

S. AGUDELO

**Le concept d'action chez Arnal Gehlen :
biologie, technique et langage**

Notre recherche a pour but de reconnaître les concepts, les enjeux empiriques et le contexte d'émergence de l'anthropobiologie de Gehlen, pour comprendre la place qu'elle réserve à une philosophie de la technique et du langage. Arnold Gehlen (1904-1976) est connu pour avoir travaillé dans une théorie totale de l'homme dans laquelle l'« action » [Handlung] est considérée comme une « catégorie anthropologique fondamentale », à partir de laquelle il comprend toutes les prestations humaines. Cette théorie fait abstraction du dualisme et des prétentions de principe de la métaphysique en faveur d'un modèle biologique sur la base de certains principes rétroactifs de la dynamique organique et cognitive, dont ses prédécesseurs en Anthropologie Philosophique (AP) n'ont pas tiré toutes les conséquences. L'action est « anthropobiologique », dans la nouvelle allure que Gehlen donne à l'AP, parce qu'elle permet la survie par la direction du comportement, la prévision et la recherche plus ou moins consciente de buts et de transformations qui conviennent à l'homme, cet « être déficient » [Mängelwesen] à l'égard d'autres animaux. L'homme comme « être agissant » [handelndes Wesen] est le revers de cette conception, que Gehlen démontre progressivement et qui n'est pas simplement posée comme telle, réfractaire à toute discussion. En tant que réalisation, l'action a l'avantage d'être approchable de l'extérieur et, comme concept, elle est comparable d'un point de vue méthodologique et fonctionnel à l'instinct animal, sans s'y réduire. Elle peut aussi s'objectiver durablement dans la technique et le langage par l'usage répété, automatique ou conscient d'outils, machines et formules langagières, qui « déchargent » [Entlastung] biologiquement l'homme de la pression adaptative de son « entourage » [Umgebung] grâce aux effets qu'il produit sur les choses, sur soi et sur autrui, d'où il tire son « monde » [Welt] ou espace d'action cognitive, pratique et institutionnelle. Autrement dit, la technique et le langage sont en même temps la cause et l'effet du contournement de l'« instinct » [Instinkt] à proprement parler dans un contexte intersubjectif. À en croire Gehlen, il s'agit d'une découverte historique, d'un dispositif gagné a posteriori qui devient un a priori, une condition de la survie de l'espèce, de façon à ce qu'il constitue un « cercle fécond » impossible à réduire en quelques antithèses.

La décharge des stimuli extérieurs par le comportement technique et l'utilisation du langage est dépendante de et corrélative au « hiatus » que l'homme vit à l'intérieur de soi et qui se pose à la fois comme un écart et comme une médiation entre la perception et la réaction motrice, un hiatus qui porte la graine de la liberté. Bergson a été l'un des premiers à exposer d'une manière décisive l'opposition évolutive entre l'instinct et l'intelligence dans le règne animal, alors qu'il continuait cependant à soutenir l'existence, chez l'homme, d'un instinct du religieux chargé de contrebalancer,

depuis les profondeurs de la vie, les dangers de l'intelligence. Au-delà de ce contenu mystique discutable, il percevait déjà un mécanisme de compensation organique qui est tourné vers l'organisation de l'inorganique et qu'Herder avait saisi dans la comparaison des « sphères de vie » des animaux et de l'homme. Dans la réflexion du romantisme et de l'idéalisme allemand, le travail et le langage s'étaient imposés comme deux thématiques primordiales de la quête philosophique. Ils s'imposent objectivement comme des ersätze d'instincts et constituent le noyau du comportement intelligent de l'être humain dont Gehlen est un continuateur.

