qu'il réduit les êtres à sa propre mécanique. Il rapproche l'humain de ses machines, en lui imposant l'itération du même (c'est le principe du moteur à pistons, ou du sériel en général), dans le développement de plus en plus autonome et autoréférentiel de son propre appareillage⁴⁸. » Comme on le comprend immédiatement, la machine est pensée

⁴⁷ Histoire de l'habitat idéal, p. 284. Pour une pensée alternative et non dualiste du Cyborg (plus « mésologique » si l'on peut dire), on lira à profit l'ouvrage de Thierry Hoquet, *Cyborg Philosophie*, Paris, Seuil, 2011.

⁴⁸ Histoire de l'habitat idéal, p. 309. Berque reprendra la même idée dans *Poétique de la Terre* : « – Qu'est-ce que l'Appareil ? – L'Appareil appareille : chacun pareil à son TOM, celui-ci aux autres TOM, et tous appareillés dans l'Appareil. » (A. Berque, *Poétique de la Terre*, p. 55.) Cette définition ajoute toutefois l'idée complémentaire que l'Appareil rend pareil les « conceptions du monde » plutôt qu'elle ne les met en rivalité, dans la mesure où le TOM réduit le sujet à son *topos* et unifie tous les TOM entre eux pour donner une pensée totale et hégémonique décomposant par discrétisation toute réalité ; c'est finalement ce que l'on appelle « mondialisation » et mieux encore « capitalisme ».

Curieusement, alors que cette définition de l'Appareil semble imprégnée par l'analyse heideggérienne du *Gestell*, Berque indique en note de bas de page, selon le mode de la confession, que ce rapprochement revient plutôt au lecteur qu'à un héritage assumé et médité : « On pourra, qui sait, rapprocher cet Appareil du *Gestell* heideggérien ; mais je dois dire que je n'ai jamais réfléchi au *Gestell*, et que l'idée d'Appareil m'est plutôt venue en regardant passer les voitures. » Cela traduit, me semble-t-il, les tensions internes réelles qui peuvent exister entre la pensée de Berque et son héritage heideggérien. Sur la question de la technique, cette tension interne s'avère parfois problématique et appelle une critique. Cf. A. Berque, *Histoire de l'habitat idéal*, note 3 p. 309.

selon un schème itératif, elle est une itération de mouvement, répétition à l'infini du même, dans son mouvement comme dans sa production. Partant, ce schème itératif ne reste pas isolé dans la machine, dans sa structure et dans son fonctionnement, elle appareille les êtres humains qui intègrent ce schème et deviennent à leur tour des êtres uniquement traversés par « la vie automobile de ce qui est mort »⁴⁹. Selon une telle définition, au lieu d'être une concrétisation de l'esprit humain, une application des connaissances scientifiques ou encore une libération de la peine physique du travail comme le machinisme moderne a pu le défendre, la machine est ce qui produit par appareillement un « anacosmisme », c'est-à-dire une disparition du monde, une décomposition de l'écoumène, une discrétisation de tout ce qui existe. Cet anacosmisme se produit à mesure que l'Appareil devient autonome par l'automatisation croissante des machines et autoréférentiel à mesure que le système industriel s'impose sur toute la planète et supprime toute alternative au capitalisme. L'institution du TOM (Topos Occidental Moderne) a ainsi « transformé notre corps médial en une collection d'objets, ontologiquement étrangers à nous-mêmes. Corrélativement, elle a fait de l'être humain une entité purement individuelle et subjective. Ce mouvement est ce que j'appelle la *forclusion du corps médial* : celui-ci est rejeté à l'extérieur (*foris*), hors les murs du TOM désormais clos (*clausus*) sur lui-même »⁵⁰.

De cette forclusion il en résulte une perte de signification de l'existence, qui est ainsi frappée d'une « inauthenticité croissante ». Cette « inauthenticité »⁵¹ provient de la contradiction entre la forclusion du corps médial réduit à un ensemble d'objets inaccessibles au sujet (lui-même réduit à un individu abstrait), et l'articulation toujours plus intense entre le corps animal et le corps médial par leur mécanisation réciproque. En vérité, cette contradiction vient d'une « illusion d'une indépendance accrue de notre corps animal » produit par « la puissance croissante des machines » : nous nous croyons plus libres, émancipés de la nécessité et de la nature, alors que nous sommes de plus en plus assujettis au milieu, au lieu d'en procéder. L'exemple type de cette illusion est le 4x4, automobile dont la vocation est de faire croire à une émancipation du système routier comme de l'urbanité alors qu'elle en est encore plus dépendante par la consommation accrue de carburant que son usage

⁴⁹ Berque reprend cette expression à Hegel pour définir l'Appareil. Au Fragment 22 de la *Jenenser Realphilosophie*, Hegel écrit à propos de l'argent qu'il est « la vie automobile de ce qui est mort » (*das sich un sich bewegende Leben des Todten* - expression citée en allemand par Berque, *Histoire de l'habitat idéal*, p. 284, repris p. 309). On pourra comparer à profit cette interprétation de la formule hégélienne avec celle proposée par Stiegler au sujet de la relation entre animal, homme et technique au cours de l'évolution : « L'homme est cet accident d'automobilité que provoque une panne d'essence. » La vie automobile de l'homme serait à la fois ce qui permet à l'homme d'exister comme tel en s'extériorisant dans les machines elles-mêmes automobiles, et ce qui produit sa fixité mortelle par automatisation. Cf. Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, op. cit., p. 132.

⁵⁰ *Histoire de l'habitat idéal*, p. 311.

⁵¹ La question de l'« authenticité » et de l'« inauthenticité » est assez problématique, notamment dans son articulation à la question de la technique. Chez Heidegger, elle trahit en effet un attachement philosophique et politique au sol, au peuple, voire à la race, en tant que cette « authenticité », celle notamment du lien direct de la main ouvrière à la matière donnée par la terre ancestrale, c'est l'Allemagne qui doit en prendre la charge, en répétant la grandeur du commencement grec (*Wiederholung*), après l'avènement des « Temps modernes » qui provoquent un déracinement (*Heimatlosigkeit*) et mènent à une auto-annihilation (*Selbstvernichtung*) dont l'américanisme et la « juiverie internationale » (les « sans sol », *Bodenlos*), par leur contrôle de la technique moderne sous la forme totale de la « machination » (*Machenschaft*), sont directement responsables (pensée douteuse et révoltante que l'édition allemande des *Cahiers noirs* en 2014 a rendu explicite). La mésologie ne peut pas écarter une question aussi décisive, ce qui exige une fois encore un examen de la nature et de la complexité de l'héritage heideggérien (de Berque) et de ses effets sur sa propre définition aussi bien que sur ses propres positions. À ce sujet, on peut renvoyer à plusieurs ouvrages : Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Paris, Payot, 2003 ; Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, Paris, Galilée, 2002 ; Jean-Pierre Faye, *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauchesne, 2014 ; Jean-Luc Nancy, *La banalité Heidegger*, Paris, Galilée, 2016.

induit et par les valeurs d'urbanité bourgeoise qu'elle incarne. Comme le dit Berque : « Sa réalité mésologique (S/P) est à l'opposé de son image (P) ; construction que Cyborg ne surmonte qu'en poussant plus loin la *forclusion du travail médial*.⁵² » C'est donc toute une chaîne de forclusions que produit la modernité et qui s'accélère avec la révolution industrielle (notamment par le modèle taylorien-fordien du travail mesuré et morcelé puis par le modèle toyotien du « juste-à-temps » et des flux tendus) : forclusion du travail social, forclusion du corps médial, forclusion du travail médial. Toutefois, afin de mieux apprécier les effets de cet enchaînement de forclusions, la notion de *travail* devrait être interrogée car elle n'est pas sans conséquences sur la compréhension mésologique de la technique. Or, il semble que la notion de travail ne soit pas théorisée comme telle par Berque. Selon les textes, le travail semble renvoyer tantôt à l'action humaine qui s'inscrit dans l'espace (le *graphein*), tantôt au « travail » pris au sens de Marx (transformation de la nature par l'homme et genèse de l'homme par cette transformation), de Durkheim (division sociale du travail et solidarité organique) et parfois de Heidegger (poièsis et arraisonnement).

