

I) L'homme et la technique

A) De la vulnérabilité naturelle à la nature technique de l'homme

1) Approche mythologique

Nous avons pour commencer montré ce qui, dans la nature de l'homme, le qualifiait comme être *culturel*, en tant « qu'animal technique » ; l'homme est en effet **cet être paradoxal qui, par nature, transforme la nature et qui, en la transformant, se transforme lui-même**. Pour justifier cette thèse, nous sommes repartis de l'image de l'homme telle qu'elle se reflète dans les récits mythiques et les écritures religieuses.

Que nous enseigne en effet la mythologie grecque concernant la nature de l'homme ? Si l'on suit le mythe d'Épiméthée et de Prométhée, telle que nous le restitue Platon dans son dialogue *Protagoras*¹, l'homme est donc, avant l'intervention de Prométhée, un être totalement dépourvu des qualités qui lui permettraient de survivre ; l'homme à l'état naturel est un être nu, vulnérable. Il faut donc l'intervention de Prométhée pour qu'il échappe à cette détresse naturelle ; or ce qu'apporte Prométhée, c'est l'art, c'est-à-dire l'intelligence technique, l'artisanat, ainsi que son symbole et support matériel : le feu (le feu est notamment ce qui permet de transformer les éléments naturels pour en faire des aliments comestibles par l'homme, et ce qui permet de travailler les matériaux). **L'homme ne peut donc survivre que s'il pallie sa faiblesse naturelle par sa capacité technique de transformation de la nature**. L'entrée dans la sphère de la culture est donc une *nécessité* pour l'homme : c'est son dénuement naturel qui le contraint à recourir aux puissances de l'artifice. Et inversement, c'est grâce à la technique que l'homme peut renverser le rapport de domination qu'il entretient avec la nature, pour en devenir, comme le voudra Descartes, « comme maître et possesseur ».

2) L'homme : *homo sapiens* ou *homo faber* ?

L'homme est par nature un animal technique, et plus particulièrement un animal qui produit ces "objets-à-transformer-la-nature" que sont les outils. Pour Bergson, c'est bien à cette nature "d'homme-qui-fabrique" avec des outils, c'est-à-dire à l'*homo faber*, que nous renvoie l'étude objective de ce qui caractérise, depuis l'origine jusqu'à nos jours, l'être humain.

¹ : "C'était au temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas encore. Quand vint le moment marqué par le destin pour la naissance de celles-ci, voici que les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre avec un mélange de terre et de feu et de toutes les substances qui se peuvent combiner avec le feu et la terre. Au moment de les produire à la lumière, les dieux ordonnèrent à Prométhée et à Épiméthée de distribuer convenablement entre elles toutes les qualités dont elles avaient été pourvues. Épiméthée demanda à Prométhée de lui laisser le soin de faire lui-même la distribution. [...]

Or Épiméthée, dont la sagesse était imparfaite, avait déjà dépensé, sans y prendre garde, toutes les facultés en faveur des animaux, et il lui restait encore à pourvoir l'espèce humaine pour laquelle il ne savait que faire. Dans cet embarras survient Prométhée pour inspecter le travail. Celui-ci voit toutes les autres races harmonieusement équipées, et l'homme nu, sans armes, sans chaussures sans couverture. [...]

Prométhée, devant cette difficulté, ne sachant quel moyen de salut trouver pour l'homme, se décide à dérober l'habileté artiste d'Héphaïstos et d'Athéna, et en même temps le feu, - car, sans feu, il était impossible que cette habileté fût acquise par personne ou rendit aucun service, - puis, cela fait, il en fit présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme fut mis en possession des arts utiles à la vie."

Platon, *Protagoras*, 320c-321d.