Avec Max Scheler, Gehlen fait de l'« ouverture au monde » [Weltoffenheit] un thème central de son approche et suit à rebours, et en échappant à une censure philosophique alors à la mode : à l'hypothèse de la mort de l'homme comme façon de refuser l'anthropologie. Ils suivent Nietzsche pour proposer une définition négative et provisoire de l'homme comme animal « non-fixé », mais ils ne s'accordent pourtant pas quant aux contenus permettant de le fixer, parce que pour Gehlen l'« Esprit » [Geist], que pose Scheler, n'est pas seulement dépourvu de force, il n'a pas de forme ni n'offre de direction d'action sûre. Gehlen se donne ainsi à la tâche de constituer un modèle psychophysologique neutre, que Scheler avait esquissé sans le réaliser, en l'appuyant sur la base d'un mécanisme « rétroactif » [Rückkoppelung] de traitement de l'information sensorielle. L'articulation des sens (du toucher, de la vue et de l'audition) et du mouvement dirigé en fonction de leurs propres résultats et d'un principe communicationnel entre leurs parties, se rapproche des travaux de la cybernétique, tout en dépassant sa base théorique fixée par les behavioristes sur une compréhension de l'information comme syntaxique. Chez Gehlen, le modèle rétroactif ne se veut pas absolu mais, à l'instar de l'idéalisme de Fichte, Schelling et Hegel, s'articule à une théorie de l'évolution et de la nécessité des institutions socio-historiques pour valider l'accès aux actes consommatoires qui garantissent la survie de l'espèce et rendent possible la liberté humaine. Dès ses premiers écrits, il articule l'« action transcendantale » de Fichte à la notion de reconnaissance mutuelle de Hegel et redécouvre dans le langage une raison sensibilisée. Son but est de forger une « anthropologie de la culture » et d'esquisser des fondements moraux aidant à comprendre et à résister à l'ébranlement techno-culturel de notre société.

Face à cette hétéronomie des sujets, l'anthropobiologie cherche à donner une base synthétique à la coopération inter-disciplinaire, en fonction des « mêmes lois », qui sont élucidées et « transposées » dans les travaux en plusieurs sciences. L'anthropobiologie se veut donc une « philosophie empirique » proposant une théorie de la science, de l'art et de la technique à partir d'une analyse vérifiable de la perception et de l'acquisition du langage. Cette systématique converge vers une théorie de l'imagination englobant la réalisation du monde, ce que Gehlen a pourtant partiellement abandonné en faveur d'une défense des institutions comme directrices de l'action et garantes de la coopération humaine. Dans ce domaine, il a usé de tournures assez

contestataires et a développé ses analyses sur les pulsions et les impulsions qui constituent la pierre angulaire d'une morale biologique aspirant à un ascétisme, parfois réactionnaire, qui a été la cible de sévères critiques. Pourtant, lui, « le penseur le plus conséquent d'un institutionnalisme tourné contre la rationalité critique », pouvait s'accorder sur plusieurs sujets avec ceux qui se présentaient comme ses adversaires philosophiques, allant jusqu'à influencer les démarches de ceux qui cherchaient plus expressément à le réfuter.

Depuis Kant, les problèmes d'éthique sont référés à la situation humaine originaire de la perte de l'instinct, qui est la traduction en code protestant du mythe biblique de la chute du paradis. Pour Gehlen, l'homme n'a pas d'instincts extra-spécifiques bien définis quant à leur expression. Il possède plutôt des « résidus d'instincts » ou des « impulsions » [Antrieb] qui ne sont pas bornées congénitalement, mais qui sont soumises à ses expériences sensorielles, motrices et langagières, qui en deviennent indissociables. Les intérêts, la vie intérieure et le comportement humain sont profondément influencés par l'énergie des impulsions chargées de l'expérience perceptive. Dans ses analyses sur l'interaction de l'homme avec les choses et avec autrui, menées en fonction de la circularité de la perception et des actes qui lui sont liés, Gehlen développe certains principes pragmatiques d'une extrême finesse et portée : la « décharge » (Entlastung) de l'effort psychique et physique (à la suite de Alsberg), la « disponibilité » d'expériences vécues et maîtrisées (apprentissage), l'« anticipation » des réponses favorables et le « plaisir » de l'accord trouvé entre faits et attentes. Ils s'insèrent dans des autres instances médiatrices associées à l'« inversion des pulsions », qui sont impliquées dans ses considérations sur l'« imagination », le « jeu », la « créativité » et la « vérité ».