En tout état de cause, la notion de travail, dès lors qu'elle devient un *paradigme*, revient à entretenir un *utilitarisme* implicite qui occulte la réalité technique, comme genèse, comme fonctionnement, et exclut par conséquent toute compréhension réelle de sa relation au milieu. Penser la technique à partir de la notion de travail est en fait une *forclusion de la technique*, en ce sens que cela oblige à penser la technique selon une représentation socialisée de l'opération qui s'attache avant tout aux résultats et refuse d'accorder une valeur à l'*opération* en dehors de son asservissement à la finalité. Or, Simondon nous montre que cette forclusion de la technique par le travail repose *in fine* sur le dualisme fondamental du maître et de l'esclave, dualisme qui se traduit d'une part dans l'opposition de la matière et de la forme, et d'autre part dans l'opposition de l'utilitaire et de l'esthétique.

Ainsi, à la fin de son analyse du schème hylémorphique dans sa thèse principale, Simondon nous explique que « l'opération technique qui *impose une forme à une matière passive et indéterminée* n'est pas seulement une opération abstraitement considérée par le spectateur qui voit ce qui entre à l'atelier et ce qui en sort sans connaître l'opération proprement dite. C'est essentiellement l'opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave ; l'homme libre choisit de la matière, indéterminée parce qu'il suffit de désigner génériquement par le nom de substance, sans la voir, sans la manipuler, sans l'apprêter : l'objet sera fait de bois, ou de fer, ou en terre. (...) Le caractère actif de la forme, le caractère passif de la matière, répondent aux conditions de la transmission de l'ordre qui suppose hiérarchie sociale : c'est dans le contenu de l'ordre que l'indication de la matière est indéterminée alors que la forme est détermination, exprimable et logique⁵³. » Dans un autre texte, Simondon appelle à un dépassement du dualisme de l'utilitaire et de l'esthétique qui reproduit lui aussi le dualisme du maître et de l'esclave : « l'objet utilitaire est le remplaçant de l'esclave. Comme lui, il doit obéir sans défaillance, être fidèle, ne pas manifester sa vie intérieure, son mécanisme, ses difficultés. Il doit être bon à tout faire, comme cette esclave moderne que l'on nomme bonne à tout faire. L'objet esthétique correspond au contraire à l'attitude du maître, c'est-à-dire du loisir, à la *scholè* : il doit donner à l'homme une certaine conscience de lui-même, conscience édulcorée et purificatrice, conscience de la communication avec ses semblables libres en lesquels il reconnaît la forme entière de l'humaine condition. (...) L'objet technique ne doit plus être traité comme un esclave ou appréhendé comme moyen de jeu : il doit être saisi dans son intériorité dynamique, dans le schématisme concret, mais ouvert, de sa structure et de son fonctionnement⁵⁴. »

⁵² Histoire de l'habitat idéal, p. 313. Berque souligne.

⁵³ ILFI, p. 51. Simondon souligne.

⁵⁴ Gilbert Simondon, « Prolégomènes à une refonte de l'enseignement », in *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014, p. 251.

Les conséquences d'une telle représentation socialisée de la technique sont considérables. La plus importante est d'ordre politique, dans la mesure où elle grève toute tentative de sortir de l'aliénation fondamentale de notre époque, qui n'est pas l'aliénation économique issue du conflit entre capital et travail mais l'aliénation culturelle produite par la méconnaissance de la technique et surtout par la méconnaissance de la machine. La forclusion de la technique par le paradigme du travail produit en effet une aliénation bien plus profonde et bien plus vaste que l'aliénation économique marxienne, dans la mesure où elle concerne aussi bien les prolétaires-opérateurs que les propriétaires-capitalistes, voire les concepteurs eux-mêmes, car elle revient à remettre en question la définition même de l'homme comme étant l'individu « porteur d'outils » dès lors que les machines assurent cette fonction productive et sociale. Cette aliénation culturelle dépasse donc les enjeux de classe et demande une réforme intégrale de nos représentations et de nos modes de pensée pour être résolue. L'enjeu est de rétablir l'unité de la culture et de lui donner une universalité réelle qui n'exclut pas de catégorie de population (les ouvriers, les femmes, les enfants), de mode de pensée (artistique, religieux, magique) et d'objets (les objets techniques en général et surtout les machines). Pour répondre à l'aliénation produite par les ensembles industriels et les réseaux informationnels, cette réforme nécessite un « nouvel humanisme », c'est-à-dire un humanisme technologique qui passe par la compréhension intrinsèque de la machine, son intégration réflexive au monde des significations et des valeurs. Pour y parvenir, Simondon propose une « mécanologie⁵⁵ » qui peut se comprendre comme une mésologie des machines⁵⁶.

⁵⁵ Simondon n'est pas l'inventeur de la « mécanologie ». Le terme comme la science qu'il désigne est proposé en 1932 par l'ingénieur et architecte Jacques Lafitte dans ses *Réflexions sur la science des machines*. Simondon ne connaissait pas Lafitte au moment de l'écriture de MEOT où il propose sa propre « mécanologie », mais il reprendra les catégories et les analyses de Lafitte dans ses cours des années 1970 en reconnaissant leur pertinence et leur antériorité.

Dans ses *Réflexions sur la science des machines*, Lafitte déclare donc : « j'adopterai le terme de mécanologie pour désigner la science des machines », laquelle est encore « en voie de formation » comme le précisait l'avertissement en tête de l'ouvrage (Jacques Lafitte, *Réflexions sur la science des machines*, Paris, Vrin, 1972, p. 27). La « machine », objet de la mécanologie, est cependant prise dans une acception très générale qui recouvre « l'ensemble des corps organisés construits par l'homme ». Lafitte précise que le terme de « machine » englobe dans son esprit « le vaste ensemble des engins, instruments, appareils, outils, jouets, constructions architecturales, etc., de tous les corps, en un mot, assemblages de corps résistants, qui reçoivent de l'homme une forme plastique organisée (...) ». (Jaques Lafitte, *op. cit.*, p. 28) Cette généralité est justifiée par Lafitte par le caractère « mouvant » de l'évolution technique qui est en cela comparable à l'évolution des êtres vivants. Finalement, « la science des machines, ou mécanologie, science normative, n'a d'autre but que l'étude et l'explication des différences qui s'observent entre les machines », elle va « à la recherche des causes et des lois qui les régissent, cette science se posant, en final, le problème de leur existence. » (p. 32-33) L'étude des différences entre les machines se distribuent selon les « formes », les « structures », les « fonctionnements », « l'organisation générale » et nécessite l'explication de la « genèse » de chaque type.

