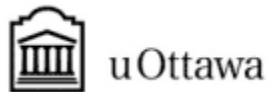


Bruno MARCOTTE

ÊTRE-SUR-FACEBOOK
La technique et l'habitation chez Martin Heidegger et Peter Sloterdijk

Thèse remise à Prof. Sophie Bourgault
afin de satisfaire aux exigences de la Maîtrise en pensée politique

École d'études politique
M.A. Pensée politique
Lundi le 3 décembre 2012



© Bruno Marcotte, Ottawa, Canada, 2013

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	v
NOTE	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
Être sur Facebook avec Martin Heidegger et Peter Sloterdijk	2
L'approche retenue et la question de la normativité	5
L'habitation, la technique, le numérique	7
TLDR : Aperçu de l'argumentation	11
1 – L'HABITATION COMME CONDITION : DASEIN, ŒUVRES ET SPHÈRES	15
<u>1.1 Heidegger: l'être-au-monde</u>	16
1.1.1 Qu'est-ce qu'un Dasein?	16
1.1.2 Le « quoi » du Dasein : lieux et significativité	18
1.1.3 Le « qui » du Dasein : le on et le soi-même	21
1.1.4 Le « que » du Dasein : le déracinement placé au cœur de l'être-au-monde	23
<u>1.2 Heidegger : Œuvres et habitation</u>	29
1.2.1 Que veut dire habiter?	29
1.2.2 Note sur le romantisme	33
1.2.3 L'œuvre d'art, le monde, la clairière	35
1.2.4 Pratiques focales et communauté	37
<u>1.3 « Dasein ist design » : Sloterdijk et la notion de « sphère »</u>	41
1.3.1 Une explication anthropologique de la clairière : le sacrilège!	42
1.3.2 Première insularisation : récit du devenir-homme	43
1.3.3 Topographie existentielle de l'île humaine	47
1.3.4 Le plus fragile est le plus réel : ambiance	52
1.3.5 Seconde insularisation : transferts, médias et politique	53
1.3.6 Écumes	54
<u>Conclusion sur l'espace et le temps</u>	56
2 – L'HABITATION COMME PROBLÈME: TECHNIQUE, MOBILISATION, EXPLICITATION	58
<u>Introduction</u>	58
<u>2.1 La Technique et l'habitation</u>	59
2.1.1 Technique et Être	59

2.1.2 Technique et déracinement	64
<u>2.2 Seul un tournant empirique peut nous sauver?</u>	66
<u>2.3 Sloterdijk : globalisation, mobilisation, explicitation</u>	72
2.3.1 Médias et génétique : quels moyens pour le parc humain?	72
2.3.2 Mise à disposition	74
2.3.3 Mobilité	77
2.3.4 Troisième insularisation : hyperindividualité	78
2.3.5 Explicitation	80
2.3.6 Le problème des solutions	83
<u>Conclusion</u>	85
3 –L’HABITATION DANS DES CONNEXIONS : L’ÊTRE-SUR-FACEBOOK	86
<u>Introduction</u>	86
<u>3.1 Mondéité : de petites tables pliantes</u>	89
3.1.1 Bienvenu dans le Facebook-vécu	89
3.1.2 Spatialité et significativité	90
3.1.3 La question de la concrétude : quelle réalité pour Raptor-Jesus?	93
3.1.4 L’insertion par la sélection	97
<u>3.2 Être-avec : le « qui » de Facebook</u>	99
3.2.1 Le bavardage	100
3.2.2 Inclinaison à l’extension relationnelle	102
3.2.3 Inclinaison à l’expressivité personnelle	104
3.2.4 Inclinaison à l’unidimensionnalité de la parole	106
<u>3.3 La question du rafraîchissement climatique : proximité, ambiance, visage</u>	108
3.3.1 Qu’est-ce que la proximité et quel est son rapport à l’ambient?	108
3.3.2 Peut-on avoir une proximité sans avoir un corps?	112
3.3.3 Le bleu et le blanc : y’a-t-il un climat Facebook?	115
<u>3.4 Facebook entre immunité et mobilisation</u>	118
3.4.1 Invoquer la horde portable	118
3.4.2 Mobilisation : trésors et tributs de la horde	126
CONCLUSION	130
TRAVAUX CITÉS	136

REMERCIEMENTS

Merci, d'abord, à ma directrice Sophie Bourgault qui m'a appuyé à tout instant dans ce projet et sans laquelle je n'aurais pu parvenir à ce résultat. Je suis ressorti de chacun de nos entretiens plus éclairé et plus stimulé. Merci également à Jean-Pierre Couture et Nisha Shah pour leurs judicieux conseils. Je ne doute pas un seul instant de la nature collective de ce texte!

Merci à Marie-Sophie Banville, Yan Chevalier et Mickaël Clément-Ménard qui n'ont jamais hésité à me fournir les encouragements et les tasses de café nécessaires. La joie que vous m'apportez chaque jour est sans égal; nous mangeons comme des rois et vivons comme des dieux!

Merci aussi à mon ami Emmanuel Jean, qui sait m'orienter sur les lectures qui en valent la peine et qui m'ouvre les yeux encore et encore.

Merci, finalement, à mes parents, Jean Marcotte et Lise Proulx, pour votre amour et votre soutien. Vous m'avez permis de comprendre Heidegger bien avant de le lire; vous m'avez appris à *penser en remerciant*. Votre chalet, au bord la Rivière noire à Saint-Alban, est par ailleurs une intarissable source d'Être...

NOTE

Cette thèse respecte les normes de présentation de la Modern Language Association (MLA) avec deux exceptions. Les citations ainsi que la bibliographie ont été mises à interligne simple et les textes suivants de Martin Heidegger, Peter Sloterdijk et Hubert Dreyfus sont cités avec les abréviations ci-dessous plutôt qu'avec le titre entier, par souci de légèreté. La note "S.p." signifie "sans page", elle est utilisée la plupart du temps pour des documents web.

Ouvrages de Martin Heidegger

Ê&T :	Être et Temps
E&C :	Essais et conférences
CNP :	Chemins qui ne mènent nulle part
AVP :	Acheminement vers la parole
QIII :	Questions, tomes III et IV

Ouvrages de Peter Sloterdijk

<i>Bulles</i> :	Bulles, Sphères I, Microsphérologie.
<i>Globes</i> :	Globes, Sphère II, Macrosphérologie.
<i>Écumes</i> :	Écumes, Sphères III, Sphérologie plurielle.
MI :	La mobilisation infinie : Vers une critique de la cinétique politique.
DMB :	Dans le même bateau
RPH :	Règles pour le parc humain
DÊ :	La domestication de l'Être
PC :	Le Palais de cristal : À l'intérieur du capitalisme planétaire.
EIV :	Essai d'intoxication volontaire

Ouvrages et articles de Hubert Dreyfus

BIW :	Being-in-the-world : A commentary on Heidegger's <i>Being and Time</i> , Division 1.
OTI:	On the Internet
HOC:	Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics.
POW:	The priority of <i>the</i> world to <i>my</i> world : Heidegger's answer to Husserl (and Sartre).

RÉSUMÉ

À mesure que s'accroissent le temps passé en ligne et la richesse phénoménale des environnements web, ces « médias » doivent de moins en moins être pensés comme des canaux de communication et de plus en plus comme des espaces, voire des lieux d'habitation. Au même moment, les dispositifs de communications numériques, au premier chef www.facebook.com, sont constamment accusés d'être des espaces « irréels », de rendre les relations « superficielles », etc. Cette thèse cherche à qualifier l'être-au-monde lorsqu'il prend la forme de l'être-sur-facebook en mettant en relation les questions de l'habitation, de la technique et du numérique. De façon surprenante, bien que ceux-ci n'aient jamais écrit sur le web, les pensées de Martin Heidegger et de Peter Sloterdijk fournissent d'excellentes bases théoriques à partir desquelles penser l'habitation numérique. D'une part, Heidegger ne fait pas dériver la réalité d'une ontologie matérialiste, mais existentielle, ce qui correspond bien à la praxis numérique. D'autre part, il a cherché à établir des relations entre l'habitation et la technique, ainsi qu'entre l'authenticité et la publicité, ce qui se révèle fort utile pour penser ce que peut vouloir dire le fait d'habiter un environnement technique semi-public. Quant à Sloterdijk, ses notions de sphère et d'immunité sont intéressantes pour penser le nouveau genre d'espace créé par Facebook où l'utilisateur contrôle lui-même l'accès à son réseau. Pensé avec les catégories de Sloterdijk, Facebook.com apparaît comme un milieu s'acquittant de la double exigence d'immunité et de mobilisation où l'utilisateur fait de son propre reflet sa « maison web ». Le projet guidant la trilogie « Sphères » – penser l'existence humaine à partir de ces lieux de production et d'installation – est ainsi poussé, par-delà son attachement à la concrétude, vers le web.

INTRODUCTION

Préféreriez-vous sacrifier votre odorat ou votre accès aux réseaux sociaux web? La question a été posée à 6000 Américains âgés entre 16 et 30 ans lors d'un sondage conduit par le groupe McCann en mai 2011. Ce dilemme est délicieux puisqu'il traverse impunément la frontière entre le monde numérique et le monde concret. Que feriez-vous? La réponse des jeunes américains fut divisée : 53% des répondants ont affirmé préférer sacrifier leur odorat¹. Malgré son caractère ludique, cette question est capitale; elle exprime une condition fondamentale de notre époque, à savoir que le monde dans lequel nous vivons n'est plus seulement fait d'odeurs, de caresses, de tasses à café, d'autoroutes et de montagnes, mais aussi de vidéos, de « j'aime », de textos, de tweets, et d'images. Sa finesse vient d'obliger la « victime » de la question à mettre les réseaux sociaux en équivalence avec une réalité, les odeurs, plutôt qu'avec une ressource ou un autre médium de communication. Elle dit plus ou moins : vous allez perdre une portion de votre monde, à laquelle tenez-vous le plus? Le résultat mitigé a lui aussi son charme. Il force tous ceux qui veulent considérer le web et les médias sociaux en particulier comme un espace irréel, toxique et insignifiant à se demander pourquoi alors plus de la moitié des jeunes Américains tiennent absolument à conserver leur accès à cet endroit. Affirmer qu'ils sont obnubilés (une façon polie de dire aliénés) par le culte des bidules technologiques sans plus d'explications n'est pas une réponse satisfaisante. Les enthousiastes du web doivent au contraire se demander pourquoi l'autre moitié a décidé de conserver le petit dernier de nos sens malgré le fait que les réseaux sociaux sont constamment présentés comme le médium de communication et d'information de l'avenir. Préfèrent-ils vraiment leurs odeurs à leurs amis? Comment sauront-ils ce qui se passe en ville?

Le temps passé sur le web augmente sans cesse² et il est en conséquence important de réfléchir à cet espace de la même façon que nous avons réfléchi à l'espace domestique ou à l'espace urbain, c'est-à-dire en révélant le fait qu'il ne s'agit pas d'un espace neutre (chose impossible), mais d'un espace qui produit, modèle, informe et oriente notre existence. Le Web a toutefois

¹ blogs.villagevoice.com/runninscared/2011/05/young_people_wo.php. Consulté en août 2012.

² Une étude de la firme ComScore affirmait en avril 2012 que les Canadiens passent en moyenne 42 heures par mois sur le web. Ce nombre est de 30 heures pour les Américains. Les analystes du web ne doivent toutefois pas oublier que cela signifie aussi que nous passons en moyenne près de 23 heures sur 24 hors-ligne! <http://www.theglobeandmail.com/technology>: « What makes Canadians spend more time online? ».

deux particularités par rapport à la ville, la maison, l'usine, la plage ou tout autre espace du monde concret. La première est bien sûr de réduire au minimum l'aspect corporel de la réalité, notamment la préhension, la visagéité, la sensualité et toutes les formes d'orientation et de proximité que seul un corps permet. La seconde est d'être principalement constitué d'hyperliens, c'est-à-dire d'ouvertures. Les sites web sont comme une pièce où le sofa peut vous amener vers un magasin de meubles, où la reproduction de la Joconde vous transporte chez De Vinci, où le tapis vous déplace chez un tisserand. Nous ne sommes donc pas sur internet précisément de la même façon que nous sommes dans le monde concret, mais en même temps les dimensions principales de notre existence, nos soucis et nos motivations, nos valeurs, nos pensées demeurent largement les mêmes. En marge de la littérature abondante centrée sur l'impact qu'ont les nouvelles technologies de communication sur la psychologie, la politique et la société, une perspective phénoménologique et existentielle peut nous permettre de mieux comprendre comment nous *habitons* le web.

Être-sur-facebook avec Martin Heidegger et Peter Sloterdijk

Dans la thèse qui suit, nous tenterons de faire parler ensemble trois protagonistes – Martin Heidegger, Peter Sloterdijk et www.facebook.com – au sujet de trois questions – la question de l'habitation, la question de la technique et la question du numérique. Nous pouvons unir ces six « éléments » en posant la question de recherche suivante : *comment caractériser l'être-au-monde lorsqu'il a la forme particulière de l'être-sur-Facebook?* Selon que nos allégeances vont plutôt vers Heidegger ou vers Sloterdijk en ce qui concerne le vocabulaire, nous pourrions aussi formuler les questions alternatives « Comment le Dasein est-il jeté dans un monde de communication technique? » ou « Quels apports sphéro-climatiques le compte Facebook a-t-il à offrir? ».

Pourquoi Heidegger? Pourquoi Sloterdijk? Pourquoi Facebook? Nous croyons que parce qu'il a pensé avec profondeur les thèmes de la technique, de l'habitation et de la réalité, Martin Heidegger nous a fourni une base théorique très fertile pour penser l'être-là-sur-internet. D'abord, parce qu'il a pensé dans *Être et Temps* à l'être humain selon le point de vue de l'être-là (*Dasein*), l'analyse de Heidegger correspond bien à la *praxis* web qui est guidée par le souci,

l'être-avec et la significativité³. Ensuite, sa philosophie de la technique se prête bien à une analyse du web social puisque Heidegger n'a pas conçu la technique comme une pratique humaine ou une collection d'artefacts, mais comme un « destin historique ». La façon qu'a le web social de nous connecter aux choses et aux autres d'une façon particulière se rapproche de cette conception sur certains points, comme nous le verrons. Finalement, les propos de Heidegger sur l'habitation et le déracinement propre à la modernité peuvent aisément être mis en dialogue avec les différentes critiques des médias sociaux centrées sur les thèmes de la diffusion de l'attention et des relations, de la mobilité illimitée ou de la « fausse proximité ». Mon intuition est qu'en raison de ce lien si direct qu'entretient le web en général et *Facebook* en particulier avec l'habitation, il y a dans la pensée de Heidegger quelque chose qui peut être déployé de façon intéressante pour penser cette question, sans pour autant ramener le spectre du catastrophisme.

Toutefois, la philosophie de Heidegger a été élaborée à une époque où les ordinateurs occupaient des étages entiers. Nous allons donc recourir également à Peter Sloterdijk, un auteur qui s'inscrit dans la tradition de Heidegger, afin de mettre à jour certains éléments de sa pensée. En sus de son caractère contemporain, les deux apports particuliers de Sloterdijk sont l'emphase qu'il met sur la spatialité et sa distance critique par rapport à Heidegger. La plus haute ambition de sa trilogie *Sphères (Sphären)* est la réécriture de l'histoire de l'existence humaine à partir de ses lieux de production et d'installation. Sloterdijk a mené ce projet avec une préférence pour l'architecture et l'urbanisme plutôt que les études des médias. Dans *Globes*, le projet sphérologique s'attarde effectivement aux médias, mais il s'agit de médias anciens (messagers, monnaies, prophètes, etc.) qui sont abordés sous l'angle de leur participation à l'extension des sphères de pouvoir politiques et religieuses. Nous espérons montrer que la notion de sphère et ses concepts apparentés – membrane, écume, climat, co-isolation – ont une certaine pertinence pour penser le web social. Nous suivons en cela le chemin déjà entamé par Bernhard Rieder (2010) quoique nous ayons davantage de réserves quant à une application directe des concepts de Sloterdijk au monde digital. Quant à l'appropriation critique de Heidegger par Sloterdijk, elle nous permettra de prendre certaines distances vis-à-vis du recteur de Freiburg, notamment par rapport à la thèse de l'Arraisonement (*Gestell*) du monde et de l'essence ontologique de l'homme. Nous nous donnons accès à tout le corpus de Sloterdijk, mais nous concentrerons

³ Ces notions seront définies au premier chapitre en nous basant sur l'ouvrage *Être et Temps* de Heidegger.

notre analyse principalement sur *Écumes*, le troisième tome de *Sphären*, qui aborde les aspects sociopolitiques de la sphérologie.