À partir de là, il cherche à montrer la validité pour l'action les contenus qui vont de soi, qui ne nécessitent pas leur mise en question, dans la réalisation de la conscience technoscientifique, industrielle et capitaliste. Le projet des Lumières, dont la foi aveugle en la raison est une « croyance » toujours non sécularisée et irrationnelle, se trouve pourtant toujours présent dans la conscience actuelle que l'homme a de soi-même comme « maître et possesseur de la nature ». D'abord avancée par l'ancien testament (Genèse 1:26), c'est une croyance de facto qui semble imperméable à toute critique logique et que, sous l'auspice d'une intuition originaire, l'homme actualise dans la recherche d'un « salut », qui n'est plus à trouver dans l'au-delà, mais sur la terre, grâce à la production de davantage de moyens, qui lui épargnent des efforts pénibles pour assurer son existence dans le respect des cycles naturels dont dépend la satisfaction de ses besoins. En effet, il devrait non seulement produire ces richesses, mais éviter de les produire lui-même, de manière à empêcher son aliénation au travail et éliminer le clivage social qu'en résulte. Les progrès techniques ont permis une libération de plus en plus grande du travail porte en germe une autre libération progressive et parallèle, celle de la matière organique, attachée aux rythmes naturels,

dont l'homme dépendait auparavant pour accéder à l'énergie dans la production des biens et promouvoir l'usage des matières dont les propriétés lui conviennent, en les rendant maintenant atteignables par des processus de synthèse chimique et en les faisant fabriquer à la chaîne par des machines alimentées en énergie électrique d'origine nucléaire. La conscience moderne a préparé le terrain et est l'arrière-fond de ce « seuil culturel absolu » de substitution de l'inorganique à l'organique auquel nous faisons face. Ces transformations de la conscience et de l'action sont seulement comparables, au niveau de la phylogenèse, à la transition d'une vie de chasse et de cueillette vers une vie agraire.

Gehlen suit encore Scheler, chez qui il y a une différence d'essence et non de degrés, comme c'était le cas chez Darwin, entre l'homme et l'animal. Il pose l'animal comme « étalon de mesure », sans un garant divin ni naturel (« design intelligent », Homo sapiens), ce qui reviendrait au même fond ontologique. Si la comparaison n'offre aucune réponse déjà faite, mais nous oblige à repenser l'animal pour nous penser nous-mêmes, elle vient d'ores et déjà démontrer, ne serait-ce qu'indirectement, que la question de l'essence de l'homme ne trouve sa formulation, au-delà de son contenu sémantique proprement dit, qu'en fonction d'un autre qui lui sert de miroir (conscience de soi indirecte). L'anthropologie philosophique met au centre de son approche le caractère indirect de la transformation de l'homme, obligé de se comprendre et se réaliser par le biais d'un « Tiers » non-humain : la Nature, les Dieux, Dieu, l'animal-machine, l'animal, la machine.

Dans la mesure où ce tiers règle l'action humaine dans l'anticipation et la satisfaction de ses besoins, on peut l'associer à la pragmatique du langage et plus particulièrement aux effets performatifs des actes de parole. La psychologie sociale de Gehlen accomplit ainsi un effort important, même s'il était insuffisant, pour comprendre la fonction régulatrice qu'implique la socialisation comme action de « prendre le rôle de l'autre » dans l'échange communicationnel, en même temps qu'elle ouvre la voie, en considérant les actes humains du point de vue de leur « efficacité », à la compréhension des conséquences qu'exercent les « techniques qui réussissent [...] sur l'image que nous nous faisons du monde ».

Les concepts bâtis par l'anthropobiologie doivent trouver leur pertinence dans l'application à la société technoscientifique dans laquelle nous vivons. Ils ont d'emblée la tâche d'éviter le dualisme et de rendre pensable des identités-différences, des causes-effets dont l'unité n'est pas concevable par la logique classique et reste confinée à la poésie réfléchie, où Novalis annonçait dans une formule énigmatique que « l'intérieur est l'extérieur ». En effet, à partir des années 50, l'anthropobiologie commence à céder du terrain à une sociologie, à « une science des phases transitoires de la société industrielle ». Malgré ses excès normatifs, Gehlen n'a pas tort de signaler que la « neutralisation » des institutions gâche la possibilité de toute entente intersubjective et introduit la folie dans les échanges sociaux. Il vise à dénoncer ainsi le retour progressif de la

civilisation vers un chaos primitif, appréhendé comme conséquence de l'expérimentation exacerbée des modes de vie de plus en plus éloignés du sensible, vers l'émergence effrénée du subjectivisme et l'invasion d'un monde de la production et de la consommation. Ce sur quoi Habermas n'a cessé de revenir en recourant à la sociologie de l'action de T. Parsons pour élaborer une analyse marxiste conséquente de la thématique des crises du capitalisme : qu'il a diagnostiquée dans les années 1970 comme crises de légitimité, de motivation et de rationalité.