Au passage, on peut noter ici qu'au chapitre III de son ouvrage, Lafitte propose une tripartition des « types primaires d'organisation » des machines qui accorde au « milieu » un rôle décisif dans la compréhension du fonctionnement des machines et en fait un critère d'analyse de leur évolution. Selon l'ordre inverse de leur apparition successive au cours de l'évolution technique et de leur rapport au milieu, il existe ainsi des machines réflexes, des machines actives et des machines passives. Les machines *réflexes* désignent les machines apparues le plus récemment et qui « jouissent de la propriété remarquable de voir leur fonctionnement se modifier selon les indications qu'elles perçoivent elles-mêmes, de variations déterminées dans certains de leur rapports avec le milieu qui les entoure » (le moteur à explosion, la torpille automatique) ; les machines *actives* désignent les machines dont le fonctionnement est déterminé par « un flux d'énergie extérieur qu'elles transforment, mais qui ne jouissent pas de la faculté des machines réflexes de pouvoir modifier ce fonctionnement suivant des variations perçues par elles dans leurs rapports avec le milieu » (outils et machines composées) ; les machines passives sont « organiquement indépendantes des flux d'énergie extérieure ; qui subissent diffusément les variations de leur rapports avec le milieu qui les entoure ; dont le statut ne peut se modifier ni par l'homme ni par elles-mêmes » (poteau, radeau) (p. 68-69). Bien que le milieu soit pensé par Lafitte selon l'objectivité scientifique de l'environnement, la dimension « médiale » est déjà intégrée et considérée comme centrale dans cette typologie évolutive. Lafitte montre toutefois que le milieu est un critère pertinent et surtout que l'évolution technique

2. 2. La mécanologie ou mésologie des machines

La mécanologie proposée par Simondon⁵⁷ repose sur l'idée qu'un objet technique n'est pas défini par son usage mais par son *fonctionnement*. L'usage est une catégorie extérieure à la technique qui distribue les objets techniques selon leurs finalités pratiques. Or, ces finalités occultent leur individualité et les véritables liens existant entre les objets techniques et la nature, entre les objets techniques et l'homme, et entre les objets techniques eux-mêmes à travers l'espace et le temps.

Pour Simondon, la fin pratique n'est en effet qu'une « spécificité illusoire », pour la raison précise qu'« aucune structure fixe ne correspond à un usage défini » car « *un même résultat peut être obtenu à partir de fonctionnements et de structures très différents* ». Si l'on suit l'exemple du moteur proposé par Simondon, on se rend à l'évidence qu'« un moteur à vapeur, un moteur à essence, une turbine, un moteur à ressort ou à poids sont tous également des moteurs. » Pourtant, précise-t-il, « il y a plus d'analogie entre un moteur à ressort et un arc ou un arbalète qu'entre ce même moteur et un moteur à vapeur ; une horloge à poids possède un moteur analogue à un treuil, alors qu'une horloge à entretien électrique est analogue à une sonnette ou à un vibreur. *L'usage réunit des structures et des fonctionnements hétérogènes sous des genres et des espèces qui tirent leur signification du rapport entre ce fonctionnement et un autre fonctionnement, celui de l'être humain dans l'action.* Donc, ce à quoi on donne un nom unique, comme, par exemple, celui de moteur, peut être multiple dans l'instant et peut varier dans le temps en changeant d'individualité⁵⁸. » Au contraire, comprendre l'objet technique à partir de son fonctionnement permet de l'inscrire dans son système de réalité, c'est-à-dire de le replacer dans sa genèse. L'objet technique n'est plus alors ce qui répond à une nécessité pratique mais la résolution d'un problème technique par la convergence de fonctions dans une unité structurale au cours de sa genèse. Cette convergence fonctionnelle et cette unité structurale sont obtenues plus précisément au terme d'une série évolutive qui confère ses spécificités à l'objet technique et que Simondon appelle « concrétisation ».

produit une relation au milieu de plus en plus complexe et de plus en plus inséparable du fonctionnement même de la machine.

⁵⁶ Berque ne fait pas de la machine l'ennemi du corps médial ou de la mésologie, elle est en quelque sorte réduite à l'Appareil alors qu'il pourrait en être autrement. Cette concession – cohérente avec le point de vue de la médianité mais insuffisamment analysé – apparaît dans le passage suivant : « Toujours est-il que le fonctionnement de l'Appareil suppose et renforce le TOM. *Non que la machine, en soi, ne puisse être mise au service de quelque figure humaine que ce soit : individuelle, collective, médiale... ; mais parce qu'elle est, dans ce cadre, mise au service préférentiel du TOM.* » Cf. *Histoire de l'habitat idéal*, p. 316. Je souligne.

N'y aurait-il pas ici une nouvelle tension entre la définition mécaniste et itérative donnée à la machine, donc topique et décosmisante *par définition*, et l'idée qu'elle pourrait cependant être au « service » d'une figure médiale, donc chorétique et cosmisante, ouvrant sur le monde plutôt qu'agent de sa forclusion ? La seule manière de trancher est de considérer que la machine, en tant qu'objet technique, n'est un Appareil qu'à l'issue du processus de réduction mécaniciste de la révolution industrielle et productiviste des impératifs économiques du capitalisme. Sous certaines conditions – elles restent à définir pour la mésologie –, la machine pourrait ainsi participer de la chorèse du corps médial. Il faudrait alors comprendre comment elle peut y parvenir alors qu'elle impose effectivement un « retrait de la main » en faisant passer la production du « savoir-faire » au « faire-faire », ce qui pour Berque semble entraver, voire empêcher, une recosmisation concrète et complète par exclusion de l'humain dans la poïétique du monde.

⁵⁷ Simondon en donne la définition suivante : « L'étude des schèmes de fonctionnement des objets techniques concrets [les machines] présente une valeur scientifique, car ces objets ne sont pas déduits d'un seul principe ; ils sont le témoignage d'un certain mode de fonctionnement et de compatibilité qui existe en fait et a été construit avant d'avoir été prévu : cette compatibilité n'était pas contenue dans chacun des principes scientifiques séparés qui ont servi à construire l'objet ; elle a été découverte empiriquement ; de la constatation de cette compatibilité, on peut remonter vers les sciences séparées pour poser le problème de la corrélation de leurs principes et fonder une *sciences des corrélations et des transformations qui serait une technologie générale ou mécanologie.* » MEOT, p. 48. Je souligne.

⁵⁸ MEOT, p. 19. Je souligne.