Que nous dit Bergson ? Il prend appui sur le débat qui a eu lieu lors de la découverte des outils en silex dans les alluvions de la Somme. Bergson n'entre absolument pas dans le débat : il se borne à mettre en lumière le présupposé implicite sur lequel s'accordent les belligérants. Les deux partis s'accordent en effet à reconnaître que, s'il s'agit bien d'*outils*, alors cela implique la présence de l'homme. En d'autres termes, il y a unanimité concernant l'implication : outils → homme. La question était donc de savoir s'il s'agissait bien... d'outils. Et il est intéressant de noter que, pour que la démonstration soit complète, il fallait donc trouver des ossements humains ; car à leur tour, ces ossements démontreraient que les pierres taillées étaient bien des outils. Il y a donc bien, dans l'esprit des protagonistes, accord sur une double implication : outils → homme, homme → outils.²

S'il y a outils, il y a homme ; s'il y a homme, il y a outils. En bonne logique, cela s'appelle une définition : si l'homme est le seul être qui produit des outils, mais que tout homme produit des outils, on peut considérer que **le fait de produire des outils définit l'homme**.

³Bergson peut donc très légitimement prendre appui sur ce débat pour mettre en lumière la définition implicite de l'homme comme "homo faber".

Bergson remarque dans la suite du texte que cette caractérisation est aussi valide aujourd'hui qu'elle l'était à l'aube de l'humanité, et qu'elle vaut également en ce qui concerne les rapports sociaux. Pour Bergson, notre vie sociale "gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels" ; ce n'est donc pas seulement le rapport de l'homme à *la nature* qui repose sur la production et l'utilisation d'objets techniques : c'est bien le rapport de l'homme à *l'homme*. En ce qui concerne la production, on peut invoquer le fait que la division sociale du travail (mode d'organisation fondé sur la spécialisation des producteurs et l'échange des productions) est l'un des principes structurants les plus fondamentaux pour les sociétés humaines. Même dans les sociétés primitives, comme celle des indiens Guayaki, la répartition des hommes et des femmes au sein de la société s'articule à un type de production (chasse / cueillette), symbolisé par un type d'outil (arc / panier). Et en ce qui concerne la consommation, il n'y a pas besoin de réfléchir profondément pour voir le rôle que joue aujourd'hui l'utilisation d'objets techniques (téléphonie, informatique, etc.) dans la communication inter-humaine...

Bref : la production et l'utilisation "d'instruments artificiels" permettant de transformer la nature constitue bien une dimension fondamentale des sociétés humaines (et par conséquent de l'homme lui-même). La manière dont l'homme appréhende son apparition et les grandes étapes de son évolution témoigne de ce qui constitue le critère fondamental par lequel

² : Pour la petite histoire, Boucher de Perthes, de son vrai nom Jacques de Boucher de Crèvecœur de Perthes, a tellement incité ses ouvriers à trouver des ossements humains près de nouveaux outils (l'incitation était également financière)... qu'ils ont fini par les trouver. Plus précisément, ils ont trouvé des dents, un demi-maxillaire inférieur, et deux haches. Il est normal qu'ils les aient trouvés, puisque ce sont eux qui les ont placés !

³ : On peut remarquer que la paléontologie nous propose une conception très "bergsonienne" de l'être humain. Si l'on jette un rapide coup d'oeil à ce qui permet aux paléontologues de dater l'apparition de l'homme sur terre, c'est-à-dire de différencier radicalement l'homme de l'animal, on s'aperçoit que la production d'outils joue un rôle décisif. Ce qui différencie en effet le "dernier" non-homme (l'australopithèque) du "premier" homme (l'*homo habilis*, il y a environ 2.5 millions d'années), c'est que l'**homo habilis produit des outils** (ce que ne fait pas l'australopithèque).

l'humanité se trouve identifiée : avant d'être un animal politique, un animal social, un animal qui rit, un animal qui parle, un animal qui fait de sa sexualité un jeu, *etc.*, l'homme est un *animal technique*, un être-qui-produit-des-outils : **un homo faber**.

Il subsiste néanmoins une ambiguïté dans le texte de Bergson, liée à sa conclusion. Bergson nous dit en effet : "*si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas Homo sapiens, mais Homo faber.*" L'homme serait donc un animal qui fabrique, notamment des outils, plus qu'un être qui connaît, qui pense. Pourtant, le texte ne cesse de mettre en rapport, même dans cette dernière phrase, capacité technique de l'homme et *intelligence* humaine. Ce qu'affirme donc Bergson, ce n'est donc pas que l'homme est un animal technique avant d'être un animal intelligent, mais que *l'intelligence de l'homme est d'abord une intelligence technique* (une intelligence-pour-produire), avant d'être une intelligence scientifique (intelligence-pour-savoir). L'homme serait, par nature, davantage ingénieur que penseur, davantage technicien que savant — ou philosophe.