Bien que l'analyse soit centrée sur les thèses de Martin Heidegger et Peter Sloterdijk, d'autres « enfants d'Heidegger » – Hubert Dreyfus, Albert Borgmann, Hannah Arendt, Jacob Von Uexküll, Herbert Marcuse et Giorgio Agamben – seront aussi sporadiquement convoqués lorsque cela s'avère pertinent. Des auteurs du champ des études en technologie qui se sont confrontés à la pensée de Heidegger – Bruno Latour, Don Ihde et Andrew Feenberg – nous seront aussi utiles. Leurs analyses tiennent compte de l'apparition d'internet, mais elles ont néanmoins été élaborées en bonne partie avant la vague des « réseaux sociaux »⁴, ce qui pourra parfois nous fournir l'occasion d'effectuer certaines mises à jour.

En effet, dans les dix dernières années, une série de dispositifs sociotechniques de communication numériques se sont grandement popularisés sur internet, *Facebook.com* en tête. La croissance rapide de ces artefacts, autrement nommés « réseaux sociaux » ou « médias sociaux » (quel média est non-social?), nous invite à renouveler la réflexion sur le rapport entre technologie et habitation. La première raison pour laquelle nous avons choisi d'étudier Facebook en particulier est que son impressionnant succès ainsi que la démographie de ses utilisateurs en font un bon représentant d'internet en général. Selon la salle de presse de Facebook, le réseau lancé à l'Université d'Harvard en février 2004 comptait 1 million de membres actifs cinq mois plus tard, 50 millions en octobre 2007 et en compte aujourd'hui 955 millions en date de juin 2012, ce qui signifie que « seulement » 45 millions d'utilisateurs actifs le séparent à l'heure actuelle du milliard⁵. Alexa, une compagnie qui mesure la popularité globale de différents sites internet, classe Facebook comme le deuxième site internet le plus fréquenté au monde, derrière *Google*, mais au-dessus de *Youtube*, *Yahoo!*, *Baidu* (le moteur de recherche le plus populaire en Chine) et *Wikipedia*.⁶ Les autres réseaux sociaux web les plus populaires sont *LinkedIn* en 10^e position et *Twitter* en 13^e. Toujours selon Alexa, environ 44% des internautes dans le monde visitent régulièrement Facebook. Fait intéressant : la démographie

⁴ Nous pensons notamment à *Community at the Digital Age* (Feenberg et Barney ed., 2004), *Technology and the Life-world* (Ihde, 1990), *Bodies in technology* (Ihde, 2002), *On the Internet* (Dreyfus, première édition: 2001).

⁵ Facebook estime toutefois qu'environ 83 millions des profils, c'est-à-dire 8,3%, seraient des faux profils. Il peut s'agir de doublons, de profils pour des animaux ou des compagnies ou encore de « spammers ». <http://www.torontosun.com/2012/08/02/facebook-is-full-of-phonies-facebook>

⁶ www.alexa.com. Août 2012.

de ces utilisateurs correspond à la démographie des internautes en général à presque tous les points de vue : genre, âge, éducation, revenus, nombre d'enfants et lieux de connexions. Les deux seules exceptions sont une sous-représentation des 65 ans et plus et une sur-représentation des connexions effectuées à partir des écoles. On peut donc supposer que Facebook est en quelque sorte l'un des « champions » d'Internet au sens où les tendances qui ont contribué à son expansion sont les mêmes qui ont contribué au succès d'Internet en général. L'autre raison qui nous a poussés à étudier ce site en particulier est la complexité phénoménale de l'environnement ainsi que les fonctions d'habitation qu'il remplit. Ces caractéristiques seront détaillées plus loin, mais nous pouvons déjà mentionner que, sur ce point, Facebook se distingue plutôt qu'il ne se rapproche du reste du web. Si Facebook et la communication numérique en général touchent comme je le pense au cœur de l'habitation, alors il ne faut pas hésiter à prendre les nouvelles technologies de la communication comme un objet de réflexion philosophique sérieux, ce que plusieurs penseurs n'hésitent d'ailleurs pas à faire.

L'approche retenue et la question de la normativité

Ni Heidegger, ni Sloterdijk n'ont toutefois écrit sur les médias sociaux. La question qui se pose alors est, pourquoi, plutôt que d'aller quémander une théorisation de Facebook à la porte de corpus qui lui sont plus ou moins étranger (la poétique de l'habitation de Heidegger, l'architecture sphérologique de Sloterdijk, la phénoménologie du virtuel d'Hubert Dreyfus, la philosophie de la condition humaine d'Arendt...), ne nous sommes-nous pas tournés directement vers des théoriciens des médias sociaux? C'est précisément la distance que gardent les auteurs que nous avons retenus par rapport au champ des *media studies* qui leur fournit le recul qui nous permettra, nous croyons, de porter avec eux un regard différent et fertile sur le numérique. Pour le dire autrement, analyser les médias en les traitant uniquement comme des médias, c'est se priver d'un niveau de compréhension qui est peut-être le plus vital. Par ailleurs, nous croyons que bien que *Tweeter* soit un média, que *Gmail* soit un média et que *Youtube* soit un média, la complexité phénoménale de Facebook justifie qu'il soit traité comme un lieu à part entière, et non pas simplement comme un relais d'information. C'est pourquoi nous nous sentons autorisés à caractériser ce milieu du point de vue de la phénoménologie existentielle et de la sphérologie en privilégiant la question de l'espace sur celle du temps. Notre intention est

triple. Nous voulons bien entendu répondre à notre question de recherche en réfléchissant à l'habitation sur le web avec l'appareil conceptuel élaboré par Heidegger et Sloterdijk et c'est la tâche qui dirigera l'ensemble du texte. Nous espérons toutefois pouvoir atteindre deux autres objectifs par le biais de notre thèse. D'une part, nous voulons profiter de cette recherche pour évaluer quel est l'apport d'une telle démarche pour une pensée du web fertile et proposer ainsi différentes pistes de recherche. D'autre part, nous croyons que cette analyse peut servir à enrichir le projet sphérologique de Sloterdijk. La compréhension de Facebook que nous proposons pourrait être une piste vers une cartographie du web qui permettrait d'étendre à un nouvel espace l'analyse des lieux de l'existence déjà entreprise par Sloterdijk.

On s'est déjà attardé à *Facebook* en communication, en sociologie, en science politique, en économie, en psychologie et en *management*. Ces études empiriques fournissent des informations précieuses, mais nous voulons éviter une approche qui colle trop étroitement à la réalité de sa pratique en se contentant de « décrire ce qui est » (ce que Marcuse nomme « le culte du donné » et Heidegger « l'oubli de l'Être »). L'apport particulier d'une pensée héritée de la phénoménologie et sympathique à la théorie critique est de problématiser sans relâche la notion de réalité. Cette pensée sait que les formes du réel sont historiques et elle conserve donc toujours dans sa façon de parler des choses la possibilité de la transformation ou de la négation de ces choses mêmes. Être hanté par ce fantôme de la négativité nous semble être plus que nécessaire s'il est question de réfléchir à des technologies qui existent dans, et qui font exister, le domaine du numérique qui met précisément en cause la constitution de la réalité.

Est-il possible que la notion d'habitation porte toutefois en elle un biais intrinsèquement conservateur ou encore utopiste, c'est-à-dire qu'elle nous oriente automatiquement vers la recherche d'une forme d'habitation paradisiaque passée ou à venir? Pour habiter un monde, il nous faut minimalement des œuvres et du commun. Ces deux dimensions, le quoi et le qui, les choses et les autres, sont les deux piliers de l'être-au-monde. La question du rapport entre technique et habitation consiste donc essentiellement, selon nous, à savoir comment la technique transforme notre rapport aux choses et aux autres. Le cœur de notre analyse sera plutôt descriptif que normatif, mais s'il est démontré que l'un de ces deux rapports n'est pas seulement transformé, mais qu'il est affaibli, voire détruit, la normativité intrinsèquement contenue dans la notion d'habitation se révélera certes. Cela ne signifie pas qu'un état d'habitation non problématique, voire édénique, soit recherché, mais cela signifie par contre

qu'une perte en terme de « réalité vécue » sera naturellement considérée comme indésirable. Nous ne prétendons donc pas effectuer une description purement neutre du milieu, mais nous chercherons néanmoins à traiter équitablement la sensibilité pro-web et la sensibilité pro-concrétude.

L'habitation, la technique, le numérique

Avant de détailler la structure de notre argumentation, nous souhaitons poursuivre le développement de notre problématique en la situant à l'intérieur de son contexte de recherche. Penser au rapport entre technique et habitation nécessite d'abord un questionnement sur l'idée de « nature ». Lorsque nous pensons au terme « monde », plusieurs d'entre nous imaginent la planète, parfois vue du cosmos, parfois vue de près avec ses océans, ses montagnes et ses forêts. Pourtant, l'environnement quotidien qui nous entoure est, pour la plupart d'entre nous, constitué de choses faites de mains d'homme plutôt que d'objets « naturels ». Même les fruits, les légumes et les animaux que l'on pourrait retrouver sur une ferme biologique sont des produits techniques que les humains ont savamment peaufinés pendant des milliers d'années et qui n'ont plus rien à voir avec leur ancêtre sauvage non domestiqué. L'ancêtre de l'amande était toxique, celui du maïs ne faisait pas plus d'un centimètre et demi et celui du chien terrorise aujourd'hui les enfants (Diamond 165, 171, 239). De la même façon, nous éprouvons tous le sentiment d'être « dans la nature » lorsque nous allons faire du camping dans un parc national, mais l'existence d'un tel espace est redevable à une série de dispositifs techniques et symboliques (lois et règlements, agents de protection, système de zonage, cartographie du territoire, etc.). Sans nier qu'il existe des parties du monde qui demeurent inaltérées par la main de l'homme, il nous faut constater que nous vivons dans un environnement qui est pour la plus grande partie une production technique, spécialement à l'ère des changements climatiques⁷. Or non seulement nous habitons un environnement technique, mais, en même temps, cet environnement nous produit. Cela signifie que si je suis entouré d'artefacts conçus pour la vitesse, l'efficacité et la précision, le rythme de ma propre existence risque de s'accélérer et de

⁷ Une discussion plus complète de ce thème devrait nécessairement comprendre une discussion à savoir si une aliénation de l'homme par rapport à la nature est quelque chose de possible. Nous référons pour cela à : Andrew Biro (ed). *Critical Ecologies : The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. Toronto University Press. 2011.

se ponctualiser. Si les artefacts qui m'entourent ont plutôt pour objectif de glorifier Dieu et le Roi, mon existence suivra. Penser le rapport entre habitation et technique signifie donc, entre autres choses, penser le rapport entre *design* et *existence*. La philosophie de la technique a envisagé ce rapport de différentes manières au fil du temps.

D'abord, durant les deux premiers tiers du vingtième siècle, une série de penseurs insistèrent sur le fait que les technologies et la rationalité technique niaient ou menaçaient une ou plusieurs dimensions essentielles du monde et de l'existence humaine. Cette critique de la technique fut nourrie par un ensemble de catastrophes, dont les deux guerres mondiales, Hiroshima, Auschwitz, les purges « staliniennes » (qui doivent inclure celles de Mao et Pol Pot) et la crise économique des années 1930, faisant du XX^e siècle un bon candidat au titre de siècle le plus horrible de l'histoire de l'humanité. Parmi les auteurs les plus populaires de ce courant, que nous pouvons nommer « philosophie classique de la technique », nous trouvons Martin Heidegger, Jacques Ellul, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Günther Anders, Lewis Mumford, Albert Borgmann et Jürgen Habermas⁸. Les auteurs de la philosophie classique de la technique ont étudié « la Technique » dans son ensemble, parfois écrite avec une majuscule afin d'auréoler l'essence qu'on lui prêtait, en désignant par cette expression un mélange (brassé différemment selon les auteurs) de technologies, de science, de positivisme, de modernité, de rationalité instrumentale, d'administration bureaucratique et de capitalisme. Ils ont mis cette « Technique » en opposition par rapport à d'autres dimensions de la vie que l'on peut rassembler grossièrement sous l'appellation de « monde de la vie » : la « *poesis* », les « valeurs », la « raison objective », la « dimension esthétique », le « sens », la « pensée négative », les « pratiques focales », la « tradition », l'« expérience », etc. Les relations établies entre ces domaines sont complexes et ne peuvent être détaillés ici, mais le schéma général qui se dégage de la philosophie classique de la technique est celui d'un « monde-vécu » qui est ou bien jugé *antagonique* à la sphère technique – laissant entrevoir la possibilité d'une synthèse – ou bien jugé *étranger*, séparé et de valeur simplement supérieure. Qu'elle envisage ou non la possibilité d'une synthèse entre vie et technique, la philosophie classique de la technique a presque toujours insisté sur la distinction qualitative entre ces sphères et sur la pauvreté d'un monde qui serait purement technique.

⁸ Nous pouvons nommer parmi les auteurs qui ont également réfléchi à la technique quoique moins systématiquement : Karl Marx, Soren Kierkegaard, Léon Tolstoï, Karl Jasper, Carl Jung et Hannah Arendt.

Cette approche a été quelque peu mise de côté à partir de 1980 au profit de deux tendances qui se sont nourries l'une et l'autre. Ceux qui ont conservé une approche philosophique ont remis en question la division théorique entre technique et humanité. Ces penseurs se situent souvent dans l'héritage de l'anthropologie d'André Leroi-Gourhan, les deux principaux sont Bernard Stiegler avec *La Technique et le temps* et Gilbert Simondon avec *Du mode d'existence des objets techniques*. Bruno Latour ainsi que Peter Sloterdijk se rangent sans ambiguïté dans cette famille. Pour cette « nouvelle philosophie de la technologie » la technique ne peut être comprise hors de la culture puisque c'est précisément notre relation « technique » à la matière qui constitue notre « humanité ». Latour affirme par exemple qu'un « artefact » est précisément ce qui se met à exister lorsque de la matière est socialisée et qu'une « société » est ce qui se met à exister lorsque des humains enrôlent des non-humains pour stabiliser le lien social. L'humanité est ainsi produite par l'activité de médiation technique (Latour & Strum, *Redefining the social link...*; Latour, *Pragmatogonies*). Dans le même ordre d'idée, Bernard Stiegler affirme qu'il est incorrect de dire que l'homme est l'animal chez qui l'évolution « culturelle » a supplanté l'évolution naturelle puisque nous oublions alors la technicité du fait humain. Ce qui supprime l'évolution génétique chez l'humain est l'évolution de ses chaînes techno-symboliques, de son système de support vital. Ce processus évolutif est nommé par Stiegler « épiphylogenèse » (Roberts 26). Toutefois, le caractère « frauduleux » de l'opposition technologie-culture ne signifie pas que la technique moderne ne puisse pas produire notre humanité d'une façon particulière ou problématique.

...il y a une époque de la technique, appelée *technologie*, et c'est là *notre* époque, où la culture entre en crise, précisément parce qu'elle devient industrielle et qu'elle se trouve soumise aux impératifs du calcul marchand (Stiegler 59-60).

Au même moment, une seconde tendance s'est elle aussi opposée à la philosophie classique de la technique et s'est donc fait l'alliée de la nouvelle philosophie de la technique; il s'agit du « tournant empirique ». Une série de chercheurs, souvent héritiers, mais aussi critiques de la première génération « classique », ont affirmé que la vision classique était dystopique et peu nuancée. Ils se sont donnés pour projet d'étudier des technologies particulières et de décrire leurs effets en contextes spécifiques plutôt que leurs impacts d'ensemble sur la société. Don Ihde a étudié des technologies d'imagerie et de musique, Andrew Feenberg des manufactures japonaises, Bruno Latour la production scientifique, Langdon Winner des réseaux routiers, etc. Le temps des portraits catastrophistes était terminé : les technologies ont bel et bien des effets

sur le « monde-vécu », sur l'expérience, mais les conditions de leur développement ainsi que leurs effets ne sauraient être rassemblés conceptuellement sous la forme d'une seule catégorie (la « Technique »). Nous verrons plus loin dans la thèse que parce que la philosophie classique de la technique et le tournant empirique ne parlent pas de la même « technique », le « tournant empirique » ne doit pas être conçu comme une réfutation de Heidegger, mais plutôt comme un changement d'objet de recherche.