La concrétisation est le processus par lequel un objet technique passe de l'état abstrait à l'état concret par une succession de perfectionnements. L'état *abstrait* est celui dans lequel les éléments et les sous-ensembles sont pensés comme des individus absolus et fonctionnent indépendamment les uns des autres. Dans cet état abstrait, l'objet technique est un système fermé où le problème technique à résoudre est celui de la *compatibilité* entre les éléments considérés comme parfaits dans leur unité isolée et donnée. La résolution consiste essentiellement en « une recherche de compromis entre des exigences en conflit » qui s'opère par des perfectionnements mineurs et continus (adaptation). L'état *concret* est celui dans lequel les éléments et les sous-ensembles sont au contraire pensés comme relatifs et fonctionnent en concordance les uns avec les autres. L'objet technique est alors un système ouvert où le problème technique à résoudre est celui de la *convergence* entre les fonctions selon une unité structurale. La résolution consiste cette fois-ci en « une recherche de synergie fonctionnelle »⁵⁹ qui passe par des perfectionnements majeurs et discontinus (invention). En somme, en se concrétisant, l'objet technique se simplifie en rendant compatible les éléments hétérogènes qui assument plusieurs fonctions et en remplaçant le hasard de l'assemblage primitif en organisation synergique où tout est cohérent. Devenu concret, l'objet technique n'est plus ainsi « en lutte avec lui-même », car « aucun effet secondaire ne nuit au fonctionnement de l'ensemble ou n'est laissé en dehors du fonctionnement »⁶⁰. Ce processus est en quelque sorte la *normativité intrinsèque* de la technique se perfectionnant au cours du temps selon un nombre fini de « systèmes fonctionnels possibles », contrairement aux usages humains qui peuvent quant à eux se multiplier à l'infini. Il existe donc une causalité purement *technique*, propre au processus de concrétisation, c'est-à-dire irréductible aux influences économiques ou aux exigences pratiques (même si ces dernières peuvent l'influencer par la commande, la sélection, la mode, en tant qu'impératifs extrinsèques).

Or, ce processus de concrétisation technique explique également le passage de l'artisanat à l'industrie. Contrairement à ce que pourrait laisser penser l'intuition immédiate, l'artisanat correspond à un état abstrait de l'évolution technique alors que l'industrie correspond à la un état concret. Pour Simondon, ce n'est pas la relation de proximité physique entre la main et l'outil, entre l'outil et la matière qui sert de critère discriminant pour distinguer l'artisanat de l'industrie, mais la cohérence interne et la synergie plurifonctionnelle de l'objet technique. Dans l'artisanat, l'objet technique est défini en fonction de son utilisation, c'est-à-dire selon une finalité extérieure à sa fabrication qui l'emporte sur ses caractéristiques internes. L'ensemble des normes de construction et de fonctionnement viennent ainsi de l'extérieur afin de s'adapter à l'utilisation et ne sont donc pas issues d'une nécessité purement technique. Dans l'industrie au contraire, l'objet technique a atteint sa cohérence interne par l'enchaînement des perfectionnements majeurs obtenus au cours des inventions successives, réformant ainsi ses structures et produisant de nouvelles fonctions selon une forte corrélation entre science et technique (quasiment absente dans l'artisanat). Concret, l'objet technique est non plus analytique comme l'objet artisanal mais synthétique, et ce sont désormais les besoins qui viennent se « mouler » sur l'objet plutôt que l'objet ne s'adapte aux besoins extérieurs. C'est là une forme d'autonomie de l'objet technique⁶¹ produite par l'industrie, mais c'est aussi un pouvoir de « modeler une civilisation » qui peut générer culture et aliénation.

⁵⁹ MEOT, p. 20-23. Pour illustrer la théorie de la concrétisation, Simondon étudie en détail l'exemple fameux du moteur à travers la convergence fonctionnelle de l'ailette de refroidissement et de la culasse. Voir p. 22-23.

⁶⁰ MEOT, p. 34.

⁶¹ Il est très important pour Simondon de ne pas confondre cette « autonomie » par cohérence interne avec l'« automatisme » qui n'est pas la perfection technique mais une qualité surtout psychosociale qui peut tromper sur la réalité du fonctionnement d'un objet technique. L'automatisme est pour Simondon (dans MEOT) « un assez bas degré de perfection technique » qui nécessite de « sacrifier bien des possibilités de fonctionnement » au profit d'une image de « modernité » économiquement déterminée et soutenue par une propagande commerciale qui mobilise le « mythe du robot ». Lecteur de Friedmann, sociologue du travail industriel,

Quoi qu'il en soit, la machine, objet technique industriel par excellence, est concrète, contrairement à l'idée commune qui en fait généralement un objet « abstrait », au double sens d'être issu de la pensée abstraite et de faire abstraction de tout ce qui n'est pas elle. Les raisons de soutenir une telle idée sont nombreuses et semblent a priori légitimes : la machine est le produit de la raison et du calcul dans sa conception ; elle mobilise les lois physiques et chimiques dans son fonctionnement ; elle est coupée du contact de la main humaine par l'automatisation dans son usage ; elle est séparée de la nature dans ses ressources et dans ses effets. Or, Simondon montre que cette conception de la machine est une fausse représentation qui relève plutôt de la mythologie que de la connaissance de la technique en elle-même.

Tout d'abord, la concrétisation « donne à l'objet technique une place intermédiaire entre l'objet naturel et la représentation scientifique », ce qui signifie que l'objet technique abstrait n'est que la « traduction en matière d'un ensemble de principes scientifiques séparés les uns des autres en profondeur, et rattachés seulement par leurs conséquences qui sont convergentes pour la production d'un effet recherché⁶². » Il ne peut donc prétendre à devenir un système naturel ou même de s'en rapprocher analogiquement. Application d'un savoir antérieur et indépendant de lui, l'objet technique abstrait ne peut en conséquence ni entretenir des relations fortes avec la nature ni apprendre par lui-même. Il est un objet purement « artificiel » dépendant de la volonté humaine et de la validité du système intellectuel qu'il traduit en fonctionnement. L'objet technique concret, au contraire, « se rapproche du mode d'existence des objets naturels », c'est-à-dire qu'« il *tend* vers la cohérence interne, vers la fermeture du système des causes et des effets qui s'exercent circulairement à l'intérieur de son enceinte, et de plus il incorpore une partie du monde naturel qui intervient comme condition de fonctionnement, et fait ainsi partie du système des causes et des effets⁶³. »

En évoluant, en se concrétisant, l'objet technique est donc de moins en moins « artificiel » et de plus en plus « naturel ». La concrétisation est en ce sens une *naturalisation progressive*, c'est-à-dire un processus par lequel l'objet technique acquiert une cohérence interne de plus en plus forte et opère une intégration de plus en plus grande de la nature. C'est sans doute ce second aspect de la concrétisation qui intéresse le plus la mésologie, en tant que le milieu devient la *conditio sine qua non* du fonctionnement dans l'objet technique concret qu'est la machine, alors qu'il n'en est nullement question pour l'outil, quand bien même ses matériaux sont issus de la matière naturelle et son utilisation effectuée dans la nature hors de l'atelier. L'artificialité n'est donc pas à comprendre comme ce qui renvoie à l'origine fabriquée de l'objet ou à sa conception rationnelle (voire scientifique), mais au fait que « l'homme doit intervenir pour maintenir cet objet en le protégeant contre le monde naturel, en lui donnant un statut à part d'existence⁶⁴. » L'artificialité peut donc autant s'appliquer à l'objet technique lorsqu'il est abstrait et séparé de la nature dans son fonctionnement, qu'à l'objet naturel. En effet, lorsqu'une plante est élevée en serre, elle dépend désormais de la main de l'homme pour naître, croître et se reproduire, ses fonctions biologiques sont devenues analytiques, elle n'est plus qu'une plante abstraite dépendante du milieu artificiel de la serre pour vivre, elle est devenue « Cyborg » pour parler comme Berque. Autrement dit, l'objet concret est selon Simondon « comparable à l'objet spontanément produit », en tant qu'il se libère peu à peu du milieu artificiel (l'usine ou le laboratoire) pour l'incorporer dynamiquement dans ses

Simondon est parfaitement conscient des motivations et des effets de l'« automation » qu'il considère comme n'ayant pas de réelle « signification technique ». Autrement dit, c'est la méconnaissance de la machine qui impose l'automation comme la perfection technique de l'époque industrielle. Cette « perfection » est aliénante pour l'ouvrier, pour le producteur, pour le concepteur et d'une certaine manière pour la machine elle-même (l'automatisation est en cela une régression vers l'abstraction primitive).