B) Le travail et le déploiement de la nature de l'homme

- 1) L'homme est prédisposé par la nature à développer ses capacités naturelles par le travail.

Nous avons pris appui sur l'analyse d'un texte bien connu de Kant, tirée de *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Pour Kant, l'homme est animé de deux tendances opposées. Une tendance "sociable", qui le pousse à entrer en société avec d'autres individus. En quoi l'homme est-il "sociable" ? Non parce qu'il aime les autres hommes, parce qu'il leur est sympathique, *etc.* Mais parce que, lorsqu'il s'associe avec eux, il devient plus puissant grâce au développement de ses capacités. Attention : l'association permet bien à chacun de développer ses facultés, mais ce n'est pas *pour cette raison* que l'homme entre en société. Ce qu'il vise, c'est d'être "mehr als Mensch", c'est-à-dire d'abord accroître sa puissance. Cette remarque est importante, car le texte repose précisément sur l'idée selon laquelle **l'homme ne cherche pas spontanément à développer ses facultés naturelles**. Comme le dit explicitement Kant dans ce texte : l'homme est naturellement *paresseux*, fainéant.

En quoi l'homme est-il en revanche "insociable" ? Là encore, si l'homme est insociable, ce n'est pas parce qu'il "n'aime pas" les autres hommes. C'est d'abord et avant tout parce qu'il veut "faire ce qu'il veut", c'est-à-dire n'obéir à personne d'autre que lui-même, ne se soumettre qu'à ses propres règles. Or toute vie en collectivité impose des contraintes, dont la première vient du fait que les autres, eux aussi, veulent faire ce qu'ils veulent (et qui n'est pas forcément ce que je veux, moi). L'homme est naturellement égoïste : il veut s'accaparer les biens qu'il trouve, il veut soumettre son environnement à sa volonté. Dans la mesure où les autres individus sont animés du même désir, la coexistence des individus implique donc une forme d'antagonisme, de **rivalité**. Chacun tente d'imposer sa volonté aux autres, qui lui résistent, et chacun résiste aux tentatives identiques des autres.

On pourrait alors être tenté de se dire que la nature est mal faite du moins en ce qu'elle concerne l'homme : il ne peut, par nature, se passer des autres, mais son rapport à eux est

nécessairement conflictuel. Mais justement, nous dit Kant : c'est bien ce qui montre que la nature... est bien faite !

Car l'homme, comme le rappelle Kant, est naturellement paresseux. Ce qui signifie qu'il n'est pas naturellement poussé à travailler, à exploiter et développer ses facultés ; l'homme, s'il n'y était pas contraint par quelque force, intérieure ou extérieure, resterait dans sa "barbarie primitive", dans un état de non-développement radical de ses capacités. Qu'est-ce qui le pousse, dès lors, à exploiter ses facultés ? Pour Kant, la réponse est simple : c'est justement la situation de concurrence, de rivalité dans laquelle il se trouve face aux autres individus. Le seul moyen, pour l'homme de parvenir à satisfaire sa tendance "sociable" (en entrant en société) tout en donnant satisfaction à sa tendance "insociable" (la volonté de faire tout ce qu'il veut, de s'approprier tous les biens, *etc.*), c'est... de s'imposer. Or ce n'est pas en restant à ne rien faire que l'on échappe à la domination des autres et que l'on parvient à les dominer ; **pour s'imposer au sein du corps social, l'homme doit accepter le jeu de la compétition, de la concurrence, de la rivalité : il doit donner "le meilleur de lui-même" en exploitant à fond ses capacités pour parvenir à se hisser au-dessus des autres.**