Pour compléter notre contextualisation de la problématique, nous devons ajouter à la question du rapport entre technique et habitation un second degré de questionnement qui provient de la spécificité du numérique. Le numérique se distingue en effet des autres artefacts techniques en ce qu'il a un rapport encore plus intime à l'habitation. Bien que mon grille-pain fasse partie de mon environnement technique, je ne peux pas être « dans » mon grille-pain. Je peux cependant être « dans » le numérique au sens où le web est à lui seul un environnement assez complexe pour que l'existence puisse y loger un certain temps. Ceux qui se sont penchés sur la triade habitation-technique-numérique l'ont souvent fait à travers la question du virtuel. La virtualité est d'ailleurs un sujet de conversation bien plus ancien que le « web social » ou « 2.0 », apparu dans la dernière décennie. Lors du passage de la première édition de *On the Internet* (2001) à la seconde (2009), Hubert Dreyfus a ajouté un cinquième chapitre portant sur l'étude du monde virtuel *Second Life*. Il y affirme que d'un point de vue philosophique, *Second Life* est le phénomène le plus fascinant qui ait été rendu possible par internet jusqu'à maintenant. La comparaison entre un tel monde virtuel et le « monde réel » est selon nous analytiquement productive pour mettre en relief, par contraste, les traits fondamentaux du milieu humain⁹. Toutefois, *Second Life* et les « mondes virtuels » en général n'ont pas eu l'impact social qui était autrefois entrevu pour eux et il fait peu de doute que les « médias sociaux » auront un impact plus marqué à court et moyen terme, ne serait-ce qu'en raison du nombre de leurs utilisateurs. En effet, à l'exception des jeux vidéos, les technologies de réalités virtuelles ne se sont toujours pas converties en média « quotidien » et n'ont pas pénétré les foyers domestiques. (Bracken & Skalski 3). Or, bien que les médias sociaux web soient des environnements numériques, ils ne

⁹ Le danger qui se pose toutefois est de ne porter attention qu'aux lacunes de la réalité virtuelle et de s'en servir comme faire-valoir du monde concret.

peuvent être caractérisés comme des environnements virtuels, puisqu'ils ne cherchent pas à répliquer un monde concret ni à insérer les utilisateurs dans ce monde à travers un avatar¹⁰.

D'un autre côté, comme nous l'avons déjà mentionné, Facebook est plus qu'un simple moyen de communication pouvant être envisagé selon un schéma « destinataire-canal-destinataire », même en introduisant une expression comme « conversation de plusieurs-à-plusieurs » (*many-to-many*). Notre objectif n'est pas de défendre bec et ongles le caractère spatial de Facebook, mais de chercher à qualifier une spatialité et une capacité à loger le Dasein qui nous apparaît hybride en regard à deux pôles de références : l'espace plein de la réalité concrète (le salon, la maison, etc.) et le canal vide, strictement sémantique, du média-pur (la ligne téléphonique, le télégraphe, le livre). C'est parce que Facebook n'est ni un espace concret (déjà traité par Henri Lefebvre), ni un espace virtuel (déjà traité par Dreyfus), ni un média traditionnel (déjà traité par une petite armée), que notre analyse pourra avoir quelques prétentions à l'originalité.

TLDR : Aperçu de l'argumentation¹¹

La thèse se déploiera en trois temps. Le premier chapitre présente l'habitation d'un point de vue plus ou moins atemporel. Chez Heidegger, en effet, peu d'attention est portée à déterminer si les structures du Dasein sont des éléments universaux ou propres à une époque, une classe sociale, etc. Chez Sloterdijk, il y a définitivement une attention portée aux processus historiques par lesquels les conditions d'habitation se transforment, mais la notion de sphère conserve néanmoins une prétention à pouvoir exprimer un élément invariable de la condition humaine. Nous ouvrirons le premier chapitre en discutant l'analyse de l'être-au-monde faite par Heidegger dans la première section d'*Être et Temps*. Nous montrerons que malgré sa tentative de décrire le Dasein comme un être toujours déjà au-monde, c'est-à-dire parmi les choses et parmi les autres, la définition de l'authenticité et le rôle pivot accordé à l'angoisse ont au contraire pour effet de placer le déracinement au cœur même de l'être-là. Cela permet donc d'envisager la philosophie d'après le tournant, que nous aborderons immédiatement après,

¹⁰ Cette position – le profil n'est pas un avatar – sera argumentée plus en détail dans la thèse.

¹¹ L'acronyme « TLDR » (*Too long; didn't read*) est parfois utilisé sur internet pour signifier qu'une personne n'a pas lu un texte parce qu'il est trop long ou encore pour indiquer qu'un résumé destiné à ceux qui ne souhaitent pas prendre le temps de lire le texte en entier est disponible. Il s'agit selon nous d'un bon indicateur du fait que l'affichage numérique, spécialement sur le web, incline vers des formes de communication plus nombreuses, mais plus brèves, en comparaison à l'impression sur papier.

comme une tentative de réparer par un « travail d'habitation » une condition fondamentalement déracinée. La notion de pratique focale, élaborée par Albert Borgmann, sera également détaillée, car elle nous apparaît être une version plus claire de ce que Heidegger cherche à signifier par la notion de Quadriparti. Ce qui ressortira de cette partie est le rôle pivot que jouent les œuvres et les pratiques concrètes autant dans le travail d'habitation que dans la production du commun. Par après, nous montrerons comment Sloterdijk se distingue de Heidegger tout en poursuivant son héritage, en élaborant le sens qu'a dans sa pensée la notion de sphère. Définie par Sloterdijk lui-même comme un « bâtard ontologique » (*Écumes* 27) la sphère est un Dasein réellement spatialisé. Le projet de Sloterdijk est d'extraire d'*Être et Temps* la dimension qui fut étouffée par la priorité ontologique donnée à la temporellité :

Seuls quelques rares interprètes de Heidegger paraissent avoir pris conscience du fait que sous le titre-programme sensationnel d'*Être et Temps* se cache aussi un traité sur l'Être et l'espace, qui contient le germe d'une révolution (*Bulles* 363).

La sphère se distingue du Dasein en ce que son explication ne vient pas d'en haut, de l'essence de l'homme, mais d'en bas, c'est-à-dire des moyens de production ontiques, concrets, techniques et explicables du point de vue de l'anthropologie et de l'architecture.

Après avoir montré en quoi l'homme et son espace ne sont pas deux réalités qui se font face l'une et l'autre, mais plutôt que le milieu est l'une des dimensions de l'existence humaine, nous montrerons au second chapitre en quoi des phénomènes modernes – arraisonement, mobilisation, globalisation – rendent problématique cette dimension de l'existence. Selon Sloterdijk, c'est ironiquement cette problématisation plus ou moins contextuelle de la question de l'habitation qui a permis à un philosophe comme Heidegger de mettre à nu les aspects universels de la condition d'habitation qui étaient demeurés cachés avant la modernité. La philosophie de Heidegger exprime sans aucun doute l'angoisse suscitée chez ce penseur par le déclin du monde rural et des attachements forts au sol. La Technique moderne menacerait de faire oublier au Dasein sa propre ouverture au monde. Elle nierait la richesse des choses en les réduisant au statut d'objet, c'est-à-dire de matière ayant une forme. Pour le Dasein entraîné dans un flot de communications, d'informations, de calculs, de distributions et d'exploitations de ressources, la menace ultime est que ces possibilités d'authenticité s'éloignent sans cesse et qu'il se conçoive lui-même comme ressource. La « Technique » est chez Heidegger à la fois un parapluie et un bouc-émissaire, car cette notion focalise tout ce qui apparaît détestable à Heidegger. Elle est par ailleurs une cause elle-même non expliquée, car elle arrive directement

en provenance de l'histoire de l'Être et le déroulement des choses à ce niveau ne dépend pas de l'agence humaine. Sloterdijk prend donc quelque distance par rapport à cette thèse. D'abord, selon lui, ce n'est pas « la technique » qui doit être blâmée pour la problématisation de la relation d'habitation, mais les processus de mobilisation et de globalisation propres à la modernité et au capitalisme. Ensuite, l'effet n'est pas celui d'un déracinement complet ou d'un oubli catastrophique de l'Être, mais plutôt celui d'une explicitation des conditions d'habitation. Bien que cela apporte son lot de stress et de tensions, la dislocation de l'alliance traditionnelle entre le soi et le lieu nous amène surtout à prendre conscience, à rendre explicite, le fait que nous sommes des créatures qui habitent et qui doivent constamment produire leur milieu et leur processus d'immunisation contre l'extérieur. La conséquence ultime de ce processus n'est pas, comme l'avait imaginé Heidegger, une diffusion et une dissolution du soi dans un grand « fond », mais au contraire la naissance d'un hyperindividualisme où chaque personne forme avec son propre reflet une microsphère définie par sa capacité à se détacher de la société.

Une fois ces amendements apportés à la question de la technique et de l'habitation, nous passerons au troisième chapitre à notre phénoménologie de l'être-sur-Facebook. Les deux premiers chapitres peuvent donc être conçus comme une longue introduction visant à nous fournir les outils conceptuels nécessaires pour pouvoir décrire ce curieux environnement constitué de *likes*, de *tags*, de photos, de *chat*, de messages, de vidéos, de jeux et de bien d'autres choses. Le but explicite est une description du milieu qui combine la phénoménologie existentielle de Heidegger et la sphérologie de Sloterdijk. David Weinberger, un auteur auquel réfère Sloterdijk, sera également mobilisé pour cette partie. D'une part, son enthousiasme par rapport au web permet de contrebalancer la méfiance de Dreyfus et de Borgmann et, d'autre part, son analyse du web est sympathique à l'approche phénoménologique :

Space, time, perfection, social interaction, knowledge, matter and morality – this is the vocabulary of the Web, not the bits and the bytes, the dot-coms and the not-coms, the e-this and the B2That. The web is a world we've made for one another (Weinberger 25).

Nous constaterons que la mondéité de Facebook est spatiale et significative, qu'elle permet une insertion par la sélection plutôt que par la préhension et que son caractère de concrétude est situé à mi-chemin entre les médias traditionnels et le « bon vieux monde concret ». L'architecture de Facebook incline par ailleurs le Dasein vers ce que Heidegger a nommé le « on » et qui est constitué autant d'un « je » que d'un public. L'analyse de l'hyperindividualisme de Sloterdijk et celle du « on » de Heidegger sont réconciliées lorsque nous reconnaissons que

l'expressivité, l'anticonformisme ou l'autopromotion sont eux aussi des modes du « on ». Il pourra peut-être paraître « poussiéreux » de ressortir du placard de vieilles catégories heideggeriennes – utils, renvois, authenticité, on – mais l'analyse devrait montrer que le web en général et Facebook en particulier leur a donné une pertinence nouvelle. Nous nous pencherons ensuite sur la question climatique, vitale chez Sloterdijk. Il en ressortira qu'une proximité ou une ambiance peut difficilement être établie à travers ce dispositif technique, ce qui handicape lourdement ses chances d'accéder au titre de « sphère ». Facebook possède néanmoins une sorte de « climat », marqué par la fraîcheur et la curiosité. Finalement, nous tenterons de montrer que le succès de Facebook peut être en partie attribué au fait qu'il combine, agence et assemble, plutôt qu'il n'oppose, différentes exigences modernes apparemment contradictoires identifiées par Sloterdijk : l'immunité et la mobilisation, l'appartenance au grand et au petit. L'objectif implicite de cette brève incursion dans l'habitat à l'adresse www.facebook.com est de montrer que précisément parce qu'il s'agit d'une sorte de « maison technique », le site web donne une pertinence (nouvelle et inattendue dans le cas de Heidegger) aux catégories développées par ces deux penseurs qui ont réfléchi au rapport entre technique et habitation, immunité et connectivité, méditation et mobilisation, etc. Nous statuerons, en conclusion, sur une évaluation de l'apport que représente la pensée de Heidegger et celle de Sloterdijk dans l'analyse du numérique.

1 – L’HABITATION COMME CONDITION : DASEIN, ŒUVRES ET SPHÈRES

*Si je regardais en moi-même, je percevrais qu’il y a en moi
quelque chose qui est aussi autour de moi.*

Peter Sloterdijk. Essai d’intoxication volontaire.

Dans ce premier chapitre l’habitation sera analysée en tant que composante plus ou moins invariable de la condition humaine. Au niveau existentiel, l’habitation peut être définie comme la dimension dans laquelle le Dasein se trouve lorsqu’il cherche à se sentir chez-soi. Elle a l’être-étrangé à un pôle et l’être chez-soi à l’autre pôle. Au niveau pratique, l’habitation est un travail toujours incomplet. L’effet de monde qui caractérise le milieu humain réside en effet dans sa capacité à interrompre en partie le cercle fonctionnel propre au monde animal. Si l’être humain était trop parfaitement « chez lui », autrement dit s’il était parfaitement intégré dans un cercle fonctionnel qui le relit à son milieu, il n’y aurait pas « habitation » au sens d’une dimension de l’existence, mais simplement une intégration à un environnement.

L’analyse se fera en trois temps : la première partie sera centrée sur la première section d’*Être et Temps*, la seconde abordera la philosophie de l’habitation après le « tournant » (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger et la dernière traitera du concept de sphère chez Peter Sloterdijk. Dans la pensée d’avant le tournant, l’ambiguïté propre à l’habitation se voit dans le fait que Heidegger insiste d’une part sur le fait que le Dasein est toujours-déjà « au dehors » de lui-même, dans la préoccupation, mais que la disposition de l’angoisse révèle néanmoins son pouvoir-être propre.

Ce sentiment d’étrangeté au monde décrit dans la section 40 d’*Être et Temps*, Heidegger cherche à le surpasser après le tournant. Il ne parle plus alors du Dasein, mais du Quadriparti, c’est-à-dire des de l’unité des quatre – les mortels, les divins, le ciel et la terre – dans leur simplicité. Le rassemblement des quatre dans la simplicité de leur unité est ce que Heidegger comprend comme une habitation réussie, un pansement mis sur l’être-jeté du Dasein. Mais en même temps, Heidegger réintroduit l’ambiguïté propre à l’habitation en affirmant que les mortels logent dans le Quadriparti dans la « dimension » et que cette dimension préserve une distance entre les mortels et les trois autres pôles du Quadriparti. De même, il montre que l’œuvre d’art ouvre une « clairière » mais que celle-ci est soumise à une lutte entre monde et

terre. L'impossibilité de réaliser une habitation qui soit positivement « pleine et entière » est donc encore une fois réaffirmée.

Pour Heidegger, la condition d'habitation tient de l'essence de l'homme, mais dans la troisième partie, nous verrons que Peter Sloterdijk se propose d'expliquer de façon anthropologique et technique la production du phénomène de l'être-au-monde. Sa théorie de l'habitation se situe nettement dans l'héritage du recteur de Freiburg, mais il refuse cependant toute approche essentialiste et affirme plutôt qu'il est possible de retracer les moyens de production du Dasein. C'est donc à travers une approche basée sur le devenir de l'homme plutôt que sur son essence que Sloterdijk élabore le projet « sphérologique » que nous ne pourrions résumer en entier. Nous traiterons des points les plus vitaux pour une éventuelle application de la notion de sphère au web : les dimensions de l'île anthropogène, la notion d'ambiance, l'hyperindividualisme et le concept d'écume.

1.1 Heidegger: l'être-au-monde

1.1.1 Qu'est-ce qu'un Dasein?

Si *Être et Temps* fut une œuvre marquante qui a propulsé Heidegger dans le canon de la philosophie occidentale, ce n'est pas parce que son auteur a dit quelque chose de nouveau au sujet de l'homme. *Être et Temps* dit en essence que l'humain vit parmi ces semblables, qu'il fait constamment des choses et qu'il se pense sous l'angle du temps parce qu'il va mourir un jour. C'est plutôt parce qu'il a dit ces choses en ne parlant pas de l'humain, mais de l'Être-là (*Dasein*), que cette philosophie est marquante. La philosophie d'*Être et Temps* est un véritable plongeon dans la conviction que l'homme *est* son monde; c'est pourquoi Heidegger a baptisé le véritable objet de recherche d'*Être et Temps* en accolant mystérieusement les termes « Être » (*Sein*) et « Là » (*Da*).¹² L'horizon final d'*Être et Temps* est peut-être, comme l'affirme Heidegger, une recherche sur le sens de Être, c'est-à-dire une ontologie fondamentale, mais le moyen pris par Heidegger pour chercher à atteindre une telle fin est d'analyser les structures de *l'existence humaine* et non pas de l'être humain conçu comme une occurrence. Cette existence est nommée *Dasein* pour éviter de la traiter comme un sujet (une conscience intérieure) ou un

¹² « Là » en un tel sens qu'il peut désigner tout autant le « là-bas » que « l'ici ».

objet (l'homme en tant qu'animal biologique auquel est ajouté un supplément – langage, raison, liberté, etc.).

Le *Dasein* est l'étant qui en son être se rapporte ententivement à cet être. Par là est indiqué le concept formel d'existence. Le *Dasein* existe¹³. Le *Dasein* est en outre l'étant que je suis chaque fois moi-même. (Ê&T 86).