⁶² MEOT, p. 46.

⁶³ Ibid. Il ne semble pas abusif ici de dire que la concrétisation est une forme technique de la trajection. Je souligne l'idée de tendance.

⁶⁴ MEOT, p. 46-47.

fonctions, mais c'est sa relation au milieu technique et surtout au milieu naturel qui « devient régulatrice et permet l'auto-entretien des conditions de fonctionnement⁶⁵. »

Le rapport de l'objet technique concret au milieu naturel devient ainsi explicite : il n'est pas un rapport d'exploitation des ressources faisant de la nature un stock d'énergie disponible, ce n'est pas non plus ce contre quoi il doit lutter pour fonctionner en s'opposant à ses effets nuisibles, c'est bien au contraire la condition de son fonctionnement, donc la condition de son existence en tant que machine. La machine n'est pas un appareil coupé de la nature, elle est le couple formé par un individu technique concret et son milieu associé. Plus précisément, elle est « au point de rencontre de deux milieux », le milieu technique et le milieu naturel, et elle « doit être intégrée aux deux milieux à la fois » sans quoi son existence serait compromise. La machine qui fonctionne est *la résolution de l'incompatibilité entre le milieu technique et le milieu naturel*, qui n'est pas une lutte pour la domination mais la mise en communication réciproque de ces deux mondes. Lorsque cette communication s'opère, une causalité réciproque fait que « *les deux mondes agissent l'un sur l'autre*⁶⁶ » tout en étant eux-mêmes en évolution. Il se produit par cette communication une unicité du milieu technique et du milieu naturel qui est le principe même du progrès technique, c'est-à-dire de la concrétisation.

Être concret pour un objet technique, c'est donc coupler par médiation résolutive le milieu technique et le milieu naturel en créant un troisième milieu, mixte des deux, que Simondon appelle le « milieu techno-géographique ». L'exemple le plus éloquent à cet égard est celui de la turbine Guimbal de l'usine marée-motrice sur la Rance en France. Comme l'explique Simondon, en étant immergée dans la conduite forcée et couplée directement à la génératrice, le fonctionnement de la turbine nécessite un couplage du milieu technique et du milieu naturel sans lequel la turbine se détruirait. C'est l'ensemble constitué par le barrage et le mouvement de la marée qui permet la production d'électricité, mais c'est surtout le couplage de l'huile et de l'eau au sein de la conduite forcée qui permet au rotor de la turbine de tourner vite et d'assurer la régularité et la pérennité de son fonctionnement en restant à la fois étanche et sans échauffement excessif. Par le couplage du milieu technique et du milieu naturel se produit en effet une *synergie de plurifonctionnalités* : l'eau apporte l'énergie actionnant la turbine et la génératrice, et évacue la chaleur produite dans la génératrice ; l'huile lubrifie la génératrice, isole l'enroulement, et conduit la chaleur de l'enroulement au carter, où elle est évacuée par l'eau ; enfin, elle s'oppose à l'entrée d'eau dans le carter. Il aura donc fallu l'invention de Guimbal pour qu'un tel couplage fonctionnel puisse exister, autrement dit, pour qu'un milieu mixte, technique et naturel, conditionne l'existence de la turbine⁶⁷.

L'invention est donc l'acte par lequel s'institue une *relation* à l'intérieur du milieu créé (et non pas un simple rapport structurel). La concrétisation, qui avance par inventions successives, est en cela « un processus qui *conditionne la naissance d'un milieu au lieu d'être conditionné par un milieu déjà donné* ; il est conditionné par un milieu qui n'existe que virtuellement avant l'invention⁶⁸. » Mais si l'invention conditionne la naissance d'un milieu qui n'est pas donné en étant en même temps conditionnée par ce qui n'existe pas encore, il n'y a là nulle contradiction ni recours à une *creatio ex nihilo*, loin s'en faut : l'invention institue un milieu *associé* (ou « techno-géographique » pour l'exemple de la turbine Guimbal) qui est la condition de possibilité du fonctionnement de la machine et qui n'existait que sous forme *virtuelle* avant que l'invention ne l'instituât, et cela bien que le milieu naturel (la mer et ses marées issues du couplage cosmique de la Terre avec la Lune) et le milieu technique (le barrage, la turbine hydroélectrique et le réseau électrique) lui préexistaient séparément. Cette virtualité n'est pas une simple possibilité qui s'oppose au réel, mais une réalité inactuelle, un

⁶⁵ MEOT, p. 47.

⁶⁶ MEOT, p. 53. Simondon souligne.

⁶⁷ Simondon développe aussi le couplage de la locomotive et de la topographie. Voir MEOT p. 53-54.

⁶⁸ MEOT, p. 55. Je souligne.

potentiel que l'invention réalise en l'actualisant. En ce sens, l'invention n'est pas la synthèse de deux milieux préexistants ni la réalisation matérielle d'une idée, elle est la résolution d'un problème par la création d'un troisième milieu, à travers lequel la relation fonctionnelle donne sens au monde naturel et au monde technique selon l'objet inventé qu'est la turbine. Car c'est bien la turbine qui donne sens au milieu techno-géographique créé en tant qu'elle est conditionnée dans son existence par ce milieu qu'elle crée car il est le « milieu associé » de son existence comme individu technique. L'objet technique est « *la condition de lui-même comme condition d'existence de ce milieu mixte, technique et géographique à la fois*⁶⁹ » et que cette création du milieu techno-géographique associé est non seulement la condition d'existence de l'objet technique inventé mais aussi celle de l'évolution technique en général. C'est pourquoi il y a « auto-conditionnement » de l'objet technique à travers les inventions successives, en tant que cet auto-conditionnement est à la fois *conditionné* par le milieu technique d'une part et le milieu naturel d'autre part, et *conditionnant* de lui-même à travers la *relation* entre milieu technique et milieu naturel que l'invention institue.