Or, Gehlen s'inspirait de W. James pour associer à la stabilité sociale une vie héroïque qui refuserait les richesses et le bonheur matériel. L'homme est appelé ainsi à vivre en ascète pour résister à son fond pléonexique. Sa place dans le monde serait fortifiée à l'ombre des institutions prospérant grâce à ses abdications, à la privation limite de ses actes consommatoires sous « l'idéal monastique de la pauvreté ». Ce qui ne va pas dans le sens d'un hédonisme que la morale de Gehlen critique et préconise en même temps, sans le rendre pour autant accessible. Gehlen a en partie raison de redouter une telle recherche de bonheur. L'industrialisation et l'informatisation de la société sous le régime de l'efficacité maximale n'ont pas, comme J. Ellul en a dressé le constat, contribué à l'épanouissement des ouvriers ni n'ont profité à leur organisation socio-politique. Le système politique se contente de se soumettre à la volonté de domination des consensus économiques, industriels et militaires, en capitulant ainsi par défaut de force et de volonté, non seulement devant ses fonctions régulatrices et sociales, mais aussi en renonçant à tout projet d'un monde plus juste et divers. Les nouvelles formes de production n'ont pas libéré l'homme du travail, mais ont inventé d'autres moyens de domination tout en réduisant le temps de travail : l'atomisation des travailleurs, le travail occasionnel, le chômage de masse et d'autres mécanismes d'exclusion-inclusion de la vie sociale se sont vues absorbées par les logiques de l'aliénation dans la consommation des biens et de signes. Ces effets paradoxaux n'empêchent pas que l'efficacité économique et la rentabilité maximale soient saluées et se répandent partout, comme l'ont fait toutes les techniques efficaces (le chopper, le biface, le feu, la roue, l'étrier, les armes à feu, les moteurs à combustion, etc.), qui sont autant d'outils permettant de faire vivre que de faire mourir.

Les travaux de Gehlen ont contribué à initier une pratique de réflexion philosophique qui n'a pas reçu toute l'attention qu'elle mérite en dehors de son pays d'origine. En France, lui et l'AP en général ont trouvé une maigre réception. Parmi les auteurs qui lui ont prêté une véritable attention on peut nommer M. Guérault, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, G. Merlio, J. Poulain, G. Raulet et O. Agard. À l'exception de quelques allusions, une philosophie de la technique n'a pas été au cœur de leur discussion. Nous n'avons pas la prétention de répondre à tous les défis que soulève l'anthropobiologie, ni de faire de prédictions ou chercher à systématiser l'ensemble de ses découvertes, mais nous nous sommes concentrés dans cette thèse sur les rapports individu-technique-langage que la théorie de Gehlen développe. Dans cette quête, nous nous référons aux

problèmes d'élaboration de soi par l'acte, l'objet et autrui, qu'une pragmatique permet de comprendre et dont le schéma est « transposable », avec un certain succès, aux phénomènes de régulation des systèmes organiques et inorganiques qui intéressent plusieurs sciences.

C'est ci, en effet, que la théorie de « la loi de vérité » du langage, soulevée par l'anthropologie des institutions de J. Poulain croise les travaux de Gehlen avec le pragmatisme et présente, à nos yeux, un intérêt majeur. D'après elle, pour pouvoir penser et transformer la réalité on doit la penser comme vraie en tant que réalité et en tant que transformable pour pouvoir tout simplement la penser. Gehlen a montré que la capacité à construire et à s'engager dans la réalité sous-entend un accord entre les sens, ce qui est perçu et la parole. La parole s'appuie sur le toucher et sur la vue, de telle manière que la réalité se construit à partir d'expériences sensorielles de manipulation, de transformation et d'utilisation du mouvement des choses qu'on fait et qu'on se voit faire. L'émission du son est couplée à sa perception, le stimulus est bouclé à sa propre action consommatoire et se gratifie lui-même dans la parole entendue. La parole est un acte qui entraîne sa propre satisfaction (sensorielle).