La nature est donc bien faite, puisqu'elle nous a animés de deux tendances contraires dont la tension nous pousse à développer nos facultés. L'égoïsme, la cupidité, le désir de domination ne sont certes pas "sympathiques" par eux-mêmes ; mais ce sont les moteurs du développement individuel de l'homme. Kant utilise une image très parlante : celle de l'arbre des forêts. L'arbre qui pousse tout seul dans sa plaine pousse généralement bas et tordu, par opposition à l'arbre des forêts qui, lui, pousse haut et droit. Pourquoi l'arbre des forêts est-il plus haut et plus droit que l'arbre de la plaine ? Tout simplement parce que sa coexistence avec d'autres arbres le place en situation de concurrence pour la lumière : pour accéder à la lumière, il doit se hisser au-dessus des autres : et c'est cette rivalité qui le conduit à pousser haut et droit. Il en va de même pour les hommes : c'est parce que les hommes sont en situation de rivalité pour l'accès à des places dominantes (des "places au soleil") qu'ils surmontent leur paresse naturelle et exploitent leurs capacités.

On retrouve donc ici le caractère paradoxal qui relie l'homme au travail ; l'homme n'est pas naturellement enclin à travailler, à exploiter pleinement ses capacités : il est naturellement paresseux. mais c'est néanmoins sa nature qui le pousse à travailler, puisque cette nature paradoxale (à la fois sociable et insociable) le conduit à entrer dans le jeu de la compétition sociale. Ce paradoxe est lié dans ce texte à un autre paradoxe : c'est que ce qu'il y a de meilleur en l'homme ne doit son développement qu'à ce qu'il y a de pire en lui.

Car ce n'est pas seulement le développement *de l'individu* qui découle de la rivalité ; c'est par là même le développement *des sociétés humaines*. A travers le développement de l'individu, c'est l'humanité en général qui évolue et qui progresse. En développant ses capacités, l'homme développe notamment sa raison et sa sensibilité ; et en développant sa raison et sa sensibilité, il développe à la fois son intelligence scientifique et technique, mais aussi sa créativité artistique ; plus encore, si les rapports sociaux entraînent le développement de la rationalité, **cette rationalité peu à son tour s'attache à rationaliser, à rendre plus rationnels et raisonnables les rapports humains**. Kant est un penseur des Lumières, et pour un penseur des Lumières « la raison » forme un tout dont le progrès ne peut être que global. En développant ses rationalités techniques, scientifiques, stratégiques, l'homme développe sa raison ; et une raison qui se développe ne peut qu'aboutir à un homme plus « raisonnable », un homme plus libre (qui apprend à n'obéir qu'à sa raison), un homme plus juste (qui soumet

les rapports sociaux à des règles rationnelles), un homme plus moral (qui obéit à cette « loi de la raison » qu'est la « loi morale ».

Bref : par le développement de ses capacités induit par la rivalité sociale, l'homme développe peu à peu la science, la technique, l'art, et les institutions politiques comme le droit, l'Etat, etc. : **il se "civilise"**. Tel est donc le second paradoxe : le moteur qui nous pousse de la "barbarie primitive" à la "culture", ce qui conduit l'homme à devenir toujours plus civilisé, ce sont des tendances qui, en elles-mêmes, semblent s'opposer à toute idée de "civilité" : l'égoïsme, la cupidité, l'instinct de domination.

On peut mettre en lumière certaines analogies entre ce raisonnement kantien et celui d'un des pères fondateurs de la théorie économique moderne, d'ailleurs contemporain de Kant, Adam Smith.

Pour Adam Smith, c'est bien la recherche par chacun de son intérêt personnel (ce que les économistes appelleront ensuite : la maximisation de son utilité sous contrainte) qui est le moteur des échanges économiques. La logique de l'échange social économique, ce n'est ni la charité, ni la générosité : c'est l'égoïsme. Pour reprendre un exemple d'Adam Smith, lorsque je vais voir mon boulanger, ce que je vise avant tout, c'est mon intérêt, c'est-à-dire le fait d'obtenir le meilleur pain au meilleur prix. Et lui voit, lui aussi, son intérêt de commerçant.

Mais il y a plus. Qu'est-ce qui fait que le boulanger va "donner le meilleur de lui-même" ? C'est qu'il est en situation de concurrence avec les autres boulangers. Si un autre boulanger vend un pain de meilleur rapport qualité-prix, mon boulanger sait que je risque fort de cesser de me rendre chez lui. Par conséquent, le jeu entre mon égoïsme et son égoïsme le pousse à vendre le meilleur pain possible au meilleur prix possible. La concurrence entre les boulangers **pousse donc les boulangers à donner le meilleur d'eux-mêmes**, ce qui est une bonne chose pour moi, et pour le secteur boulangerie en général.