Le caractère « mésologique » de la théorie de l'invention que Simondon propose est encore renforcé par l'idée que le milieu associé créé au moment de l'invention n'est pas une pure représentation de l'esprit de l'inventeur, parce qu'il émane directement du vivant. C'est en fait l'être vivant tout entier qui invente plutôt que la seule part rationnelle ou intellectuelle de l'individu. Simondon va même jusqu'à affirmer que c'est davantage l'être vivant, en tant que vivant, qui invente à partir de ce qu'il est. Ceci s'explique par le fait que « le vivant est un être individuel qui porte avec lui son milieu associé » au sens où « cette capacité de se conditionner soi-même est au principe de la capacité de produire des objets qui se conditionnent eux-mêmes⁷⁰. » Pour autant, pendant l'acte d'invention, ce n'est pas une imitation du vivant dans le technique qui s'opère, c'est-à-dire une reproduction structurale même spontanée de l'unité de l'être vivant et du milieu associé ; c'est une *analogie* entre l'unité du milieu associé du vivant et l'unité du milieu associé de l'objet technique à venir selon le couplage des virtualités du milieu naturel et du milieu technique. Cette analogie est plus précisément le parallélisme opératoire entre le dynamisme de la pensée et le dynamisme de l'objet technique en fonctionnement : « le dynamisme de la pensée est le même que celui des objets techniques ; les schèmes mentaux réagissent les uns sur les autres pendant l'invention comme les divers dynamismes de l'objet technique réagiront les uns sur les autres dans le fonctionnement matériel⁷¹. » Analogie et non pas imitation, projection du vivant et non pas planification rationnelle, l'invention résulte donc d'une intuition⁷², d'une opération de l'être vivant qui active le fond dynamique et inconscient des virtualités, des potentiels, de la charge de nature qu'il recèle dans sa relation au milieu associé plutôt qu'elle ne sollicite une manipulation d'objets, de fonctions, de concepts, donnés à la main comme à l'intelligence. Cela ne signifie pas que toute rationalité soit évacuée de l'invention mais qu'elle doit être replacée dans le « milieu mental », entre la vie « pure » et la pensée « consciente ».

⁶⁹ MEOT, p. 57. Simondon souligne.

⁷⁰ MEOT, p. 58.

⁷¹ Ibid.

⁷² Simondon accorde une grande importance à l'intuition et lui donne une définition rigoureuse : l'intuition est une démarche de l'esprit qui découvre, elle consiste à « *suivre l'être dans sa genèse, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet* », c'est-à-dire à réaliser une analogie stricte (non pas un rapport d'identités mais une identité de rapports, ces rapports étant des rapports opératoires et non pas structuraux). L'intuition est donc une « transduction », c'est-à-dire une opération – ici mentale – ni inductive ni déductive, en ce sens qu'elle ne va pas chercher ailleurs un principe pour résoudre un problème comme le fait la déduction (elle tire la structure résolutive des tensions même du domaine problématique), et elle conserve toutes les singularités au lieu de ne conserver que ce qu'il y a de commun entre les termes comme le fait quant à elle l'induction. C'est pourquoi le résultat de l'intuition transductive est la conservation de tout le réel (sous forme d'information) dans la résolution du problème, le système résultant de son opération est donc bien autre chose qu'une formule abstraite puisqu'il est « fait de concret, et comprend tout le concret ». Voir ILFI, p. 32-34.

Mais après avoir ainsi montré que la mécanologie de Simondon est une « mésologie des machines » qui vient du vivant et devient analogue au vivant à travers la concrétisation, ne peut-on pas toutefois s'interroger sur la prise en compte des effets sur le milieu naturel lui-même du couplage de la machine avec son milieu associé? Si le monde technique et le monde naturel « agissent l'un sur l'autre » à travers la machine comme l'affirme Simondon, cette action réciproque ne produit-elle pas aussi des effets *négatifs* comme les déchets, la pollution, voire la destruction du milieu naturel ? L'usine marée-motrice de Guimbal n'a-t-elle pas un impact perturbateur sur l'écosystème de la Rance ? Autrement dit, la mésologie des machines que propose Simondon ne serait-elle pas une forme subtile de technicisme voire de technicisme anti-écologique ?

3. Mésologie technologique : prolégomènes à une éthique complète

3. 1. Mécanologie et écologie

Si l'on suit précisément la logique de la mécanologie simondonienne, il est tout simplement contradictoire qu'une machine produise des effets négatifs sur le milieu naturel alors qu'il constitue la condition *sine qua non* de son fonctionnement. La concrétisation est le processus d'intégration de plus en plus fine et synergique du milieu naturel et cette intégration ne peut être une altération sans menacer directement le fonctionnement et donc l'existence de la machine. La concrétisation n'est pas seulement une synergie *interne* par convergence plurifonctionnelle mais aussi une synergie *externe* par interaction réciproque de l'individu technique et du milieu associé. Car il s'agit bien d'une *association* et non pas d'une juxtaposition de la machine et du milieu ; il y a une relation d'interdépendance entre les deux mondes et non pas un rapport d'exploitation du monde naturel par le monde technique. Partant, si une machine produit des effets négatifs sur le milieu naturel à travers le milieu mixte qu'elle crée pour fonctionner, c'est que sa concrétisation n'est pas encore tout à fait complète et qu'un perfectionnement doit venir réduire l'abstraction qu'elle manifeste ainsi.

Cet effort d'invention se traduit par une analogie de plus en plus fine entre l'être vivant qui invente et le fonctionnement de l'individu technique couplé au milieu associé, ce qui tend à rapprocher asymptotiquement la machine de l'être vivant comme tel. En se perfectionnant, c'est-à-dire en se naturalisant, plutôt que de se séparer de la nature et de la vie, la machine se comporte comme un système vivant qui s'oppose à l'entropie : elle « augmente la quantité d'information, ce qui accroît la négentropie, ce qui s'oppose à la dégradation de l'énergie⁷³ ». Reprenant ainsi Schrödinger⁷⁴ pour l'appliquer au monde technique, Simondon n'hésite donc pas à dire que la machine est « comme la vie et avec la vie, ce qui s'oppose au désordre, au nivellement de toutes choses tendant à priver l'univers de pouvoirs de changement. La machine est ce par quoi l'homme s'oppose à la mort de l'univers ; elle ralentit, comme la vie, la dégradation de l'énergie, et devient stabilisatrice du monde⁷⁵. » Or, une telle affirmation de la vie à travers la machine n'est pas une « naturalisation » de la machine, au sens de l'attribution naïve de la vie à l'inanimé par projection fantasmatique ; ce n'est pas non plus un vitalisme intégral qui accorderait à la vie une radicale indépendance de la matière et dont la présence plénière serait paradoxalement exprimée dans les produits autonomes de l'intelligence humaine que deviennent les machines en se concrétisant. Bien au contraire, lorsque Simondon affirme que la machine est « comme la vie et avec la vie », il affirme une analogie opératoire et une synergie fonctionnelle, c'est-à-dire un sens de

⁷³ MEOT, p. 15.

⁷⁴ Voir Erwin Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, Seuil, 1993.

⁷⁵ MEOT, p. 15-16.

l'évolution technique qui est autant un résultat des inventions successives qu'une exigence de compréhension et de critique : il est donc loin de toute métaphore techniciste⁷⁶.

Quelle est alors la portée écologique d'une telle position si elle n'est pas un technicisme subtile ? Simondon l'aborde dans son ultime texte sur les perspectives éthiques de la technologie⁷⁷. À partir de l'exemple de l'industrie énergétique nucléaire, productrice de déchets nuisibles et de matière première pour l'arme atomique, Simondon énonce une thèse paradoxale sur la condition énergétique : par un approfondissement scientifique des énergies dures (nucléaire en l'occurrence), « la technique rejoindrait, à l'état de plein accomplissement, la nature.⁷⁸ » Que signifie « rejoindre la nature » dans ce contexte ? Deux choses complémentaires : d'une part, rejoindre la nature signifie inventer une technologie capable de produire un processus *analogue* à celui de la nature (les « petits soleils » de la fusion) ; d'autre part, rejoindre la nature signifie approfondir la technologie par la science pour qu'elle puisse amener la technique à récupérer les déchets qu'elle produit, lesquels nuisent au milieu naturel et donc nuisent directement à son propre fonctionnement. La combinaison de ces deux manières de rejoindre la nature permettrait une production sans nuisance et une « récupération » des nuisances de la technologie antérieure (les déchets radioactifs). Il en résulterait selon Simondon une « véritable dialectique de la récupération opératoire » capable de sauver le présent en réincorporant positivement le passé.