Cette autonomie relative du langage à l'égard du monde, implique pourtant qu'on juge nécessairement de la vérité de nos propositions qui ont trait à la réalité autant de l'observable, que de l'énonçable et le pensable, en accord avec les choses et l'énonciateur lui-même. La vérité n'est pas un simple acquiescement au monde extérieur, elle est en rapport avec une intensification de soi-même qui n'est réductible ni à ce qu'on en exprime, ni à la mimesis de ce qui est observé ou exprimé. Cette théorie permet, autant que l'état de l'art de notre recherche nous permet de l'affirmer, de prendre une distance importante à l'égard des études phénoménologiques de la technique qui désirent, au départ, dévoiler la vérité de la technique en ne se référant qu'à l'ouverture originaire du Dasein pour favoriser un retour problématique au corporel primitif. Car le constat de Gehlen ne se résout pas à une nostalgie romantique : la nature de l'homme est problématique et « il n'est plus possible de revenir en arrière, les seules solutions sont devant nous ».

Le but général de cette recherche a donc été d'avancer vers une systématique de l'analyse du phénomène techno-logique (teknè, logos) inspirée de l'anthropobiologie de Gehlen, mais sans hésiter à critiquer son côté normatif et institutionnaliste, qui n'est pas une conclusion nécessaire de sa philosophie, mais une réponse à l'appel urgent ressenti par toute sa génération de trouver une stabilité politique et sociale. Notre recherche entend ainsi non seulement contribuer à la réception de Gehlen en France, mais à établir avec lui des données objectives qui montrent comment la pensée technique et sa réalisation sont enracinées dans l'homme et valables seulement dans un contexte institutionnel donné. Il s'agit, au fond, d'établir les moyens d'individuation que l'anthropobiologie nous permet de développer.

Pour Gehlen, la force aliénante des institutions est la condition de possibilité de la coopération humaine et de la liberté individuelle. Il pose cette liberté de manière négative, comme un risque dérivant de la nature incomplète de notre espèce, qui ne rend pas possible de forger un épanouissement humain véritable, mais en appelle à des normes contraignantes. L'anthropobiologie fait un compte rendu des manquements spécifiques de l'homme, de sa non-spécialisation biologique et détermine le besoin de se construire comme espèce à partir d'une « discipline » qui lui permet un accès non-troublé aux « institutions », à la tradition culturelle et, dans une certaine mesure, à l'accroissement de sa maîtrise technique et sociale, dont dépend finalement pour lui la prétention à « la paix perpétuelle ». La culture devrait s'affirmer catégoriquement face à une nature indéfinie et dangereuse. Les cultures reçoivent en conséquence le statut de personne morale et la critique culturelle devient impraticable, hormis celle qui s'adresse aux cultures qui incitent ceux qui en sont les sujets à se détourner des intérêts validés et encouragés par leurs institutions sociales. Bien que Gehlen ait annoncé dans ses premiers textes un renouvellement de l'idéalisme en synthétisant ses progrès philosophiques autour d'un projet de réalisation d'un homme qui se rend libre par son propre labeur intellectuel et pratique, il a dû abandonner ces efforts, convaincu par la radicalité de ses trouvailles zoologiques – qu'il aimait affirmer face à l'éthologie de K. Lorenz, de Tinbergen et de I. Eibl-Eibesfeldt et à la psychanalyse de Freud – et s'est laissé emporter par les doutes qui affectaient chez lui sa foi dans la raison des Lumières. La guerre et l'instabilité en Europe l'y obligeaient, vidant à ses yeux la raison de toute force immanente, dans un geste analogue à celui de Scheler chez qui l'« Esprit » [Geist] était à l'origine dépourvu de toute puissance propre.

L'attaque provocatrice de Gehlen contre l'« humanitarisme » et sa sympathie pour la morale d'État ont certes eu du mal à se faire accepter dans une société déjà plus ou moins globalisée qui se bat contre l'indifférence et l'oppression politique. Alors que cette attaque va de pair avec un effort pour constituer une éthique hédoniste et une morale non-moniste, capable d'intégrer une « morale à distance » [Fernmoral]. Dans son dernier ouvrage : *Moral und Hypermoral*, l'« humanitarisme » serait plus que la « transposition » d'une morale de clan à une morale universelle abstraite où il n'y a plus de substrat sensible ni de force efficace, mais qui tente, comme platonisme d'agitation, de rivaliser avec l'État et avec les autres institutions moralisantes qui répondent au désir de rediriger l'agression vers l'extérieur.