Dasein n'est pas tant une chose qu'une relation. On peut considérer qu'il désigne « l'être humain » lorsque le mot « être » n'est pas pensé comme un nom mais comme un verbe. Exister, c'est-à-dire être humain, est toujours être-là. L'essence de l'homme est d'entretenir une relation à l'Être, c'est-à-dire à la présence de ce qui l'entoure. Le Dasein « est de telle manière qu'il a toujours à être son là » (176). Inévitablement toujours déjà existant au sein d'une situation, le Dasein n'a pu être pensé comme une conscience pure et détachée du monde que de façon dérivée; ce ne sont qu'une situation et une intention particulière qui ont pu arriver à penser l'existence humaine hors de ces situations et de ces intentions particulières. Dasein signifie donc à la fois que l'humain est là, que l'Être est là et que l'un ne va pas sans l'autre. Si l'essence du Dasein n'était pas son existence, le célèbre *koan* pop-zen « Quel bruit fait un arbre qui tombe dans une forêt où personne ne peut l'entendre ? » nous apparaîtrait pouvoir être réglée facilement par une compréhension des vibrations de l'air et du tympan humain. Or quiconque est le moins disposé à s'y attarder verra que ce *koan* pense en direction de la condition humaine.

De quelle façon l'être-là est-il son là? Heidegger affirme que le mode d'être du Dasein est « l'être-au-monde ». Définir l'existence humaine comme « être-là », puis affirmer que « l'être-là » est essentiellement « être-au-monde », revient à dire que « le monde est là ». L'analyse serait donc tautologique si les structures de l'être-au-monde n'étaient pas révélées avec plus de détails. Heidegger fournit heureusement des indications plus concrètes sur ce qui constitue la façon qu'ont les humains d'être-au-monde. L'être-au-monde comporte trois dimensions : le monde, le soi-même et « l'être-au » comme tel. Ces trois dimensions de l'être-au-monde ne sont pas des parties que l'on pourrait séparer du tout en laissant les deux autres parties intactes; chacune d'elle compte en quelque sorte pour la totalité de l'être-au-monde, bien qu'elle le fasse à sa manière. Notre analyse se concentrera sur ces trois dimensions de l'être-au-monde, de sorte que les questions d'ontologie fondamentales (le sens de Être) et l'ensemble de

¹³ Heidegger précise que *seul* le *Dasein* existe. Les autres étants « sont » mais n'existent pas.

la seconde section sur la temporelité seront mis de côté. Cet accent mis sur le thème de l'être-au-monde plutôt que sur les thèmes de l'être-pour-la-mort, de l'historialité et de la temporelité nous permettra de mieux entrer en dialogue avec Sloterdijk.

1.1.2 Le « quoi » du Dasein : lieux et significativité

L'état quotidien du Dasein est la préoccupation (*Besorge*). Par là, Heidegger ne signifie pas que le Dasein est complexé ou inquiet, mais qu'il se relie au monde qui l'entoure en ayant certaines intentions. Il observe, utilise, répare, déplace, examine, contemple, étudie, etc. ce qui l'entoure et cette préoccupation est le mode sous lequel ces choses sont rencontrées. Je ne rencontre pas la poignée de porte en tant que sensation de métal et de rondeur, mais en tant que ce qui me permet d'ouvrir la porte. Le terme préoccupation peut donc être compris comme « préoccupation » : la condition pour que je puisse agir en ce monde. Au chapitre trois d'*Être et Temps*, Heidegger se penche sur les étants intérieurs au monde en distinguant deux types : les utiles et les signes. Les utiles (en Allemand *Zeug* : « outils » ou « trucs ») sont nommés ainsi puisque notre comportement envers eux est de les considérer comme des moyens en vue d'atteindre nos fins, ce qui ne signifie pas que cette relation soit thématifiée par le Dasein. Heidegger élabore une terminologie en forme de poupées russes, partant des utiles jusqu'à la mondéité. À la base se trouve l'ensemble des étants tels qu'ils sont appréhendés par la préoccupation humaine. Ces utiles portent en eux des renvois, c'est-à-dire des relations d'utilité : le fait-pour, l'avec-quoi, l'en-vue-de-quoi, etc. Le marteau renvoie par exemple au martèlement, le crayon à l'écriture, le « vent du nord » à l'orage qui s'en vient, etc.¹⁴ Ces renvois propres aux utiles ne se comprennent eux-mêmes qu'en relation à des « coins » ou « conjonctures »¹⁵. Un atelier, une bibliothèque ou une cuisine sont des exemples de coins. Le coin installe, en fonction de la significativité, et donc de la préoccupation, des places qui « marquent l'articulation entre le « par-ici » et le « par-là » » (Ê&T 151) de sorte que les choses puissent être « à leur place ».

¹⁴ La conception d'un vent en tant qu'util peut paraître surprenante. Plus tard, dans *Qu'est-ce que la métaphysique* et *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger remplacera cette conception équipementale de la nature comprise comme un ensemble d'util en vue de nos fins par une « nouvelle » conception primordiale : la nature comme *physis* chez les présocratiques. La nature en tant que *physis* n'est pas conçue comme un ensemble d'étants intramondains mais plutôt comme un « événement », une « source » ou un « don ». Elle est une production (*poesis*).

¹⁵ « Coin » est traduit en anglais par « *region* ».

Avec cette expression [coin] nous voulons tout d'abord dire où se trouve dans le monde ambiant la place possible où se met l'util utilisable en tant qu'il est susceptible d'en avoir une. Trouver, manier, changer de place ou enlever un util, rien de cela ne se fait sans qu'un coin ait déjà été dévoilé. (431).

L'espace est morcelé en places, mais il tire néanmoins une unité du fait que les conjointures intègrent les places et que le monde intègre les conjointures. Par exemple, je ne comprends la craie qu'en relation au tableau et aux chaises de la classe, la relation étant que la craie me permet d'écrire au tableau pour que les élèves, assis sur les chaises, puissent voir ma phrase. Cette relation de sens est elle-même comprise au sein d'un système plus large, comme l'école, qui sera elle-même comprise en relation à l'éducation et ainsi de suite. Ces relations sont nommées renvois. Chaque util, place, et coin renvoie aux autres utils, places et coins. Le réseau entier des renvois dessine la significativité (*Bedeutsamkeit*) qui est le cadre de référence général au sein duquel je peux comprendre une entité. Ces relations entre systèmes de sens donnés d'abord à des utils forment l'entendre (ou compréhension), qui est la structure fondamentale du « monde ». Le monde n'est donc pas conçu par Heidegger comme un objet indépendant, mais comme une structure du Dasein, puisque c'est le Dasein qui porte en lui l'ensemble des connexions de sens, l'interrelation des cadres de significativité qui forment la « mondanité » du monde. « Le Dasein est, en sa familiarité avec la significativité, la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant... » (87). En d'autres termes, le monde est la toile formée par les connexions de sens au sein duquel nous découvrons l'étant. Loin d'être lui-même un étant intérieur au monde, le monde est plutôt la condition pour que puisse se rencontrer l'étant dans son être. Lorsque le Dasein est plongé dans la quotidienneté et que tout se passe sans problème, sans irrégularités, les étants qui l'entourent lui sont sous-la-main (*vorhanden*), c'est-à-dire que, comme ils fonctionnent bien, ils tendent à « disparaître »; le Dasein les utilise sans porter sur eux son attention.

[...] être-au-monde veut dire [...] être plongé de façon non-thématique dans la discernation des renvois qui sont constitutifs de l'utilisabilité de l'utilillage. La préoccupation est chaque fois ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde. En cette familiarité le Dasein peut se perdre auprès de ce qui se rencontre au sein du monde et être accaparé par lui (113).

C'est seulement lorsqu'un problème est rencontré (la craie se casse, le plancher est glissant, je suis pressé par un rendez-vous...) que les utils deviennent à-portée-de-la-main (*zuhanden*) c'est-à-dire que l'on prend conscience de leur caractère non plus du point de vu de la compréhension, mais de la perception : le monde « réapparaît » alors au Dasein. La connaissance en tant que mode présentant l'étant comme *à-portée-de-main* est donc elle-même un mode de l'être-au-

monde, une façon particulière de se relier au monde. Elle n'est pas un mode premier ou quotidien, elle survient seulement lorsqu'une situation le requiert.

La mondéité n'est pas constituée exclusivement par la significativité de l'util, mais aussi par les signes et la spatialité, que nous discuterons plus brièvement. L'utilité spécifique des signes est de mettre à jour et de souligner un système de renvois préexistant. « Ils [les signes] font accéder à un réseau d'utilisable, grâce à quoi le commerce qu'instaure la préoccupation se donne et s'assure une orientation » (80). Ils éclairent l'existence de l'utilage pour que la relation d'appartenance des utils devienne plus explicite. Par exemple, un feu clignotant sur une voiture, l'uniforme d'un employé ou un nœud dans un mouchoir jouant le rôle de pense-bête ne font que porter à la clarté des relations qui auraient existé de toute façon sans le signe : la direction de la voiture, l'appartenance de l'employé à la compagnie, la chose à ne pas oublier. Les signes ne fonctionnent uniquement parce que nous sommes déjà dans une certaine familiarité avec le monde et ils ne servent qu'à accentuer le relief des relations préétablies. La spatialité est une autre composante de la mondéité. Celle-ci a pour constituant le déloignement et l'aiguillage. Le déloignement est la condition de possibilité qu'une chose soit éloignée ou rapprochée. Il est la base existentielle sur laquelle la possibilité de la mesure s'appuie. L'aiguillage est l'établissement de la directionnalité (gauche-droit, haut et bas, avant et arrière). Comme il le fait pour la significativité, Heidegger cherche à ancrer le déloignement et l'aiguillage dans la préoccupation :

La relation à l'espace est d'abord pragmatique. « Le « haut » est le « au plafond », l' « en bas » est le « par terre », l' « arrière » est le « contre la porte »; tous les lieux sont dévoilés par les allées et venues du commerce quotidien et explicités en fonction de la discernation, ils ne sont pas répertoriés dans une mensuration s'appuyant sur la contemplation de l'espace (143).

Heidegger définit dans la même veine la proximité et la distance en fonction du degré de préoccupation dans notre commerce avec les choses. Par exemple, lorsque je marche dans la rue et que je parle à quelqu'un marchant sur l'autre trottoir, je suis plus près de cette personne que du trottoir sur lequel je marche, même si la « distance » (au sens cartésien) entre le béton et moi est plus petite que la distance entre l'autre personne et moi, puisque ma préoccupation est centrée sur l'autre et non sur le trottoir. Cette insistance sur la préoccupation porte toutefois le danger de ramener l'analyse de la mondéité dans une conception subjectiviste se rapprochant d'Husserl, Descartes ou Kant. Selon Hubert Dreyfus, les passages donnant la priorité à la spatialité individuelle sur la mondéité publique seraient des endroits où Heidegger aurait été lui-même confus par rapport à sa propre pensée, ce qu'il a d'ailleurs reconnu plus tard (BIW

132). Heidegger, tout en démontrant que la spatialité est structurée par la préoccupation du Dasein, aurait dû s'assurer de mieux conserver la conviction largement partagée selon laquelle l'espace physique est indépendant de nous. Se faisant, il se serait rapproché de l'être-au-monde quotidien et ce serait distancié (plutôt qu'il ne se serait approché, comme il le craignait peut-être) du modèle subjectif de la « caméra obscura » mis de l'avant par Descartes. Toutefois, ce « problème » de la spatialité subjective est justement ce qui fera de l'analyse de Heidegger un outil intéressant pour décrire l'espace web, puisqu'il s'agit d'un lieu largement déterminé par les choix de l'utilisateur. La distinction entre l'util et le signe est par ailleurs abolie dans l'hyperlien comme nous le soulignerons plus loin, mais l'analyse de la significativité en est d'autant plus pertinente pour penser le web.

1.1.3 Le « qui » du Dasein : le on et le soi-même

L'être-avec (*Mitsein*) est le second constituant de l'être-au-monde, il décrit la relation du Dasein aux autres Dasein. L'être-avec n'existe toutefois pas à côté de la significativité mondaine. La significativité du monde englobe à la fois les utiles et les autres (Ê&T 159-60), toute situation dans laquelle nous existons a ainsi un rapport à autrui comme l'une de ces dimensions. Être en amour, travailler en équipe, se sentir seul, ignorer les passants dans la rue, parler ou rire sont toutes des manières d'« être-avec ». L'être-avec, comme relation existentielle, ne disparaît donc pas même lorsqu'aucun autre humain n'est là-devant le sujet (par exemple s'il est sur une île déserte). La solitude révèle même particulièrement bien le fait que l'être-avec est un constituant du Dasein puisqu'éprouver la présence de quelqu'un comme un manque est l'un des modes à travers lesquels le Dasein se relie l'existence d'autrui. Selon Heidegger, tout comme la significativité du monde est dérivée de la préoccupation, l'être-avec est dérivé du souci mutuel et ne peut donc pas être pensé en dehors de ce que le Dasein *fait*. On peut avoir deux cas de souci mutuel positif. Dans le premier cas, le souci mutuel se précipite sur la préoccupation de l'autre et l'accompagne dans ses intentions (par exemple pour l'aider à réparer son vélo). Dans le second cas, le Dasein ne se soucie non pas de la préoccupation mondaine de l'autre, mais plutôt du propre « pouvoir-être » de l'autre (par exemple, pour le consoler ou l'aider à s'orienter dans la vie). L'être-en-compagnie moyen et quotidien est toutefois souvent vécu comme mode négatif et déficient du souci mutuel (ignorer, être contre, se passer de, etc.). Pour

cette raison, l'être-en-compagnie requiert des voies particulières pour arriver au type de proximité existant entre des amis, un couple ou une famille.

Le Dasein ne rencontre pas les autres primordialement en tant qu'ils diffèrent de lui mais en tant qu'ils sont avec lui, dans la même existence ou comme dit Heidegger « à égalité d'être ». En tant qu'être-au-monde jeté (c'est-à-dire ayant pour tâche d'exister) le Dasein est le plus souvent jeté dans ce que Heidegger nomme le « on » (*Das Man*). Le on est le répertoire public des pratiques, des rôles, et des indications qui sert à déterminer « ce qu'on fait ». Par exemple, on utilise une cuillère pour manger notre soupe, on dit chevaux et pas chevals, on se place à environs à 60 cm de distance en parlant à quelqu'un dans un couloir, pas à 4 centimètres ni à 5 mètres, etc. (Voir Dreyfus BIW 151-62). Le on n'est pas un étant là-devant comme une table, mais il n'est pas non plus un Dasein. Il s'agit d'un des constituants du Dasein, mais ce constituant a la particularité de pouvoir se substituer au Dasein. Le on a une *existence* mais n'a pas de *soi-même*. Il a une existence car il a une ouvertude (la publicité) avec son propre type de parole (le on-dit), de discours (l'ambiguïté) et de compréhension (la curiosité). Par contre, le on ne meurt pas et ne peut pas éprouver l'anxiété, il ne peut pas avoir un être-soi-même (*Jemeinigkeit*).

Presque tout ce qui arrive dans la quotidienneté du Dasein se fait de telle sorte qu'à la question « qui? », on en est réduit à dire : « personne ». Ainsi, le on décharge à chaque coup le Dasein dans sa quotidienneté. [...] Chacun est l'autre, aucun n'est lui-même. (É&T 171)

C'est parce que le on a une existence sans avoir de soi-même qu'il est une porte de sortie tentante pour le Dasein angoissé. S'il fallait que le Dasein soit constamment tourné vers son propre pouvoir-être, sa propre indétermination, l'existence serait aussi lourde qu'un roman de Dostoïevski. Heureusement, dans le on, le Dasein peut continuer à être-au-monde tout en étant déchargé de la tâche d'être lui-même (Dreyfus, POW 124). Le Dasein dévalant dans le on peut ainsi parler, comprendre et agir sans se rapporter à ses propres-possibilités d'être mais en se rapportant plutôt aux compréhensions communément partagées.

La distinction entre l'existence authentique et inauthentique permet à Heidegger de naviguer entre Charybde (Husserl) et Scylla (Hegel) en ne comprenant l'existence humaine d'une façon qui ne soit ni subjectiviste, ni objectiviste. Pour Husserl, le niveau de sens fondamental est celui d'un ego transcendantal qui donne sens à des objets en tant qu'unité de sa propre expérience (Dreyfus, POW 121). Cela aboutit à la conception selon laquelle chaque conscience est une sphère séparée, un soi-même qui donne sens au monde. Pour Hegel, au contraire, la priorité est

donnée au monde social et la conscience individuelle est pensée comme une incarnation de l'Esprit objectif. En d'autres termes, naviguer entre ces deux eaux signifie traiter le Dasein, en regard à la signification, ni comme une source active unique, ni comme un produit social purement passif. Lorsqu'il demeure dans l'existence inauthentique, le Dasein est un pur produit du public, mais lorsqu'il reste fidèle à son être-pour-la-mort en cessant de chercher à se distraire de celui-ci, il peut s'approprier personnellement les compréhensions qui existent publiquement. L'existence authentique n'est donc pas quelque chose qui flotte au-dessus du dévalement dans le on. *Toutes les significations sont héritées du on*. L'authenticité est plutôt une façon de saisir différemment les compréhensions, les paroles et les pratiques du public.