Mais l'éthique de la technique ne se dit pas qu'au passé. Le mouvement écologique propose une forme de « futurologie » quant à l'avenir de l'homme dans sa relation au milieu. Simondon reprend en cela le constat établi par les écologistes, à savoir que « l'homme vit dans un milieu naturel auquel il s'est intégré en le ravageant de diverses manières, en pillant les ressources, en vouant à la destruction certaines espèces.⁷⁹ » À ce constat, le mouvement écologique ajoute une anticipation des conséquences de la « crise de l'énergie dure » qui s'annonce avec les « diverses lois de croissance exponentielle » de la population humaine. Mais tout en partageant ce point de vue, Simondon considère que l'attitude qui s'affirme parfois dans « le renoncement au milieu urbain » est irrationnelle et inadaptée à la crise énergétique, tout comme le pessimisme catastrophiste qui le motive est excessif. Hors de cette attitude pessimiste et rétrograde, le mouvement écologique est effectivement « très précieux », dès lors qu'il accorde un intérêt à la technique sans hostilité de principe ni optimisme aveugle (car il existe un technicisme écologiste), et surtout parce qu'il « contient une éthique constructive qui a ses normes ». Cette constructivité vient de sa prise de conscience de la nécessité des « énergies renouvelables » et de son désir d'une « autarcie énergétique » par décentralisation des modes de production énergétique. Une telle « futurologie écologique » enrichit l'avenir au lieu de le déprécier dans la culpabilité du retentissement du présent sur l'avenir. Cet enrichissement s'exprime pour Simondon à travers « le plan d'organisation d'une société post-industrielle, dont les unités seraient le plus possible autarciques et auto-gérées⁸⁰ » auquel il souscrit.

⁷⁶ En effet, Simondon n'affirme en aucune façon que la machine *est* un être vivant, il se garde bien de tomber dans l'« assimilation abusive » du vivant au technique qu'il dénonce dans la cybernétique à travers son fétichisme de l'automate. Selon Simondon, on peut dire « *seulement que les objets techniques tendent vers la concrétisation, tandis que les objets naturels tel que les êtres vivant sont concrets dès le début.* Il ne faut pas confondre la tendance à la concrétisation avec le statut d'existence entièrement concrète. Tout objet technique possède en quelque mesure des aspects d'abstraction résiduelle ; *on ne doit pas opérer le passage à la limite et parler des objets techniques comme s'ils étaient des objets naturels.* » MEOT, p. 49. Je souligne.

⁷⁷ Gilbert Simondon, « Trois perspectives pour une réflexion l'éthique et la technique » (1983), in *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014.

⁷⁸ Trois perspectives..., *op. cit.*, p. 339.

⁷⁹ Trois perspectives..., p. 341.

⁸⁰ Trois perspectives..., p. 345. Simondon aborde une nouvelle fois l'écologie (comme « mouvement physiocratique contemporain ») et affirme son « accord sur cette nécessité d'adapter l'objet technique à la nature. » Voir Gilbert Simondon, « Sauver l'objet technique », in *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014, p. 452.

Il n'est donc pas question pour Simondon de défendre la société industrielle à travers la mécanologie contre l'écologie mais bien de montrer que la technique doit s'émanciper des contraintes industrielles, en leur sens économique, pour continuer à se naturaliser en synergie positive avec la nature ; ce qui ne peut avoir lieu qu'en approfondissant son fonctionnement par la science en vue d'une « récupération » complète (élimination des déchets, recyclage). C'est pourquoi, dans cet ultime texte comme auparavant dans sa critique du rendement et de la publicité (dans ILFI et MEOT), Simondon fustige le *principe d'obsolescence* qui condamne au rebut ce qui est passé de mode et selon lequel l'industrie va même jusqu'à créer des dysfonctionnements programmés pour rendre incontournable le remplacement d'une machine (devenue impossible à réparer à cause des dispositifs de fermeture volontaires). Autrement dit, il n'y a pas de plus grande méprise de la réalité technique et donc de plus grande insulte portée aux efforts humains et au milieu naturel que la programmation consciente et intéressée de l'obsolescence⁸¹ pour servir les intérêts du consumérisme.

3.2. Mésologie technologique : vers une sagesse complète

À l'issue de cette étude, l'idée d'une « mésologie technologique » n'apparaît pas sans fondement. Cette idée peut prendre appui sur la dimension technique de l'écoumène, en tant qu'elle est ontologiquement constitutive de l'être de l'humain, en relation avec la dimension symbolique et écologique. En adoptant le point de vue de la médiance, il serait en effet absurde de nier la dimension technique de l'écoumène et contradictoire avec sa méthode trajective de la négliger au profit du symbolique considéré comme seule dimension réellement humaine (Partie 1). Cependant, la prise de conscience complète de la nature et du rôle de la technique devrait passer par l'analyse de la « médiance » propre à la technique, sans quoi elle serait manquée en sa nature propre. Cela impose d'une part une critique radicale de l'utilitarisme et du paradigme du travail, et d'autre part un approfondissement de la complexité des chaînes trajectives pour tous les objets techniques, et en particulier pour la machine qui structure désormais notre relation au monde et maille toute la planète.

L'apport de la philosophie de la technique de Simondon est à cet égard décisif, aussi bien par l'ontologie génétique et l'épistémologie relationnelle sur laquelle elle est fondée – en congruence profonde avec les principes de la mésologie – que par la mécanologie qu'elle propose, laquelle replace la machine dans le processus de concrétisation et dans le système qu'elle forme avec le milieu associé, mixte du milieu technique et du milieu naturel (Partie 2). En incorporant ainsi la mécanologie simondonienne, qui est en quelque sorte une « technologie mésologique », la mésologie intégrerait donc la technique *jusqu'au bout*, sans exclure certains objets techniques ni dépendre du réductionnisme techniciste et économiste pour en comprendre les conditions, le fonctionnement et les effets. La connaissance de la relation de la technique au milieu naturel et au milieu humain, et la connaissance de la technique en tant que milieu, expliciterait ainsi les zones encore obscures du « tissu écouménal », à savoir le fonctionnement technique comme opération au sein d'un système d'individuation qui se structure à travers la concrétisation. Et si cette incorporation de la mécanologie simondonienne n'est pas sans produire des difficultés à la mésologie berquienne dans sa construction actuelle, ces difficultés demeurent surtout locales et ne constituent pas un obstacle incontournable à leur compatibilité théorique.

⁸¹ Sur la question de l'obsolescence, on peut aussi renvoyer à la deuxième partie de « Psychosociologie de la technicité » (in *Sur la technique*, p. 53-73) où il est question de l'obsolescence à travers la théorie de la « surhistoricité » de l'objet technique et de l'opposition entre « machine fermée » et « machine ouverte ». La machine ouverte est la machine non soumise à l'obsolescence puisqu'elle est accessible dans son fonctionnement, disponible à l'entretien et à la réparation, capable dans sa structure d'être perfectionnée et prolongée dans son existence le plus longtemps possible.