Mais plus encore : que va-t-il se passer du fait de la concurrence entre les boulangers ? Le jeu de la concurrence va conduire tout naturellement, et sans que personne ne le recherche explicitement, au fait que les meilleurs boulangers, les plus compétents (les plus doués et les plus travailleurs), vont prospérer. Alors que les moins compétents (les moins doués et les moins travailleurs) vont faire faillite. En d'autres termes, le jeu de la concurrence va faire en sorte que le secteur "boulangerie" ne soit occupé que par les professionnels les plus compétents, les autres étant réorientés vers des secteurs dans lesquels ils seront plus "compétitifs". Bref, **le jeu de la concurrence nous rapproche naturellement de la "justice" au sens que Platon donnait à ce terme** : pour Platon, une Cité juste est celle dans laquelle chacun occupe la place qui lui convient-revient, le poste social qui correspond à sa nature, à sa compétence, à son domaine d'excellence, ce que les Grecs appellent : son "arête".

On voit ainsi comment la logique de l'échange économique, telle qu'elle se construit avec Adam Smith, radicalise dans le champ économique les idées de Kant : l'égoïsme des individus et la concurrence entre individus sont les moteurs du développement économique et social des sociétés humaines. L'égoïsme n'a donc rien d'un "problème" social : c'est une solution. Et un autre économiste, Mandeville, ira plus loin qu'Adam Smith dans cette valorisation des tendances "peu sympathiques par elles-mêmes" de l'être humain. Selon la thèse indiquée par Mandeville dans sa "fable des abeilles", ce n'est pas seulement l'égoïsme humain qui conduit à l'instauration des sociétés les plus développées, les plus civilisées : ce

sont bien toutes les tendances détestables de l'être humain : sa méchanceté, sa rapacité, sa violence mêmes sont des atouts pour la société. Les vertus humaines peuvent être économiquement néfastes : mais les vices humains sont des moteurs du développement économique et social.

Attention : ces idées d'Adam Smith ne sont pas énoncées par Kant lui-même : elles appartiennent à un champ théorique qui lui succédera (Kant parle très, très peu d'économie). Mais on voit comment, de l'insociable sociabilité, on peut passer sans heurts aux thèses fondamentales du **libéralisme économique**. Il n'y a pas de conflit, dans la pensée d'Adam Smith, entre la recherche par chacun de son intérêt privé et le développement de l'intérêt général : **la recherche par chacun de son intérêt conduit à l'instauration d'une société dans laquelle l'intérêt général est maximisé** (il est dans l'intérêt général que les boulangeries soient occupées par les boulangers les plus compétents, qui offrent le meilleur rapport qualité-prix). Et dans la mesure où le jeu de l'égoïsme et de la concurrence mène spontanément au développement socio-économique optimal des sociétés humaines, **l'Etat n'a guère besoin d'intervenir dans la sphère des échanges économiques** (l'individu n'a pas besoin d'incitations fiscales pour laisser libre cours à son égoïsme naturel) ; ce à quoi il devra avant tout veiller, c'est à un **bon fonctionnement du mécanisme de la concurrence**. Par exemple, il devra veiller à ce que ne se forment pas de "monopoles", qui détruisent le jeu de la concurrence et donc nuisent à l'optimisation du marché (un monopoleur peut vendre un moins bon pain à un moins bon prix, puisque de toutes façons je suis obligé d'aller chez lui...) C'est en maintenant les individus dans une situation de concurrence perpétuelle qu'on les pousse à donner le meilleur d'eux-mêmes, etc. Tels sont bien les principes du libéralisme, voire du néolibéralisme (je n'entre pas ici dans le détail de cette distinction).