Dasein, which as Being-in-the-world is always a way of acting, can and must give its individual *style* to the modes of behavior provided by the Anyone [le « on »]. Thus Dasein is both *constituted by the Anyone* in that all significance is social achievement, and yet *self-constituting* by taking over significances from the Anyone to define itself or give itself meaning (POW 129).

Le Dasein n'est donc pas authentique contre le on, mais avec lui.

1.1.4 Le « que » du Dasein : le déracinement placé au cœur de l'être-au-monde

Le troisième constituant de l'être-au-monde est l'être-au en tant que tel. Il s'agit du Dasein pensé non pas dans son rapport aux choses (mondéité) ni aux autres (être-avec) mais dans le simple fait qu'il a un rapport au monde. Il s'agit de la structure de l'être-au-monde qui forme le « là » de l'être là. L'être-au est la condition pour que l'étant soit donné de prime abord au Dasein, pour que surgisse une ouverture première. Les choses et les autres ne sont donc pas exclus de cette ouverture mais, au contraire, ils y sont toujours déjà présents. Si nous définissons avec Heidegger la vérité comme une « éclosion primaire de l'étant », c'est-à-dire comme présence du présent, et non pas comme certitude de la représentation, alors nous pouvons dire que l'être-au est ce qui donne accès à la vérité. Cette ouverture de l'être-au est nommée « clairière ». L'être-au est constitué de la disponibilité, de l'entendre et du dévalement. Nous les définirons brièvement pour pouvoir s'attarder plus longuement au phénomène de l'angoisse qui dérive de l'ouvert.

La disponibilité est la condition ontologique de possibilité des dispositions ou tonalités affectives (*stimmung*), c'est-à-dire des manières de faire en sorte que les choses importent. Elles sont des états d'humeur, des réponses à la question « comment ça va? », « comment on se sent? ». La

disposition oriente le rapport complet de l'être-au-monde, elle donne une tonalité aux étants ambiants; tout autour devient ou bien menaçant, ou bien intéressant, ou bien tranquille, etc. Selon que le Dasein se trouve dans une disposition de joie, d'ennui, d'audace ou de peur, la même sonnerie de téléphone se présentera par exemple différemment. La disposition est la « manière d'être » (181), la façon dont le Dasein se laisse concerner par ce qui l'entoure. Elle ne doit pas être comprise ni comme une propriété subjective, ni comme une propriété du monde, mais comme une propriété du seuil entre monde et pensée, c'est-à-dire précisément du Dasein.

L'entendre est le second constituant de l'être du « là », il constitue le « là » comme ce-à-dessein de-quoi le Dasein est. Il est la compréhension que le Dasein a de lui-même et de sa situation.

Dans l'entendre, le genre d'être du Dasein prend le sens existentiel de pouvoir-être. Le Dasein n'est pas un étant là-devant capable, en surplus, de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible. Le Dasein est chaque fois ce qu'il peut être, et sa manière d'être cette possibilité (Ê&T 188).

Dans l'entendre le Dasein découvre où il en est avec lui-même. La préoccupation et les visées propres à la mondéité ne prennent leur sens que parce que l'être-au est constitué d'un entendre. On peut clarifier ce que Heidegger signifie par « entendre » en le définissant comme un « savoir-faire » et un « savoir-être ».

We have a skilled, everyday mastery of equipment and of ourselves. We know how to hammer and the point of our hammering. More generally, each of us knows how to be that particular for-the-sake-of-which each of us is – father, professor, etc. We are skilled at existing. [...] Moreover, we *are* such skills (BIW 185).

Cela ne signifie pas que toutes nos actions sont explicitement et thématiquement orientées vers un but. Au contraire, c'est justement parce que le Dasein baigne dans des ce-à-dessein-de-quoi pré-réflexifs qu'il s'oriente avec autant d'aise. Nous savons tous, ou presque, quand est venu le temps de rire et quand est venu le temps d'être sérieux, quand courir et quand marcher, comment consoler quelqu'un, que faire d'une journée à la plage, etc. Nous n'avons pas besoin d'interpréter ces activités en termes de moyens et de fins, en termes d'objectifs, justement parce que nous avons toujours un entendre du « là » qui nous est prédonné avec la situation elle-même.

Le troisième constituant, le dévalement, forme l'être *quotidien* du Dasein. Il s'agit d'une *tendance* de la disponibilité et de l'entendre et donc du mode sous lequel l'être-au-monde est le plus souvent vécu. Ce mode est qualifié par Heidegger de dévalement, de chute, car il

caractérise le caractère du Dasein lorsqu'il se comporte sans intentions précises envers ses possibilités d'être. Dans le dévalement, la parole se règle sur le parlé lui-même, c'est-à-dire que l'être des choses n'est pas mis en question car « on parle pour parler » comme le dit l'expression. Le soi-même se règle sur le « on », c'est-à-dire que le Dasein ne se met pas lui-même en question mais se laisse porter au gré des oui-dires et des opinions du moment. La curiosité le pousse à tout voir, mais cherchant ainsi à être partout et nulle part à la fois, il n'arrive pas à saisir le fond des choses. Cet affairement dans le monde n'est pas une chute du Dasein hors de lui-même, mais au contraire la façon la plus prégnante pour le Dasein d'être-au-monde. Il s'agit toutefois d'un mode impropre de l'être-au-monde, puisque dans un tel dévalement, le Dasein ne saisit pas ses propres possibilités d'être.

Ainsi, quelque soit la situation, l'être là a toujours par rapport à son contexte une certaine disposition, une certaine compréhension et une tendance vers l'être-dans-la-moyenne, vers le on. L'unité des trois constituants de l'être-au (disponibilité, entendre, dévalement) de même que l'unité de l'être-au, du monde et du soi est le souci (*sorge*). Le souci signifie que la réalité humaine n'est pas seulement caractérisée par le fait que l'humain est, mais par le fait que dans son être, il fait de son être un enjeu. (Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, 48). C'est uniquement parce que le *Dasein* porte le caractère existentiel du souci que l'on peut être préoccupé par les choses, par les autres et par soi-même. On peut donc le comprendre comme la préoccupation lorsqu'elle est élevée du niveau mondain vers le niveau le plus général de l'existence. Comme pour la préoccupation, le souci n'est pas synonyme de malaise, de stress ou de réflexion. Il ne signifie pas non plus que le pratique a une priorité sur le théorique : les comportements pratiques et les comportements théoriques sont tous deux des possibilités d'être déterminées par le souci. Souci signifie que le Dasein est en avance sur lui-même. Il projette sa capacité à être avant même de considérer son propre être en tant que tel.

Dans la projection, il [le Dasein] est révélé comme jeté. Abandonné au « monde » en ce qu'il est jeté, il dévale à même celui-ci en se préoccupant. En tant que souci, c'est-à-dire en tant qu'existant dans la projection de l'être-jeté en déval, l'étant est découvert comme là. (Ê&T 472).

Le souci nous pousse constamment à agir. Quiconque tente de « ne rien faire », est en réalité en train d'attendre, de se reposer, de méditer ou de chercher à réfuter Heidegger. Le Dasein est en mouvement et c'est pourquoi le « être » dans « être là » doit être compris dans une forme active et non passive. Mais si le Dasein n'était constitué que d'un pur souci, il irait s'écraser vers le dehors. Il serait si complètement absorbé par son monde et ses visées qu'il n'aurait aucune

possibilité de retourner à l'intérieur de lui-même et de diriger son souci sur sa propre existence. Heidegger a cherché à montrer ce que serait une telle existence en observant les expérimentations d'Uexküll sur le milieu animal.

Uexküll a cherché à mettre en question les visions mécanistes qui présentaient les animaux comme des machines répondant à des signaux sans que leur subjectivité ne soit problématisée. Il montre qu'une subjectivité animale ne peut être pensée hors de son milieu et que le milieu est lui-même une production subjective. Uexküll demeure tout à fait ancré dans la conviction qu'il n'existe qu'une seule réalité objective, mais il montre de façon convaincante comment chaque espèce, ce qui inclut l'être humain, n'a accès qu'à une certaine partie de cette totalité et soumet cette partie de la totalité à des interprétations et des suppléments subjectifs complètement différents les uns des autres. Tout être vivant ne saura jamais ce qu'est son environnement (le *réel*) car il n'a toujours accès qu'à son milieu (la *réalité*) qui est une production subjective. Le milieu ne doit pas être compris comme une simple somme de perceptions. Il s'agit de l'espace délimité par ce qu'Uexküll nomme le cercle fonctionnel. Les visions mécanistes de l'animal présentaient en général son comportement sous la forme d'une flèche, débutant d'abord par un stimulus, passant ensuite par un récepteur et provoquant finalement une réponse actualisée dans l'effecteur. Cette flèche unidirectionnelle ne laisse aucune place à la subjectivité animale et Uexküll la courbe pour former avec elle un cercle à l'intérieur duquel la subjectivité animale trouve son lieu d'existence. Il y a chez l'animal un monde perceptif (*Merkwelt*) et un monde actanciel (*Wirkwelt*) et l'unité close formée par les deux forme *le milieu*. (Uexküll, *Milieu animal et milieu humain* 27). Le milieu de l'abeille, le *pré*, n'est pas la totalité des étants situés dans l'espace que les humains désignent par le terme « *pré* » mais plutôt le champ d'interactions perceptives, actanciennes et interprétatives *entre* l'abeille et cette totalité d'étants.

Le premier principe fondamental de la doctrine du milieu – « tous les animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont imbriqués dans leurs milieux avec la même perfection. » (40) – signifie que lorsque l'on dit « le milieu de l'animal », on désigne *en même temps* l'entièreté de l'animal et l'entièreté de ce qui l'entoure. Pour Heidegger comme pour Sloterdijk, c'est la capacité de l'humain à se détacher de son cercle fonctionnel qui est responsable de l'ouverture de la clairière. Les expérimentations d'Uexküll ont montré que même dans une situation où le « but » présumé de l'animal pourrait être facilement atteint (protéger son petit, atteindre la nourriture, fuir le prédateur), les animaux en restent incapables tant que la bonne combinaison

de stimulus ne leur permet pas de créer le bon agencement de signes (97-104). Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de monde intérieur¹⁶, mais que leurs actions sont mieux comprises à travers la notion de « plan » que celle de « but ». Le plan de la nature, qui ne doit pas être confondu avec l'instinct, est l'ensemble des conditions ordinatrices qui régissent la nature et sans lesquelles elle ne serait que chaos. Agir conformément au plan de la nature signifie agir en fonction du cercle fonctionnel qui donne forme à notre milieu et nous imbrique ainsi d'une façon particulière dans l'environnement. Dans son cours de 1929-30 « Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde – finitude - solitude » Heidegger a nommé « stupeur » cette insertion complète de l'animal dans son milieu et a caractérisé cette condition comme « pauvreté en monde ». Nous nous rapportons ici à son ancien étudiant Giorgio Agamben qui a exposé les éléments centraux du cours dans *L'Oouvert*:

Le statut ontologique du milieu animal peut être ainsi défini : il est *offen* (ouvert) mais non *offenbar* (dévoilé, littéralement ouvrable). L'étant, pour l'animal, est ouvert mais non accessible; il est, autrement dit, ouvert dans une inaccessibilité et une opacité – c'est-à-dire en quelque sorte dans une non-relation. Cette ouverture sans dévoilement définit la pauvreté en monde de l'animal par rapport à la formation de monde qui caractérise l'humain (Agamben, *L'Oouvert* 89).

L'être humain est, contrairement à l'animal, capable de se dégager de son milieu, d'interrompre le cycle fonctionnel action-perception et de mettre le milieu « à distance ». Il réalise alors d'une part « j'existe » et d'autre part « le monde est ». Il cesse d'être pris par le dehors et tombe dans un rapport à l'étant lui permettant d'en extraire la vérité. Grâce à son ouverture le Dasein fait du mot « est », comme par exemple dans l'expression « la pomme est », un prédicat réel. Il n'a plus seulement un rapport à la pomme, mais un rapport à l'être de la pomme. Pour le formuler autrement une dernière fois : ses questionnements sur *comment* le monde est peuvent être redoublés de questionnements sur *que* le monde est. C'est uniquement par la dimensionnalité créée entre le milieu et l'existence, entre l'affairement vers le dehors et le retour vers l'intérieur, que le phénomène du « monde » est produit. Cette dimensionnalité est ce que Heidegger nomme l'Oouvert ou encore l'ek-stase.

La façon dramatique par laquelle cette ouverture peut être ressentie se manifeste dans le phénomène de l'angoisse. Au contraire des dispositions quotidiennes qui engagent le Dasein

¹⁶ Chez certains animaux comme l'oursin, les arcs réflexes restent isolés les uns des autres sans être synthétisés. Uexküll les considère comme des « républiques réflexes » plutôt que des « sujets » et est donc d'accord pour dire que ces animaux particuliers n'ont effectivement pas d'*Umwelt*.

dans son monde en le poussant à s'en préoccuper d'une façon ou d'une autre, l'angoisse est une disposition qui le met face à lui-même. Aucun étant ni même aucune significativité n'entrent en jeu dans l'angoisse. Bien qu'elle dévale parfois vers des considérations mondaines (revenus, amis, famille, etc.) sa forme « pure » consiste à court-circuiter le souci, de sorte que le « là » se trouve abandonné à lui-même. Le monde et les autres n'ont alors plus rien à proposer. C'est pourquoi nous affirmons, l'angoisse passée, que « ce n'était rien »; l'angoisse n'avait en effet aucun contenu significatif. « Ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde même. S'angoisser, c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde. » (Ê&T 236). En d'autres termes, en dépouillant le monde du souci et de la significativité qui lui sont attaché dans la situation concrète, l'angoisse permet de saisir l'être-au-monde non pas dans sa situation particulière (par exemple : je suis présentement dans mon bureau, en train de lire cette thèse, pour être une bonne professeure, à-dessein de la qualité de l'éducation en général), mais en tant que structure ontologique elle-même (qu'importe la façon dont cela se fait, j'aurai toujours pour tâche d'exister dans ce monde). L'angoisse ne concerne pas le monde, mais le monde *en tant que monde*. Le rien de l'angoisse n'est donc pas un « rien du tout ». Ce presque rien qui angoisse l'angoisse est l'ouvert, la possibilité qu'il y ait monde.

Le Dasein angoissé se projette sur son propre pouvoir-être au moment même où ces possibilités de s'engager dans le monde ont été court-circuitées. Il s'y sent dès lors étranger. Alors que dans le souci on peut définir l'être-au-monde comme un « habiter » ou un « être-en-familiarité », l'angoisse donne une forme d'étrangeté à l'être-au-monde. « L'être-au prend le « mode » existentiel du pas-chez-soi » (238). Le moment clé de l'analyse réside dans la proposition selon laquelle le déracinement n'est pas un phénomène dérivatif et impropre mais qu'il révèle au contraire le cœur propre, authentique et originaire du Dasein que la quotidienneté masque la plupart du temps. « L'être-au-monde en tranquille familiarité est un mode de l'étrangeté du Dasein, non l'inverse. Le pas-chez-soi doit se concevoir sur le plan ontologique existentiel comme phénomène plus original » (239).

La conclusion à laquelle nous arrivons est la suivante : d'un point de vue heideggérien, le n'être-pas-chez-soi est le propre de notre humanité. La capacité à l'angoisse est ce qui le plus distingue le plus clairement le Dasein de l'être-là-animal. C'est pourquoi, comme le verrons dans la prochaine section, habiter son monde est une activité humaine incessante. Ce portrait de l'existence humaine est assurément problématique. Lorsqu'il est déchargé de sa tâche

existentielle et qu'il s'oriente en fonction du on, le Dasein dans-la-moyenne est plus ou moins présenté par Heidegger comme un simple animal inséré dans son milieu. Lorsqu'il est héroïquement authentique, le Dasein angoissé est plutôt jeté dans le monde comme dans un appartement vide ou dans une fête où il ne connaît personne. Pris de panique, il cherche à meubler l'appartement ou à se faire de nouveaux amis, mais son point de départ est toujours une solitude marquée par la question « mais qu'est-ce que je fais ici? ». Hannah Arendt théorise cette vision du *Dasein* déraciné chez Heidegger par la distinction entre « l'homme » (Man) et le « soi » (Self) :

...The self is the concept of Man according to which he can exist independently of humanity and need represent no one but himself – his own nothingness. [...] If it is not part of the concept of Man that he inhabits the world with his fellows, then there remains only a mechanical reconciliation by which the atomised Self is given a substratum essentially discordant with its own concept (Arendt, *What is Existenz Philosophy?* 51).