Il n'est qu'un effet, voire qu'une réponse affective inefficace à la pléthore d'informations transmises par morceaux et de « deuxième main » à laquelle les nouveaux moyens de communication nous ont habitués. Pourtant, il peut grâce au sens de la responsabilité qu'il permet de développer, aider à configurer un « eudémonisme social », qui est « un refus [...] d'accepter passivement des événements sur lesquels on ne peut rien ». Une « morale à distance » devrait savoir

établir des inhibitions et sensibiliser les combattants, par exemple, qui contrôlent des drones de guerre et qui peuvent tuer depuis le confort d'un bureau à des milliers de kilomètres en appuyant sur une simple touche, sans jamais regarder leurs victimes les yeux dans les yeux. On aurait donc tort de se contenter de fonder une morale uniquement à partir d'une racine biologique de la « réciprocité » qu'expliquerait l'engagement langagier, l'interaction et le travail associé, avec – au risque de paraître redondant – un autre qui est présent. Et bien qu'on puisse encore parler, dans la langue de Herder, d'une « sympathie », d'un « écho » d'autrui dans son propre cœur, Gehlen ne se satisfait pas d'une telle perspective. Il établit des racines d'une morale indépendante capable d'équilibrer la vie humaine, et dont le seul système de contrôle serait le circuit sensoriel et langagier qui sont à la base de la construction du réel, du plaisir et de l'humain.

À la différence de Gehlen, en effet, Freud ne pouvait penser l'homme que comme étant destiné au malheur de sa non-réalisation complète, car il ne connaissait pas le principe hédoniste propre à l'usage de la parole et assignait à tort une primauté au principe de plaisir sur le principe de réalité. L'ascétisme proclamé par Gehlen n'est pas une conclusion nécessaire de sa philosophie, car en identifiant la double réalité de la parole, simultanément dite et entendue, il fait une découverte très importante, qui lui permet de poser la circularité du son au même titre que la circularité de l'œil-main dans les actes manuels : la nécessité de jouir de l'émission des sons comme écoute anticipée de ce à quoi on s'attend en les émettant pour accéder à la réalité. D'abord par la médiation de la mère, dont la voix, la présence et la satisfaction des besoins tranquilisent l'enfant en bas âge, ensuite dans la parole propre, petit à petit expérimentée, intériorisée et maîtrisée comme capacité de poursuivre ses propres intérêts en intériorisant les réponses potentielles d'autrui.

Son penchant exclusif pour les impulsions institutionnelles montre que Gehlen ne retient pas une conclusion qu'il connaît bien de l'anthropologie philosophique de Scheler, d'après laquelle la transmission [Überlieferung] de signes et de documents est différente de la tradition [Tradition] de caractères héréditaires qui peuvent pourtant objectiver ceux-ci, et « renvo[yer] en quelque sorte [...] dans le passé », donc ouvrir aux réinventions. Le potentiel de l'action de l'homme en tant que qu'être d'action (handelndes Wesen) est à la fois montré par Gehlen et en même temps voilé par lui-même dans ses conclusions. Sa philosophie donne à la technique ses racines dans l'irrationnel psycho-physiologique, dans une impulsion humaine qui cherche la stabilité dans ce qui lui ressemble dans le monde et qu'il peut ou croit pouvoir transformer. Mais, il ne montre pas objectivement comment le contrôle d'une telle propension à la transformation et à la fabrication des conditions favorables à l'action dans le monde lui-même peut être garanti, de manière à chercher à réduire le « décalage prométhéen », que G. Anders signalait comme notre incapacité à harmoniser nos facultés, notamment celle de notre responsabilité vis-à-vis de nos propres créations. À comprendre la technique comme l'effet d'une force pulsionnelle objectivée, capable de stabiliser dans une

mémoire externe les fonctions biologiques de l'humanité, on n'arrive pas seulement à établir une décharge qui peut entraîner l'élaboration d'autres domaines d'intérêt humain, mais on risque aussi de cristalliser la pensée, son énonciation et sa réalisation concrète dans des formules, aliénantes au présent, qui ne se sont légitimées que grâce à leurs résultats par le passé.