Encore une fois, il n'y aurait aucun sens à dire de Kant qu'il est un penseur "néolibéral" ; le courant du libéralisme économique ne trouve chez lui que l'un de ses fondements théoriques, et l'on peut aussi bien mobiliser Kant pour *réfuter* certaines thèses du libéralisme ; on peut ainsi rappeler que, pour Kant, aucun impératif stratégique, "pragmatique" (efficacité économique, compétitivité, etc.) ne peut justifier l'adoption d'un comportement qui serait en désaccord avec la loi morale. Pour Kant, **l'efficacité économique ne peut jamais justifier une violation de la loi morale**. La nature égoïste des hommes est un moteur fondamental de l'accès à la culture ; mais justement, pour Kant, cet accès à la culture doit mener l'homme jusqu'à un stade de développement au sein duquel il sera capable de maîtriser ses instincts égoïstes par la raison. L'égoïsme pousse l'homme à développer sa raison ; mais le développement de la raison doit pousser l'homme à maîtriser son égoïsme. L'homme "rationnel" vers lequel tend l'histoire chez Kant n'est pas un "homo oeconomicus", un agent rationnel qui cherche à maximiser son intérêt. C'est un homme "raisonnable", qui sait soumettre ses inclinations instinctives à sa raison ; c'est-à-dire avant tout : à la morale.

2) Le statut des facultés naturelles dans le travail humain

Bien. L'intelligence humaine serait donc, fondamentalement, une intelligence technique. Il nous reste à montrer la réciproque : en quoi la transformation de la nature par l'homme est-elle, par elle-même, transformation intelligente ? Qu'est-ce qui fait du travail humain un travail "intelligent", fondé sur la raison et la conscience ?

Pour le montrer, nous avons pris appui sur un texte de Marx. Marx commence par donner une définition du travail *en général* ; le *travail* est :

- a) une activité de transformation de la nature,
- b) qui repose sur un *effort*, c'est-à-dire sur une dépense d'énergie,
- c) qui vise l'assimilation de la nature, c'est-à-dire sa mise en forme de manière *utile* à l'homme.

Un **effort de transformation de la nature conformément à une fin utile** : telle est donc la nature originaire du *travail* pour Marx. Il ne s'agit encore que du travail *manuel*, puisque c'est bien la matière qu'il s'agit de transformer en utilisant les forces corporelles.

Mais précisément : Marx remarque que, **en transformant la nature par son travail, l'homme se transforme également lui-même**. Le travail n'est donc pas seulement un rapport de l'homme à la nature, mais aussi un rapport de l'homme à lui-même. En transformant la nature, c'est *sa* nature que l'homme transforme. Encore faut-il s'entendre sur ce que Marx entend ici par "transformer sa nature" : s'agit-il d'une mutation ? d'une métamorphose ? Non : la suite du texte nous indique qu'il s'agit en réalité d'une *réalisation* de sa nature, au sens qu'Aristote aurait donné à ce terme. Rappelons que, pour Aristote, la "nature" d'une chose, c'est ce qu'elle est lorsqu'elle a atteint sa pleine maturité, lorsqu'elle a développé toutes les potentialités contenues dans son essence (ainsi, la nature de la société humaine, c'est la Cité). On pourrait donc dire ici qu'en travaillant, l'homme réalise, accomplit sa nature, puisque, pour Marx, le travail "développe les facultés qui y sommeillent".

C'est donc par le travail que l'homme réalise, actualise les facultés qui sommeillent initialement en lui. **C'est en transformant la nature par son travail que l'homme réalise la sienne.**

Mais, comme le remarque Marx, ce constat ne suffit pas à caractériser le travail *humain* ; après tout, l'abeille et le castor aussi développent leurs facultés naturelles en transformant leur environnement. Si l'on cherche la spécificité du travail humain, il faut montrer en quoi ce travail implique les capacités spécifiquement humaines.

C'est ce que nous enseigne la suite du texte, qui cherche à mettre en lumière le caractère spécifique du travail *humain*. Pour Marx, ce n'est pas la qualité de l'oeuvre produite qui permet de différencier l'oeuvre humaine du produit de l'activité animale⁴, mais son *mode* de production, qui repose sur un double travail de *conception* et de *confection*. Ce que dit Marx, c'est que, dans le travail humain, **le concept de l'objet préexiste à sa réalisation**. Pour renverser la formule que Sartre appliquera à l'homme (et que lui-même conçoit comme un renversement de ce qui vaut pour tout objet créé par l'homme) : dans les produits du travail humain "l'essence précède l'existence" ; ou encore, comme le dira Alain, l'idée précède et régle la réalisation de la chose.