Nous reviendrons sur la critique de la vision heideggerienne de l'authenticité; nous préférons pour le moment passer à la seconde philosophie de l'habitation de Heidegger, celle qui succède *Être et Temps*.

1.2 Heidegger : Œuvre et habitation

1.2.1 Que veut dire habiter?

Pour quiconque assume que l'utilisation du terme « Être-là » pour caractériser l'existence humaine représentait dès le départ un plongeon dans la situation, dans « l'espace-vécu », la poétique de l'habitation d'après le tournant n'apparaît pas comme un changement de cap, mais comme la radicalisation d'un motif déjà en cours chez Heidegger. L'analyse existentielle d'*Être et Temps* a révélé que le rapport de l'homme à son monde est placé en tension entre propriété et impropriété, affairement quotidien et angoisse, familiarité et étrangeté, le monde en tant qu'il est signifiant ou en tant qu'il est révélé en lui-même. Cette tension entre enracinement et déracinement est reprise dans la philosophie d'après le tournant, notamment dans les textes « Bâti, habiter, penser », « ...l'homme habite en poète... », « l'origine de l'œuvre d'art », « la chose » et « lettre sur l'humanisme » que nous traiterons en un seul bloc. Pour le Heidegger d'après le tournant, d'une part, il est impossible de ne pas habiter car l'habitation est plus ou

moins un synonyme de la condition humaine, mais d'autre part, nous semblons être appelés à habiter d'une façon pleine et riche que Heidegger nomme le séjour dans le Quadriparti :

Il n'y a pas les hommes, et en plus de l'espace; car si je dis « un homme » et que par ce mot je pense un être qui ait manière humaine, c'est-à-dire qui habite, alors, en disant « un homme », je désigne déjà le séjour dans le Quadriparti auprès des choses. (E&C 186).

Penser l'habitation du point de vue de l'architecture reviendrait pour Heidegger à la penser du point de vue de la technique. La seule voie acceptable pour lui est de ramener l'habitation à l'Être. Il le fait d'abord à travers une affiliation linguistique. Bâtir se dit en vieil allemand *bauen* qui signifie habiter, demeurer, séjourner. *Bauen* et *bin* (être) seraient de même origine. « « je suis », « tu es » veulent dire : j'habite, tu habites ». (173). Ensuite, toute explication de l'habitation à partir de la technologie (architecture, autonomisation à l'égard de la nature) est écartée au niveau méthodologique¹⁷. Bien que Heidegger reconnaisse qu'on ne puisse pas habiter sans bâtir, il place l'habitation au-delà de sa pratique ontique en affirmant que nous n'habitons pas parce que nous avons bâti, mais que nous bâtissons car nous habitons. (175) Finalement, Heidegger remonte, comme il la fait pour la *technè*, à une conception originaire réconciliant une division produite par la modernité. *Bauen* a en effet, aujourd'hui, deux sens. Le premier est celui de bâtir, édifier (un immeuble, un bateau), le second est celui de cultiver (entourer de soin et veiller sur un champ, sur une nature qui portera elle-même ses fruits). L'habitation originelle se présente alors comme le bâtir *avant* qu'il ne se scinde entre un *édifier* et un *cultiver*. Cet élan poétique nous pousse à imaginer une époque où, sur le plan de l'expérience, les bâtisses poussaient comme le blé, et où les brins d'orges étaient des œuvres d'art. Nous traiterons brièvement du romantisme de Heidegger plus loin.

Nous avons déjà dit que l'être-au-monde est chez Heidegger la structure permettant le souci autant que l'angoisse, c'est-à-dire le fait de s'engager dans le monde en s'y sentant chez soi ou d'être placé devant le monde lui-même en s'y sentant étranger. La notion d'habitation possède la même ambiguïté : elle signifie que l'homme *cherche* à habiter, elle ouvre une possibilité de lutte entre l'enracinement et l'être-jeté-dans-le-froid-sans-trop-savoir-pourquoi. Donnant de façon quelque peu choquante priorité à l'histoire de l'Être sur l'histoire de la lutte des classes, Heidegger déclare : « La véritable crise de l'habitation ne consiste pas dans le manque de

¹⁷ Nous verrons que Sloterdijk se propose de remédier à cette décision réductrice.

logements, mais en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'*il leur faut d'abord apprendre à habiter.* » (193).

Les mortels vivent dans un état de déracinement fondamental. Ils cherchent toujours à être chez eux sur terre sans jamais y parvenir, mais ce déracinement est précisément ce qui rend possible l'habitation. Un habiter trop parfait nous ferait en effet dévaler dans la stupeur animale que nous avons déjà décrite. Bâtir et penser le bâtir constituent donc une réponse qui n'est heureusement jamais parfaitement réussie à l'appel à se sentir chez soi sur terre. « Dès que l'homme, toutefois, *considère* le déracinement, celui-ci n'est déjà plus une misère (*Elend*). Justement considéré et bien retenu, il est le seul appel qui invite les mortels à habiter. » (193) Lorsqu'il peine, l'homme lève les yeux vers le ciel et souhaite être lui aussi divin. Ce mouvement qui parcourt, à partir de la terre, la distance vers le ciel permet de mesurer l'« entre-deux » du ciel et de la terre, et l'ouverture de cet entre-deux au Dasein est ce qu'Heidegger nomme « Dimension ». La dimension est en quelque sorte aux mortels dans leur ensemble ce que le déloignement est au Dasein individuel. La dimension est la mesure entre le ciel et la terre où se tient l'homme, elle est le lieu où est ressentie la recherche de l'habitation. Au niveau pratique, l'habitation se fait bien entendu en construisant des bâtiments, mais cela aussi doit être pensé dans son Être.

Qu'est-ce qu'un bâtiment? Un bâtiment est d'abord une chose. Dans les termes de Heidegger, la chose, contrairement à l'objet qui est compris sous le mode de l'*extensio* cartésienne, rassemble les divins, les mortels, le ciel et la terre dans leur simplicité. Dans le Quadriparti, les quatre sont unis par un « jeu de miroirs » dont le mécanisme, la « transpropriation expropriante » demeure obscur. Heidegger préserve sa forme poétique en affirmant que le jeu du monde ne peut être expliqué ou compris par autre chose que le jeu du monde lui-même puisque « Aussitôt qu'ici la connaissance humaine réclame une explication, loin de s'élever au-dessus de l'être du monde, elle tombe en dessous de lui » (E&C 214). Nous croyons que la notion de « jeu de miroirs » sert à exprimer le fait que la chose n'est pas perçue comme indépendante du reste du monde, ni même comme une section du monde au sens d'une partie s'additionnant au tout, mais qu'elle est inscrite dans un tissu de sens accessible à quiconque est disposé à « penser en remerciant ». Elle est dans le monde puisque ce n'est que par elle que le monde est. Ce lien fondamental entre la chose et le monde est exprimé par sa belle description d'une libation effectuée à partir d'une jarre: « Dans l'eau versée, la source s'attarde » (204). Une chose est un objet qui produit

un effet de monde¹⁸. Lorsque Van Gogh a peint des souliers de paysans, il les a placés au centre d'une toile sans aucun indice du monde qui les entoure (aucun sol, aucun pied, aucun cordonnier, etc.) et pourtant...

Dans l'obscurité intime du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers les champs [...] À travers ces chaussures, passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal... (CNP 34)

Un bâtiment, un pont par exemple, est donc d'abord une chose. Mais il s'agit en outre d'une chose qui ménage, c'est-à-dire qui installe un lieu. Ce lieu distribue à son tour des places.

Avec les rives, le pont amène au fleuve l'une et l'autre étendue de leur arrière-pays. Il unit le fleuve, les rives et le pays dans un mutuel voisinage. Le pont rassemble autour du fleuve la terre comme région. Il conduit ainsi le fleuve par les champs (E&C 180).

Avant le pont, le lieu n'existe pas. Au pays froid et lisse dépourvu d'œuvres humaines ou divines, le GPS est roi. Le vide cosmique où il n'y a ni air ni sons, ni haut ni bas est le paradigme d'une telle étendue (*extensio*). Nous n'y trouvons que des endroits, c'est-à-dire de l'étendue spatiale théoriquement dissécable en une infinité de localisations de volume zéro selon trois dimensions : la latitude, la longitude et l'altitude. On serait tenté de dire que l'espace est une portion d'étendue qui a été ménagée par le bâtiment, mais ce serait accorder une priorité ontologique à l'étendue cartésienne, ce qu'Heidegger se refuse à faire. C'est au contraire l'*extensio* qui doit être définie comme de l'espace « ménagé » sous un mode technique. L'espace n'est pas de l'étendue à laquelle on ajoute une signification; c'est l'espace qui vient en premier et le considérer comme de l'étendue ne peut se faire qu'à travers un certain mode de dévoilement qui n'est pas originel, mais dérivé¹⁹. Ce que le ménagement technique aménage, à travers la réduction mathématique de l'espace qu'il opère, c'est la possibilité de « construire des diversités à un nombre quelconques de dimensions ». Un tel espace est nommé par Heidegger « l' »espace, l'isolation du « l' » soulignant la prétention de cet espace à être universel, unitaire, total. Or « l' » espace ne contient ni espaces, ni places. » (185). Ce qui fait du pont un lieu est qu'il produit des places. Le pont et la jarre rassemblent tous deux la Quadripartite et sont donc

¹⁸ Pour Heidegger, la chose est première. Il dirait donc plutôt : un objet est une chose dépourvue de son monde.

¹⁹ Don Ihde (*Technology and the life-world*) a mis en relief l'importance de la fixité de l'étoile Polaire et des instruments techniques (astrolab, cartes, télescopes...) dans ce processus.

des choses, mais le pont, contrairement à la jarre, rassemble le Quadriparti de telle façon qu'il lui accorde une place.

L'espace ainsi ménagé a été rendu libre à l'intérieur d'une limite, cette limite n'étant pas l'endroit à partir duquel quelque chose se termine, mais, comme le pensaient les Grecs, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (E&C 183). On peut comprendre la relation entre la place et le lieu en imaginant la place comme une aura entourant le lieu. Comme l'auréole des saints, dont on a longtemps débattu à savoir si certains en avaient une plus brillante que d'autres, la place érigée par le lieu est une émanation sans frontière précise, mais néanmoins distincte du lieu ou du bâtiment. C'est pourquoi on peut « se rejoindre à la statue » sans monter sur ses épaules; à quelques mètres d'elle, nous nous tenons dans la place aménagée par ce lieu. Les objets complexes comme un pont renferment une variété de places (l'entrée, la sortie, les piliers, etc.).

1.2.2 Note sur le romantisme

Ces propos nous poussent à nous demander : à quel point Heidegger est-il explicite sur la façon précise dont les mortels doivent habiter? Il précise que le lieu donne une place à la simplicité du Quadriparti en deux sens solidaires l'un de l'autre : il l'admet et l'installe. Ménager une place signifie pour un lieu se relier au tissu du monde qui l'entoure tout en fournissant un contraste permettant de mettre ce monde en relief. Mais quelle hauteur, quelle forme, quel positionnement, quels matériaux, etc. devraient avoir ce bâtiment, cette œuvre, de telle sorte qu'elle puisse aménager autour d'elle une place? Peut-on « habiter en poète » dans une condo de type « jeunes professionnels urbains »? Les matériaux dérivés du pétrole sont-ils admis dans le Quadriparti? Il n'y a pas de critère technique apte à déterminer ces questions. C'est la tâche même de donner une demeure au Quadriparti qui détermine pour Heidegger comment y arriver et la façon d'y arriver est donc d'être attentif à cette sorte d'« appel ». C'est là le sens de « laisser être », c'est-à-dire ménager, et cela explique pourquoi le bâtir est plus important que la bâtisse pour l'habitation des mortels. Heidegger précise néanmoins qu'on peut laisser les choses dans leur être en protégeant et soignant les choses qui croissent et en édifiant « spécialement » celles qui ne croissent pas. Il ne donne pas davantage de précision sur le sens d'une « édification spéciale » et d'une « croissance soignée » car il veut éviter que sa philosophie de l'habitation ne

soit interprétée comme règles techniques d'architecture. Il faut alors se demander que faire de l'appel implicite au passé paysan chez Heidegger. Il est tentant d'inférer à partir du lexique pastoral et artisanal de Heidegger (marteaux, jarres, chaumières, chaussures et autres petits ponts en pierres des champs) qu'une édification « spéciale » signifie pour Heidegger accorder une priorité à la dimension esthétique et au respect des traditions architecturales par rapport aux considérations fonctionnelles (coûts, efficacité, etc.). Habiter serait prendre soin des choses qui nous entourent de telle sorte qu'elles ne soient pas transformées en fonction de considérations techniques, mais laissées à ce qui est supposé être leurs formes originelles de telle sorte que leur signification et leur esthétique n'entrent pas en conflit avec les significations et l'esthétique qui les environnent. Cette absence de cassure dans le tissu significatif et esthétique de l'environnement serait ce que Heidegger nomme la simplicité et l'unité du Quadriparti. Mais qu'est-ce qu'une forme « originelle »? S'agirait-il par hasard des formes qui commencent à devenir une denrée rare, en Allemagne et ailleurs, au début du XX^e siècle? Nous pensons aux formes naturelles (inaltérées par le travail technique de l'homme) et traditionnelles (conformes à un usage ancré dans une longue durée et un espace régional relativement clair). Si tel est le cas, un germe de blé génétiquement modifié placé dans un champ serait un exemple d'une telle cassure esthétique et significative, car il est en rupture avec le monde ambiant naturel et traditionnel. Le même germe habiterait néanmoins tout à fait confortablement au sein d'un laboratoire. Si Heidegger recherche partout l'origine, les critiques affirmant qu'il présente une vision de la place figée et essentialiste sont justifiées. Une philosophie heideggerienne adaptée au mouvement peut toutefois prendre appui sur ce constat : « bâtir, c'est déjà habiter » (E&C 171). Selon nous, Heidegger ne présente pas l'habitation comme un état figé, mais comme une recherche incessante des mortels pour trouver place dans le Quadriparti. C'est parce que l'habitation est toujours un devenir, une tentative, que nous pouvons affirmer qu'il peut y avoir habitation en dehors du « peuple », de la « terre natale » ou de toute autre essence figée. C'est la pensée, et non l'origine, qui est la clé de l'habitation chez Heidegger. Dans *Lettre sur l'humanisme* lorsque Heidegger désigne la condition existentielle moderne comme une « absence de patrie », il précise explicitement qu'il ne faut pas comprendre « patrie » en un sens « patriotique », mais en rapport à l'Histoire de l'Être. L'absence de patrie est un équivalent de l'oubli de l'Être et c'est pourquoi le remède contre cette absence n'est pas la recherche d'une unité nationale, mais une méditation sur l'Être. (QIII 100). Habiter est le trait fondamental de l'être des mortels, il est donc impossible de ne pas

habiter, bien qu'il soit possible d'être inattentif à l'appel à l'habitation. Lorsque nous sommes attentifs à l'habitation, il est possible de voir s'installer un « effet de quadriparti » en des utils contemporains :

*Dans le cliquetis du clavier l'affairement du boulot s'attarde
Dans la brillance aveuglante des pixels
se fait voir la lumière sombre du Spectacle
Dans le réseau inextricable des câbles sous la table
sont inscrits les maux de tête du capitalisme cognitif*

Ma petite poésie ne discrédite pas la poétique de l'habitation de Heidegger, mais cherche à montrer que l'ordinateur portable est lui aussi une chose, c'est-à-dire un objet en relation cohérente avec son époque et son emplacement²⁰. Bien que le lexique heideggerien trahisse un préjugé favorable de l'auteur pour la paysannerie allemande, la philosophie heideggerienne offre des pistes pour une théorie contemporaine de l'habitation, comme nous le verrons avec Peter Sloterdijk.

1.2.3 L'œuvre d'art, le monde, la clairière

Ce que nous avons dit sur la poétique de l'habitation doit finalement être complété en précisant le rapport établi par Heidegger entre œuvre d'art, monde et terre. Tandis que la spécificité du bâtiment est d'aménager l'espace, l'œuvre d'art institue la vérité, c'est-à-dire ce qui met au travail la lutte entre éclaircie et réserve et entre monde et terre. Le phénomène de l'ouvert, de la vérité, ne peut être compris qu'à travers cette double institution. Il faut donc se garder de définir l'œuvre d'art comme une production relevant exclusivement des sept arts classiques, ou des quinze modernes; un paradigme ou un rite culturel peut très bien jouer le rôle « d'œuvre d'art ». (Dreyfus, HOC S.p.). Heidegger prend néanmoins un temple grec comme exemple d'œuvre d'art.

Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. (CNP 44).

²⁰ Voir aussi la description d'une centrale nucléaire pastichée à partir de la description du temple grec faite par Don Ihde (Ihde, *Heidegger's Technologies*, 82).

Ce que Heidegger affirme ici est que le temple dispose autour de lui des rapports permettant de donner forme à un peuple en lui permettant d'évaluer la valeur des choses (qu'est-ce qu'une victoire et qu'est-ce qu'une défaite? Qu'est-ce que le malheur et le bonheur? Etc.). Être une œuvre signifie donc installer un monde (47). En effet, le monde est ici défini comme « l'inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons » (47) c'est-à-dire le lieu où se décident les options essentielles d'un peuple. Le monde tel que défini ici est donc plus large que la significativité et la mondéité dégagée dans *Être et Temps*, car il donne forme également au constituant de l'être-au en tant que tel : disponibilité, entendre, dévalement. Il s'agit de « l'orbite des injonctions essentielles, dans laquelle toute décision s'ordonne » (60). Cette vérité qui se met au travail est selon Hubert Dreyfus la fonction interprétative propre à toute société, les récits qu'un groupe se raconte à propos de lui-même. Tout ce qui performe cette fonction peut être appelé « oeuvre d'art ».

Le monde, comme établissement de rapports ordonnant les décisions, doit toutefois lutter contre la terre qui est la résistance inlassable et inépuisable à la tentative du monde de se présenter comme totalité et de donner un sens définitif aux choses. Elle est la matérialité de l'œuvre qui résiste à toute interprétation. « La terre fait se briser contre elle-même toute tentative de pénétration » (50). Elle est « l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien » (49). En côtoyant ce que Heidegger appelle une œuvre (par exemple une peinture, une fête de graduation, une installation) nous avons souvent l'impression que bien que l'on puisse débattre du sens de cette œuvre et qu'une démarche herméneutique puisse être intéressante et éclairante, la vraie profondeur de l'œuvre ne peut être trouvée qu'en l'observant dans le silence, en voisinant simplement dans sa présence. Cela est dû à la présence de la terre, car la terre fait en sorte que ce qui est ouvert dans l'œuvre ne peut être capté pleinement par un système de signification.

Reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s'ouvre, il ne tolère pas d'occulus. La terre, au contraire, aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir. L'affrontement entre monde et terre est un combat. (53).

La lutte entre monde et terre a lieu dans la clairière, dans l'ouvert. Elle ne doit cependant pas être confondue avec la lutte entre présence et réserve, qui a lieu elle aussi dans la clairière. L'étant n'est jamais donné entièrement au Dasein. « Tout étant qui vient à notre rencontre et nous accompagne maintient cette opposition insolite de la présence, en se retenant toujours à la fois en une réserve. » (58). Cette réserve a un double aspect : le refus et la dissimulation. La

dissimulation est l'aspect qui nous est le plus commun, il y a dissimulation lorsque de l'étant cache d'autres étants, ce qui fait en sorte que nos représentations sont parfois inexactes. La science moderne peut ainsi être conçue comme une guerre ouverte contre la dissimulation. Mais ce n'est pas la seule forme de retrait, le refus cache la présence de l'étant plus secrètement et plus subtilement, en le masquant par l'ombre plutôt que par la complexité. Le refus fait en sorte qu'on ne peut pas avoir toutes les formes de présence à la fois. Par exemple, le fait de penser au Rhin comme à une ressource hydraulique nous empêcherait selon Heidegger d'être pleinement sensible à sa beauté poétique (E&C 22). La lutte entre éclaircie et réserve détermine donc la part d'étant qui est dévoilée et celle qui est réservée, tandis que la lutte entre monde et terre détermine, à l'intérieur de la part d'étant dévoilée, la part qui tombe sous la significativité (au sens le plus large) et la part qui résiste à la signification. Tous deux forment ensemble la clairière, c'est-à-dire l'ouverture d'un peuple à l'Être ou ce qu'on pourrait nommer plus simplement sa vérité. Celle-ci est historique, son déploiement relève de l'histoire de l'Être.

1.2.4 Pratiques focales et communauté

Nous complétons cette section en décrivant le concept de « pratique focale » développé par Albert Borgmann. La notion de pratique focale nous apparaît pertinente car on peut la concevoir comme un « rassemblement du Quadriparti » purgé d'une partie de ces aspects mystiques. Elle met par ailleurs une emphase plus importante sur l'être-avec, ce qui sera crucial pour notre plongeon dans Facebook. Les pratiques focales peuvent être décrites comme des pratiques d'habitation puisqu'elles rassemblent en un tout cohérent des personnes, des talents et des choses de façon à créer un environnement de confort existentiel où les participants se sentent « chez-eux ». Lorsqu'il promet à ses étudiants de leur dévoiler « le sens de la vie », Borgmann leur demande de trouver un moment où la réponse à ces quatre questions était « oui ». (1) Je n'aurais pas voulu être ailleurs, (2) Je n'aurais voulu être avec personne d'autres, (3) Je n'aurais pas voulu faire autre chose et (4) Je m'en souviendrai longtemps²¹. De telles circonstances sont selon Borgmann des occasions où « le sens de la vie est mis en focus » (*Cyberspace, Cosmology and the Meaning of Life* S.p.). On peut comprendre la notion de pratique focale comme une élaboration conceptuelle de cette intuition de Heidegger que nous avons déjà mentionné: il fut

²¹ Ce quatrième critère permet de mettre hors-jeu les moments d'ébriété trop fréquemment mis de l'avant par les étudiants!

une époque où habiter et cultiver étaient synonymes. Dans les pratiques focales, les humains cultivent, entretiennent, prennent soins de réalités – personnes, œuvres ou pratiques – et par-là ils habitent au plus haut sens du terme.

Borgmann souligne que « feu », « foyer », et « focus » ont la même origine. Le *focus* est chez les Romains le foyer, l'âtre (*hearth*) du feu dans la maison où toutes les cérémonies importantes se déroulent. « For the Romans, the focus was holy, the place where the housegods resided » (*Focal things and Practices* 293). Ce sens faisant du focus un lieu où la réalité est concentrée a été conservé dans les différents sens contemporains du mot, que l'on pense à l'optique où à la cognition.

...a focus gathers the relations of its context and radiates into its surroundings and inform them. To focus on something or to bring it into focus is to make it central, clear and articulate. (294).

Le sens de Borgmann est existentiel. Un repas d'anniversaire est un exemple de pratique focale. Lorsque je dis « l'anniversaire », je désigne tout autant les personnes (le fêté et ses invités), les œuvres (le repas et le gâteau) et les pratiques (chanter « bonne fête »). Plus encore, ce que je désigne vraiment par le mot « anniversaire », est *l'unité* et la cohérence de ces réalités. Les divins, les mortels, le ciel et la terre sont rassemblés! Borgmann donne l'exemple d'un marathon dans New-York. Dans le marathon, la division entre l'esprit et le corps ainsi qu'entre le travail et le loisir, l'effort et la joie, et même entre les coureurs et la ville, est « guérie » (Borgmann 297). La personne qui était auparavant « divisée » se retrouve unie grâce à la pratique focale.

À l'inverse des pratiques focales, les dispositifs hérités de notre environnement technique parviennent à satisfaire nos besoins sans avoir à rassembler de la réalité autour d'une chose ou d'une pratique. Ils séparent les matériaux de leur contexte et nous les rendent disponibles sous forme de marchandises qui allègent le poids de la vie. La façon « technologique » de manger est de réduire la nourriture à être un apport en énergie et en plaisir et de la rendre disponible à tout moment, ce qui fait en sorte que l'évènement focal du repas est éparpillé en repas préparés à l'avance et consommés en vitesse, devant la télévision ou durant des pauses rapides au travail. L'exemple le plus cité pour illustrer l'opposition entre dispositifs et pratiques focales est sans doute la distinction entre le foyer et le système de chauffage central. Tandis que le foyer focalise et uni les personnes (la famille qui s'assemble devant), la pratique (couper et ranger le bois) et

les choses (le bois lui-même) le chauffage central fourni de la chaleur en demeurant dans l'arrière-plan (*background*) sans se faire présent et sans rien unir autour de lui.

Comme Heidegger, Borgmann voit la technique comme ce qui vient menacer les pratiques focales. Comme lui, il tente d'établir un « rapport libre à la technologie ». Il cherche à le faire en montrant que les choses focales n'émergent pas contre leur contexte technologique, mais à partir de lui. Il n'affirme pas qu'il faut réussir à sortir du contexte technologique pour avoir enfin les coudées franches et pouvoir mettre en place des pratiques focales. Il affirme plutôt que c'est justement le contraste entre l'environnement technique et les pratiques focales qui lui donne leur caractère, ce qui fait en sorte qu'on ne peut pas vraiment affirmer que Borgmann lance un appel au passé pré-moderne.

La deuxième point qui distingue Borgmann de Heidegger est que chez ce dernier les mortels ne semblent avoir trouvé leur place dans le Quadriparti qu'*in extremis*. Nous avons parfois l'impression qu'avec Heidegger, une jarre ou un temple seuls suffisent à installer un monde, sans que les humains ne soient vraiment nécessaires. Borgmann accorde beaucoup plus d'importance à la communauté et au contexte social. « Focal things can prosper in human practices only » (*Focal things and Practices* 296). Une pratique focale est une attention soutenue et régulière envers une chose focale. Elles sont des occasions qui nous engagent et nous acceptent. Il ne peut y avoir de focus sans qu'il y ait engagement envers la pratique focale puisque celle-ci possède habituellement une structure, par exemple d'avoir un début, un milieu et une fin et requiert une certaine discipline et des compétences mises en œuvre (jouer d'un instrument de musique, cuisiner un plat, etc.). C'est pourquoi l'ennemi mortel des pratiques focales est la diffusion, l'éparpillement.

Practically a focal practice comes into being through resoluteness, either an explicit resolution where one vows regularly to engage in a focal activity from this day on or in a more implicit resolve that is nurtured by a focal thing in favorable circumstances and matures in a settled custom (302).

De tels engagements sont nourris par la proximité. L'importance de la proximité physique dans l'établissement d'engagements a été habilement mis en relief par Hubert Dreyfus lorsqu'il a comparé l'éducation en classe et l'apprentissage à distance (OI 25-48). Dans une pratique focale, la communauté et la réalité conspirent ensemble. Une chose devient inséparable de son contexte, de son monde, et de notre commerce entre la chose et son monde, c'est-à-dire de nos

engagements. Qu'est-ce qu'un coup de circuit sans la foule de partisans? Qu'est-ce qu'un stade sans les parties de base-ball? Qu'est-ce qu'une finale sans la saison qui la précède?

L'intérêt de la notion de pratique focale est selon nous de montrer que la communauté n'est pas faite uniquement de communications, mais de communications, de choses et de pratiques. Cela nous mène évidemment à nous demander si les technologies de communication peuvent produire du commun. À partir d'une interprétation de la pensée de Borgmann, David Barney affirme qu'un engagement sensé (*meaningful engagement*) avec un monde de choses est tout aussi important que la communication dans la production d'une communauté (Barney 40). Tant que l'on considère que la communauté a pour cause et pour matériaux la communication, la thèse selon laquelle les moyens de communication numériques ne pourront jamais surmonter les dislocations propres à la mobilisation globale est intenable. La preuve n'a jamais été faite qu'une communication authentique est impossible sur internet. C'est plutôt parce que la communauté est surtout faite de *choses* et de *pratiques* partagées que les technologies de la communication peuvent difficilement produire de la « communauté », bien qu'elle puisse aisément produire de la « société » (Borgmann *Is the internet the solution to the Problem of community?*)²². Autrement dit, la communication peut probablement se remettre de la mise à distance spatiale des individus à travers des moyens techniques, mais la communauté ne peut pas se remettre de la séparation entre choses, pratiques et communication. Or l'unité de la communication et des choses, des personnes et des pratiques, de la pensée et des œuvres, est réalisée dans les pratiques focales. C'est la perte de telles pratiques qui menace la communauté. Cela ne signifie bien sûr pas que les technologies de communication détruisent la communauté, mais plutôt qu'elles sont définitivement plus aptes à soutenir des communautés préexistantes qu'à en produire de nouvelles.

Avant de passer à Sloterdijk, résumons brièvement ce que nous avons dit sur l'habitation chez Heidegger. En contrastant l'analyse Uexkuliennne de l'animal et l'analyse existentielle de Heidegger, nous avons voulu indiquer que la distinction entre l'homme et l'animal ne tient pas à la quantité ou la qualité de ces œuvres intellectuelles (technologies, sciences, arts) mais au fait que l'homme perçoive son environnement comme un monde où il est jeté mais où il cherche néanmoins à être chez lui. *Être et Temps*, ainsi que le cours « concepts fondamentaux de la

²² Nous référons ici à la distinction entre communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*) établie par Ferdinand Tönnies en 1887.

métaphysique », ont pour effet de faire de la capacité de l'homme à se sentir étranger à son propre monde le critère fondamental de son humanité.

L'habitation est le nom donné à la dimension de la lutte entre être-jeté et être-chez soi ainsi qu'à l'activité pratique qui prend place dans cette dimension. L'homme a un rapport à l'étant lui permettant de le saisir dans son être tel quel. Cette mise à distance par rapport à son environnement ouvre la dimension dans laquelle l'activité d'habitation prend place. Par des bâtiments et des œuvres, le Dasein aménage son espace et ouvre une « clairière », c'est-à-dire qu'il produit une vérité épocale. Par des pratiques focales, il guérit temporairement sa condition d'étrangeté en unissant personnes, pratiques et choses dans un même événement où il se sent à sa place. Le Dasein ne veut alors être ni ailleurs, ni avec d'autres, ni en train de faire autre chose, il loge chez lui dans un sentiment d'unité cosmique. Passons maintenant à Sloterdijk qui apportera certaines précisions et certaines critiques à cette théorie de l'habitation.

1.3 « Dasein ist design » : Sloterdijk et la notion de « sphère »

La trilogie « *Sphären* » de Peter Sloterdijk peut être pensée comme une réappropriation critique de la théorie de l'habitation heideggerienne structurée autour de trois amendements majeurs. D'abord, la priorité ontologique accordée par Heidegger à l'étrangeté sur l'être-chez-soi n'est pas fondée selon Sloterdijk. L'angoisse n'est pas une condition fondamentale et primordiale, mais pathologique ou à tout le moins particulière. Nous devons penser l'humain dès le départ avec ses solidarités et ses milieux, non pas tenter de les « recoller » à un Dasein pensé *a priori* comme solitaire. Ensuite, les deux niveaux d'insertion dans le monde pensés par Heidegger ont une tendance ou bien individuelle, c'est le cas avec l'analyse du souci, ou bien « cosmique », c'est le cas avec le Quadriparti. Peu d'attention est portée au niveau médian, celui que l'on doit justement nommer le *milieu* concret. Sloterdijk cherche plutôt à penser les lieux précis de l'habitation (ville, appartement, horde, stade, etc.) et non à se concentrer uniquement sur le sens existentiel de cette notion comme le fait Heidegger. Finalement, Heidegger ne fournit aucune explication ontique, technique et historique de l'ouverture au monde. Elle relève pour lui de l'essence de l'homme et de l'histoire de l'Être. Sloterdijk croit plutôt que l'ontologie fondamentale peut se réconcilier avec les sciences humaines, notamment l'anthropologie et l'architecture. Ces trois ajustements sont synthétisés dans la notion de sphère. En la mettant en

rapport avec la pensée de Heidegger, on peut donc définir la sphère comme une ouverture au monde qui ne présuppose pas l'angoisse par rapport au fait que le monde est monde, qui est concrètement située et réellement spatialisée à un niveau médian entre le Dasein et le Quadriparti et qui peut être expliquée ontiquement par ses moyens de production. Les deux premières sections élaborent sur cette explication anthropologique de l'ouvert. La troisième détaille les dimensions concrètes de la sphère en les comparant aux structures du Dasein. La quatrième montre comment Sloterdijk confronte la question précise de l'être-avec à travers la notion d'ambiance et les cinquième et sixième analysent les implications sociopolitiques de la « sphérologie » à travers les notions de « globes » et « d'écumes ».