Notre hypothèse générale est que le pessimisme techno-social et le conservatisme avéré de Gehlen dans le terrain institutionnel ne sont un résultat de sa philosophie que si l'on reste impassible à sa propre découverte de la racine animiste commune à la parole et à la pensée visuelle, en fonction de laquelle le monde apparaît chargé de propriétés transformables et à transformer, et non seulement comme une donnée qui s'imprimerait en nous. Il se rend à l'évidence empirique des faits du monde, de ce qui se « visualise » et « parle » par soi-même, dont dépend la charge de la preuve, en même temps qu'il découvre ici les liens avec la pensée magique, c'est-à-dire le penchant humain à décerner une volonté et une causalité précise aux phénomènes fixés par l'observation. Or, Gehlen sait que le fait que « l'œil reproduit[se] les lois de l'optique » ne suffit pas à expliquer la perception intellectuelle des choses. L'« ouverture » de l'être humain implique dans le niveau zéro de son existence qu'il soit « livré à un monde imprécis », « qui offre une abondance de possibilités imprévues » face auxquelles il doit agir.

En se confiant à ses automatismes de pensée et d'action, l'être humain se décharge des efforts et juge de la valeur objective de ce qu'il dit ou fait par leur conformité avec les résultats que les autres en attendent. Il se fixe aux attentes d'autrui, de manière que la constatation nietzschéenne « l'homme est un animal encore non fixé », se fige chez Gehlen et devient l'affirmation que « l'homme est un animal à fixer », se confondant lui-même avec l'image projetée par les attentes connues ou supposées d'autrui. Son anthropologie empirique est donc ici susceptible d'être affectée par les critiques que Hume faisait au rationalisme amalgamant les descriptions des phénomènes et les prescriptions morales. Ce mélange entre les attentes personnelles et celles d'autrui, permet la communication et le travail, alors que sa radicalisation intersubjective, telle que l'opère Habermas, épuise l'horizon de l'avenir dans une sorte d'épistémologie de la discussion qui veut régler l'homme une fois pour toutes par l'exercice d'une communication contraignant chacun à être un destinataire d'actes de parole dont les effets se déclenchent nécessairement en réponse que les bonnes formules du consensus. Cette morale communicationnelle remue les volontés de domination par le souhait, recherché à tout prix, de faire adhérer au « meilleur argument », principe qu'on ne pourrait qu'accepter, car le nier serait une « auto-contradiction performative », c'est-à-dire considérer et argumenter le fait qu'on puisse mieux proposer et, ce faisant, refuser le principe tout en le suivant.

De telles contraintes de la raison sont inhérentes à l'usage du langage, elles s'inscrivent dans la nécessaire coopération humaine mais ne peuvent être institutionnalisées une fois pour toutes. Le langage en tant que recherche d'effets et d'affects puise ses racines dans le schème circulaire des

sens et se développe à partir d'une dynamique animiste, visuelle et irrationnelle, qu'il partage avec la technique sous sa forme primitive et surnaturelle, à savoir, la « magie ».

C'est une interprétation fondamentale chez Gehlen, qui pour montrer la racine primitive de la technique la lie à la définition de la magie de M. Pradines, pour qui celle-ci est « une entreprise visant à produire des modifications au bénéfice de l'homme, en détournant les choses de leurs voies propres pour les soumettre à notre service ». Puisque la magie autant que les « actes de parole » déchargent d'une action à proprement parler, on peut la lier en technologie à la définition de ce qu'on entend par « machine ». Pour Gehlen, il n'est pas question de montrer les mécanismes institutionnels qui rendraient possible une technique plus sensible et morale, mais, bien qu'il redécouvre la force transcendantale de l'action et de la parole pour établir un monde, sa position se voit rapidement réduite à montrer le manque de régulation sociale du système technique, dans sa cohabitation solidaire et récente avec la science et le capitalisme car celui-ci déborde dans une volonté de pouvoir ne répondant à d'autre critère qu'à celui de l'efficacité de la reproduction et de la totalisation d'un automatisme aveugle.