⁴ : Pour ne reprendre que l'exemple de l'araignée, l'homme est (encore aujourd'hui) incapable de produire un fil dont les propriétés seraient comparables à celui que produisent les araignées pour tisser leur toile. Ce fil est à la fois souple, extensible, et d'une résistance inégalable, puisqu'il est 5 fois plus résistant que l'acier ! Par ailleurs, il est produit par l'araignée sous forme liquide, ce qui le rend modulable en fonction de l'usage visé. Les possibilités d'utilisation d'un matériau de ce genre sont infinies... et c'est ce qui a d'ailleurs conduit les canadiens à envisager de le produire sous forme industrielle. Non pas en construisant des "usines à araignées" (elles sont trop peu sociables), mais en modifiant génétiquement des chèvres pour qu'elles produisent la protéine magique dans leur lait. Ainsi sont nées, au Canada, les chèvres-araignées : un animal transgénique sympathique !

C'est donc bien la **conscience** de l'homme qui se trouve impliquée dans le travail humain et qui le différencie de toutes les activités de production animales. L'idée, le concept de l'objet se trouve élaboré (conception) dans l'espace de la conscience avant d'être produit (confection) ; plus encore, c'est cette "image mentale", ce concept qui sert de modèle, de référence à la production : la fabrication concrète ne fait que dérouler dans la réalité un processus de construction qui se trouve déjà constitué dans la conscience.

Mais ce n'est pas seulement la conscience qui se trouve alors impliquée. Outre le rôle évident de la **raison**, qui permet ici de produire un concept efficace et d'en calculer logiquement les étapes de réalisation, c'est bien l'articulation **conscience-volonté** qui se trouve mise en jeu. Car pour produire l'objet dont il a formé le concept, l'homme doit projeter ce concept comme objet à réaliser, comme tâche à accomplir, comme but à atteindre. Il doit donc se projeter lui-même dans l'avenir, poser un objectif à atteindre et se soumettre jusqu'à l'étape finale, aux exigences qu'imposent sa réalisation. L'effort sur lequel repose le travail n'est donc plus une simple dépense d'énergie musculaire, comme c'était le cas dans la forme initiale du travail. Le travail repose à présent sur un triple effort :

- a) l'effort du corps (tension des muscles, etc.)
- b) l'effort de la conscience (élaboration d'un concept et d'une méthode de production (raison) et *focalisation* de la conscience sur le but à atteindre et les étapes de sa réalisation ; cet effort de focalisation de la conscience s'appelle l'attention.)
- c) l'effort de la volonté (soumission aux exigences qu'impose la réalisation de l'objectif)

Ce sont donc bien les facultés proprement humaines qui se trouvent impliquées dans la nature du travail humain, et qui le différencient des activités animales ; **ce sont les facultés humaines qui se trouvent mises "au travail" dans le travail humain**. On comprend ainsi comment le travail peut jouer son rôle de "culturation" de l'homme, de réalisation de la nature humaine par le développement des facultés qui y sommeillent. Le travail de l'homme sur la nature est bien, aussi, un travail de l'homme sur lui-même, par lequel celui-ci développe ses facultés naturelles : rendre la nature conforme à nos fins, c'est nous rendre nous-mêmes adéquats à notre nature ; cultiver le monde, c'est se cultiver soi-même.

Transformer la nature, c'est accéder à la culture.⁵

[J'arrête ici la synthèse sur la partie « technique » ; pour la question « le travail rend-il libre » et pour l'analyse du texte de Heidegger, je vous renvoie aux deux corrigés que vous trouverez sur la page « culture »]

⁵ : c'est-à-dire d'abord, dirait Kant, à la liberté ; on voit en effet à travers la présentation de Marx qu'apprendre à travailler, c'est apprendre à soumettre ses actes à sa pensée, par l'intermédiaire de la volonté. Ce qui est tout simplement une définition de l'apprentissage de la liberté.