De surcroît, l'importance d'élaborer une mésologie technologique paraît d'autant plus justifiée par l'époque dans laquelle nous vivons. Contrairement à l'idée commune, l'époque actuelle n'est pas celle de la « postmodernité » mais celle de l'« hypermodernité » (pour parler à la manière de Stiegler⁸²), dans la mesure où les caractéristiques de la modernité sont en effet devenues *hyperboliques* à mesure que cette « conception du monde » s'est étendue à toute la planète sous la forme d'ensembles industriels réticulaires, entraînant des chaînes anaboliques dont les effets remettent aujourd'hui en question non seulement le modèle économique de développement capitaliste, mais la survie même de l'humanité sur Terre. La mésologie, en tant que critique fondamentale de la modernité, doit devenir en ce sens une « métacritique » ou une « hypercritique », c'est-à-dire une critique des fondements de la critique de la modernité. Cette « hypercritique » est à la fois une mise en crise des modèles critiques antérieurs quant à leur héritage implicite de la modernité qu'il prétendent dépasser et une recherche des conditions non modernes – et non post-modernes – de la critique (si la « critique » a effectivement un sens en dehors de la « modernité » prise au sens de Diderot, de Kant, de Marx, d'Adorno, d'Habermas, etc.).

Issue d'une mésologie technologique, une telle « hypercritique » pourrait répondre aux enjeux fondamentaux qui se sont cristallisés dans la théorie récente de l'« Anthropocène » et qui ne sont pas sans reproduire les alternatives modernes entre scientificité et idéologie, entre humanisme et naturalisme, entre humanisme et technicisme⁸³. Mais cette « hypercritique », aussi décisive soit-elle pour notre époque, doit aussi préparer une *éthique* qui puisse répondre de cette situation et de l'avenir en redéfinissant notre manière d'être humains sur la Terre⁸⁴.

Selon le point de vue de la médiance, une telle éthique va en quelque sorte de soi puisqu'il y va de notre être que d'avoir souci de l'écoumène, ce qui nécessite le respect sans crainte et le soin sans domination accordés au milieu naturel comme au milieu humain. C'est pourquoi l'éthique mésologique est nécessairement *relationnelle*, ne pouvant privilégier aucune dimension de l'écoumène. Elle ne peut donc pas être une éthique *substantialiste*, car une telle éthique exige de se fonder sur un être d'exception et vise l'immutabilité comme cela a lieu dans sa version anthropocentrique avec les figures du sage, du héros et du saint qui servent d'exemple sans pouvoir s'incarner universellement dans chaque individu ; ou dans sa version misanthropique avec l'entité absolue qu'est la Terre prise comme un Tout, qu'il soit un super-organisme isolé ou une déesse mythique comme Gaïa, l'un et l'autre n'offrant aucune prise à la perception ni à la connaissance en dehors d'une posture d'éminence divine. Réciproquement, l'éthique mésologique ne peut pas être non plus une éthique *pratique*, dans la mesure où l'éthique pratique s'oppose à l'éthique substantialiste pour proposer des normes d'action qui font implicitement référence aux valeurs substantialistes en focalisant sa finalité sur la conservation de la possibilité de l'action efficace ; ce type pratique représente le risque de favoriser l'intérêt d'un groupe dominant ayant le pouvoir de produire et de faire respecter les normes selon une seule conception culturelle de la nature (quand bien même serait-elle un résultat rationnel) et de nier ainsi la diversité des mondes humains.

Éthique substantialiste et éthique pratique sont en fait les deux faces d'une même médaille, elles ont besoin l'une de l'autre pour se justifier comme le sage a besoin du fou pour affirmer son exemplarité. Éthique substantialiste et éthique pratique sont les termes extrêmes de l'éthique mésologique qui ne peut donc pas en être la synthèse parce qu'elle se situe *entre*

⁸² Voir Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004.

⁸³ À ce sujet, voir l'excellente mise au point de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz qui exposent dans leur ouvrage les présupposés philosophiques de la notion d'« Anthropocène » et rappellent que la « prise de conscience » tardive du risque écologique (les années 1970) est un mythe relativement à la longue histoire de la critique moderne du développement industriel et de ses conséquences sur la vie terrestre. Voir Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

⁸⁴ Augustin Berque, *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996.

elles et ne participe donc ni de l'une ni de l'autre. Au lieu de chercher une cohérence à partir d'une opposition, il s'agit de *penser par le milieu*, en comprenant que la valeur n'est pas le Bien dont les normes sont les copies variables, mais, comme le dit Simondon : « la valeur est la relativité du système des normes, connue et définie dans le système même des normes⁸⁵. » Cela ne signifie en aucune manière que les valeurs ont disparu ou qu'en matière d'éthique le relativisme règne, bien au contraire, la relativité du système des normes propre à la relation humaine au monde est l'intégration du *pouvoir de normativité* des cultures et au-delà du vivant lui-même (comme le disait Canguilhem). L'éthique mésologique est par conséquent la recherche d'une « corrélation significative entre normes et valeurs » selon la normativité des relations de l'être humain au monde. Cette normativité n'est ni un universel donné selon des principes ni un universel déduit des actions positives communes, mais la résolution du problème de la vie humaine comme exigence de compatibilité entre les trois dimensions de l'écoumène. C'est cette compatibilité qui produit les valeurs et elle s'opère à travers ce que Simondon appelle « la transductivité du devenir », selon laquelle un acte a du « mouvement pour aller plus loin » et peut s'intégrer à un « réseaux d'actes » de même nature afin de le faire rayonner dans l'espace et le temps sous forme de culture réellement participable et significative. Avec Berque, on peut dire par analogie qu'elle s'opère à travers les significations que produisent les trajections successives formant la médiance humaine.

Mais l'éthique mésologique, même comprise au-delà des alternatives classiques et contemporaines, ne pourrait se passer d'une éthique des techniques. Il en va de sa capacité à répondre de la trajectivité actuelle de la médiance humaine. Pour être constructive, cette éthique des techniques doit partir du principe que la technique est irréductible à la fonction négative d'instrument de domination destructrice capable de générer un biocide (prédation, conquête territoriale et pollution) voire un géocide (guerre atomique mondiale), comme elle est irréductible à la fonction positive de préservation des espaces naturels non anthropisés et de restauration d'un état antérieur des biotopes et de la biodiversité ; certes, ces deux fonctions sont assumées par la technique, en tant qu'elle est toujours un *pharmakon* (indissociablement poison et remède), mais ces deux fonctions réciproques et réversibles ne disent pas tout sur la relation de la technique au milieu, elles en dissimule même la véritable nature. Quant à l'éthique du risque, si elle prend en compte la technique et son impact planétaire dans sa version salvatrice (précaution) ou menaçante (catastrophe), c'est uniquement pour la faire subtilement disparaître dans l'alternative pseudo-religieuse entre l'ascèse et le sacrifice, ce qui nous replonge dans l'alternative entre humanisme et technicisme, et donc, *in fine*, dans le substantialisme.

Ni substantialiste comme l'éthique des vertus ni pragmatique comme la déontologie, une éthique réellement mésologique, c'est-à-dire sans forclusion de la technique, ouvrirait ainsi la voie à une sagesse complète où le respect de la Terre se situerait au-delà de l'utilitarisme et de la morale de la culpabilité. Il en va de notre pouvoir de dire pour longtemps avec Berque : « *Natura natura semper !* »

L'Abresle et Lille, Février et Août 2016.

⁸⁵ ILFI, p. 333.