1.3.1 Une explication anthropologique de la clairière : le sacrilège!

Heidegger a systématiquement refusé de fournir une explication de l'ouverture au monde qui soit basée sur les critères de vérités de la science moderne. Aucune explication ontique de la différence ontologique ne saurait être fournie par Heidegger, parce qu'il considère que les explications par l'étant ratent nécessairement la vérité de l'Être. Sloterdijk croit au contraire que les royaumes de la phénoménologie existentielle et des sciences anthropologiques peuvent être réconciliés pour autant que l'on délaisse la vision essentialiste de l'homme et que l'on adopte un point de vue évolutif :

Il existe une histoire, résolument ignorée par Heidegger, de la sortie de l'être humain dans la clairière – une histoire sociale de la manière dont l'homme peut être touché par la question de l'Être, et une mobilité historique dans l'ouverture béante de la différence ontologique. (RPH : 36).

Sloterdijk vise une audacieuse, mais nécessaire, « histoire naturelle de l'Être ». Contre ceux qui disent que l'on ne peut avoir le beurre *et* l'argent du beurre, il répondrait qu'il est impossible d'avoir le goût du beurre sans avoir *aussi* la crème dont il est fait. De même, on ne peut avoir une ouverture ekstatique de l'homme sans avoir aussi, en un lieu quelconque, une explication anthropologique, voire bioneurologique, de ce phénomène. Les philosophes ont toujours pensés l'Être de la technique, il nous faut maintenant penser la technicité de l'Être. L'explication anthropologique de l'existentiel n'est toutefois pas une explication de la superstructure par l'infrastructure ; pour Sloterdijk la causalité, en ce qui concerne de tels phénomènes, est circulaire, les conséquences sont aussi « fondamentales » que les fondements eux-mêmes. (DÊ : 92) Il s'agit donc de retracer le lieu d'apparition de « l'évènement ontologique », de l' « effet de

monde », en identifiant son lieu d'apparition. Le premier pas en ce sens est d'établir un récit du devenir-humain en considérant, *contra* Heidegger, que l'être-au-monde n'est pas une structure existentielle immuable qui ne demande qu'à être découverte et détaillée. Il faut montrer comment l'être-au-monde a été *produit* à partir de l'animal, et comment il est sans cesse reproduit. Ce postulat de base supposant qu'on ne peut comprendre l'homme qu'en comprenant ses modes de production peut être désigné comme l'approche « anthropotechnique ».

Ne désirant prendre ni le dieu, ni la téléologie de l'évolution comme « producteur », Sloterdijk prend l'espace comme producteur original de l'homme. Comme l'a dit Henk Oosterling « *Dasein ist design* » (tiré de Latour, *A cautious prometheus*). C'est le milieu que l'homme se donne à lui-même qui en fera un être radicalement différent. En d'autres termes, pour Sloterdijk, habitat et extase signifient la même chose (DE 142). La notion de *sphère* intervient dès lors pour combler le fossé conceptuel entre l'environnement et le monde dans son ouverture ek-statique.

La transition de l'environnement au monde apparaît dans les sphères sous la forme d'entre-mondes. Les sphères ont le statut d'une « entr'ouverture ». Elles sont des enveloppes de membranes ontologiques entre l'intérieur et l'extérieur, et par là même des médias précédant les médias. [...] Le sphérique est la valeur intermédiaire entre l'encerclement animal et l'apocalypse de l'Être [...] Le sphérique aménage la « structure » spatiale originelle de la possibilité d'habitation. (DÉ 116-17).

À la fois concrètes et spirituelles, techniques et existentielles, faite de bois et de pierres autant que d'ouverture et d'extase, les sphères sont des lieux de résonance et d'écho ouvrant à l'homme la possibilité de l'habitation. C'est selon Sloterdijk cette zone intermédiaire que Heidegger désigne en recourant à des termes comme proximité, patrie, habitat, maison. Il définit la sphère comme : « Le lieu que produisent les hommes pour avoir ce en quoi ils peuvent apparaître comme ceux qu'ils sont » (*Bulles* 31). Ce sont des « rondeurs dotées d'un intérieur, que les hommes habitent dans la mesure où ils parviennent à devenir des hommes ». (31)

1.3.2 Première insularisation : récit du devenir-homme

Dans ces essais *Règles pour le parc humain*, *La domestication de l'Être* et *Dans le même bateau*, Sloterdijk élabore ce qu'il qualifie lui-même de « fantaisie philosophique » permettant de rendre

compte de la naissance de l'être-au-monde. Ce « méga-récit » passe par le récit de l'habitation concrète (la production de logements) ainsi que par le récit de l'hominisation qui est lui-même redevable de quatre moyens de production de la clairière: l'insularisation, la suppression des corps, la néotomie et la transposition. Ces quatre voies vers le devenir-humain trouvent leur synthèse dans une cinquième, le développement du néocortex, qui accompagne l'hominisation comme cause autant que comme conséquence.

L'insularisation est la mise à distance entre l'homme et son environnement. Ce processus n'est pas exclusif à l'homme; un troupeau de bisons formant un cercle permettant aux mères et aux enfants situés au centre de bénéficier d'un bonus en chaleur et en protection pourrait constituer l'image primitive de l'insularisation. Toutefois, seul l'homme a suffisamment poussé son niveau d'isolation pour parvenir à se détacher significativement de son environnement. La maison humaine parvient à stabiliser un différentiel entre un climat interne et un environnement externe. Les climats, les ambiances, les cultures, les *moods*, les « airs du temps » sont donc des institutions techniques. Pour demeurer dans les termes de Sloterdijk, les premières hordes humaines peuvent être considérées comme des radeaux voguants sur leur environnement, la steppe africaine. Le milieu animal est composé par les lois de la finitude; ce n'est qu'en établissant une frontière contre ce dernier que l'humain peut ouvrir, vers le haut, un domaine d'infinitude qui le pousse hors de lui-même, dans le temps ou le divin. Tandis que la vie animale et végétale donne forme à des intelligences liées à leur milieu sous le mode de la stupeur, la mise à distance humaine forme « un type d'intelligence que l'on peut qualifier de libre ou d'extatique » (*Écumes* 436-37). Cela ne signifie toutefois pas que la nature soit une puissance extérieure et antagonique à la culture puisque la nature pertinente a toujours été incluse dans la serre humaine, tout comme les parties pertinentes de l'environnement sont embarquées dans le milieu animal.

La « suppression des corps » est le phénomène par lequel une diversité de « moyens-durs » - pierre, roche, os – permet de tomber dans une « hyper-insulation » c'est-à-dire non pas dans l'insularisation par rapport à l'environnement, mais par rapport à la nature en général. La pression exercée par la nécessité de s'adapter sans relâche à l'environnement est transférée du corps aux outils. L'homme sort alors de la prison le tenant dans son environnement. Ce n'est pas seulement par la distanciation technique, mais aussi par la production technique, la capacité à agir sur son environnement, que l'effet de monde est produit. Grâce à la distanciation et à la

production technique naît la perspective et grâce à la perspective naît la capacité de se projeter dans le temps, d'avoir des projets, aussi simples soient-ils.

S'il avait existé quelque chose comme une scène primitive de la clairière, dans la perspective de l'évolution, elle serait indubitablement constituée par une séquence d'actions au cours de laquelle le préhomme s'empare d'une pierre [...] pour faire ensuite de l'objet dans sa main un usage qui force les phénomènes dans l'environnement à céder, soit par des jets dans le lointain, soit par des coups à proximité (DÊ 124).

Les deux organes qui ne prennent pas part à la suppression du corps sont le cerveau et la main : ceux-là continueront à mûrir et deviendront complices l'un de l'autre.

La technicité du fait humain est liée par une causalité circulaire à sa naissance prématurée. Le phénomène de la néotonie intéresse donc particulièrement Sloterdijk. Nous savons que les femmes portent leur enfant pendant neuf mois mais que la période de grossesse devrait plutôt être de vingt-et-un mois s'il fallait que les jeunes *homo sapiens* arrivent dans le monde avec un développement cérébral et corporel comparable, toute proportion gardée, à celui des autres mammifères. La cérébralisation (le fait que la contingence de la sélection naturelle ait récompensé le développement de notre néocortex) et la prématurité humaine se rendent l'une et l'autre nécessaires : nous venons au monde trop tôt car notre cerveau serait trop volumineux autrement (menaçant encore davantage la vie de la mère lors de l'accouchement) et nous avons développé un plus gros cerveau en partie pour compenser l'handicap de la prématurité. La plus grande partie du développement du cerveau humain se déroulant après la naissance, l'indétermination et l'attente du nouveau prennent définitivement le dessus sur l'inné et l'instinctif chez l'humain. Le cerveau prématuré est la condition organique de la possibilité de l'histoire et de l'expérience humaine, car nous nous présentons au monde avec un excédant d'inachèvement animal. Cela pousse les sociétés humaines à former autour d'elle un socio-utérus apte à veiller sur les éternels enfants que sont les humains. La serre humaine est un utérus technique qui permet à ceux qui y sont nés de continuer à jouir des privilèges qu'ils avaient avant leur passage hors-mère : chaleur, logis, nourriture, réconfort, etc. (132). La conséquence est la persistance de traits physiologiques utérins chez l'humain adultes. « Les créatures *sapiens*, comme l'a montré sans équivoque la recherche paléo-anatomique, présentent de nombreuses caractéristiques que l'on ne peut comprendre que comme des prolongations luxurieuses de formations fœtales sous des formes adultes. » (DÊ 131).

Par son autoisolation de l'environnement, sa mise à distance technique et sa production artificielle d'un socio-utérus, l'humain crée un espace de liberté où il n'est plus soumis aux lois naturelles de l'évolution. Ses caractéristiques biologiques et psychosociales deviennent toutes deux déterminées par la logique de la couveuse qui l'abrite nous voyons donc se produire une transposition du biologique vers l'esthétique. Sur l'« île humaine », la survie n'est plus déterminée par la capacité à lutter contre l'environnement, mais favorise plutôt les êtres heureux et à l'aise au sein des variations esthétiques de la culture. Dès lors, « chaque visage est une formation de museau qui n'a pas eu lieu » (DÉ 137) et « L'homme est en route vers la beauté » (130). Le fait que la sélection naturelle ait été captée par des processus relevant de la serre humaine plutôt que de la lutte contre l'environnement fait de l'homme un décadent, un être à la dérive. Cela libère des effets de gâteries et de raffinement : art, divertissement, littérature, mode et autres *pokes* envoyés sur Facebook. La clairière ne peut être ouverte que lorsqu'un domaine de pratiques gratuites et inessentiels du point de vue de l'évolution biologique est dégagé.

Au récit de l'hominisation doit également être ajouté le récit de l'habitation concrète pour que se complète ainsi cette esquisse d'une « anthropo-ontologie ». C'est dans l'espace nommé « maison » (en un sens très large) qu'apparaissent à la fois l'homme et le monde, puisque c'est dans un tel espace qu'apparaît la relation de l'homme à l'Être. Le domestique est la notion clé permettant selon Sloterdijk de lier l'ontologique et l'anthropologique de sorte que « l'analytique de la maison ou du lieu primitif est par conséquent la véritable épreuve de viabilité pour cette nouvelle constellation théorique formée par « l'Être et l'Espace » (DÉ 114). Historiquement, l'habitation précède l'établissement de maison comme tel. Au départ, les murs de la maison humaine sont faits d'une distance mise par rapport au milieu et les toits sont faits de solidarité de groupe, comme on peut l'observer chez de nombreux autres animaux. Plus tard, l'autoisolation s'incarne concrètement dans la pierre et le bois qui forme les maisons ainsi que dans la domestication animale. Grâce à la maison et au troupeau apparaît concrètement l'anneau entourant les hommes et mettant à distance de la « vieille nature », celle qui menace et emprisonne l'homme. L'Être se donne alors à l'homme à travers différentes formes que nous allons détailler.

1.3.3 Topographie existentielle de l'île humaine

Pour mieux comprendre la notion de sphère et en quoi elle se présente comme un Dasein réellement spatialisé, il nous faut montrer de quoi est fait son intérieur. Dans *Écumes*, l'analyse de ce que Heidegger nommait l'être-au-monde est critiquement reformulée à travers neuf dimensions de « l'île anthropogène ». Ces neuf dimensions sont autant de « prestations de service constitutives du monde » (320), elles se déploient au long de l'activité humaine et sont des lieux (*topoi*), tous indispensables, où l'Être se dévoile à l'*homo sapiens*. Ces neufs lieux ne doivent bien sûr pas être considérés comme une liste exhaustive, mais plutôt comme le degré de complexité minimale pour que l'on puisse parler de quelque chose comme un « monde ». Ces *topoïs* sont en outre des « chantiers analytiques » considérés par Sloterdijk comme plus prometteurs, du point de vue de l'architecture psychopolitique, que d'autres dimensions de moindres importances (le paysage olfactif, la sphère de l'alimentation, etc.) qui ne sont pas pour autant complètement oubliées par l'auteur. Plutôt que de détailler chacune de ces dimensions, nous souhaitons comparer les analyses de Heidegger et de Sloterdijk en nous attardant aux deux dimensions qui auront le plus d'importance pour notre analyse de Facebook – le chirotope et le phonotope – ainsi qu'aux deux à travers lesquelles la pensée de Sloterdijk marque le plus clairement son originalité selon nous: l'utérotope et le thermotope.

Le Chirotope est le domaine du préhensile, de la pratique manuelle, des manipulations objectives. Heidegger a déjà décrit avec une certaine profondeur philosophique cette dimension de l'existence à travers la distinction de l'être-à-la-main et de l'être-à-portée-de-main. Dans *Être et Temps*, Heidegger ne fait pas explicitement dériver le souci ou la significativité de la préhensibilité : il existe assurément des formes de souci et de préoccupation qui ne sont pas manuelle. Le travail artisanal demeure néanmoins le paradigme Heideggérien de l'engagement dans le monde. Cela traduit une préférence, phénoménologiquement arbitraire selon Don Ihde, pour les relations « humain-technique » reposant sur l'incorporation (utiliser un crayon, ouvrir une porte, jouer de la guitare) plutôt que sur l'interprétation (lire un thermomètre ou une horloge), l'altérité (jouer aux échecs contre un ordinateur, maîtriser un cheval récalcitrant) ou les relations de contextes (le son de mon réfrigérateur, l'éclairage de mon salon) (Ihde, *Heidegger's Technologies* 134). Du côté de Sloterdijk, lorsqu'il désigne le jet de pierre comme une « fonction pratique de la vérité » il se range lui aussi sous le projet consistant à montrer que le souci est ontologiquement premier par rapport à la réalité. Comme première

« intention dirigée vers le lointain » (*Écumes* 324) le jet de pierre ouvre des possibilités de succès ou d'échec et est une figure clé de l'insulation humaine et du procès de formation du monde. « Ce que Heidegger appelle le souci désigne d'abord, sur le fond, l'incertitude attentive avec laquelle un lanceur vérifie si son lancer atteint l'objectif » (324). Le chirotope permet de « prophétiser avec les mains » et lie par là les notions de succès et de vérité :

Pour pouvoir produire, c'est-à-dire mener-devant-soi, un acteur doit voir devant soi une ouverture – une sorte de champs d'action ou une fenêtre – dans laquelle on peut percevoir une transformation de l'environnement comme l'œuvre accomplie et réussie de sa propre action. C'est précisément cette ouverture qui est produite par la technique... (DÊ 126).

De même, la dissection du monde physique par le couteau trouve son reflet dans la dissection conceptuelle de la pensée par le mot (*Écumes* 332).

Le Phonotope (ou logotope) est la « cloche sonore » englobant les membres d'une même tribu, leur oasis de sons ou paysage sonore (*soundscape*). À l'intérieur du phonotope, c'est l'activité de communication elle-même, l'acoustique plutôt que le sémantique, qui est le médium de l'appartenance. Lorsque Heidegger affirme que, dans le « on », « le parler se règle sur le parler lui-même » (et non sur le sens de ce qui est dit) il laisse sous entendre ce que Sloterdijk formule plus explicitement : « le bavardage a pour mission de réduire à une mesure vivable la tension née du mystère des sphères privées par rapport à l'espace public » (340). La culture audiovisuelle de masse moderne, avec la répétition incessante de ces *jingles* sans contenu, est selon Sloterdijk la reproduction d'une telle cloche assurant l'autonomisation d'un groupe. Toutefois, tandis que la bulle sonore primitive participait à régénérer la coexistence en donnant voix à la tonalité spécifique du groupe, la culture sonore moderne ne cherche qu'à rendre le groupe sourd face aux sons provenant de l'extérieur. En raison de la fonction intégratrice du phonotope, le processus de production du sujet moderne, introspectif, voire même « transcendant », n'aurait pu se réaliser sans la culture du silence acquise par les livres ou la vie monastique, en tant que lieu permettant de distinguer sa voix intérieure de la voix collective.

La dimension où la pensée de Sloterdijk se détache le plus nettement de celle de Heidegger est celle de l'*utérotope*. Il s'agit de l'espace de la relation mère-enfant ainsi que sa continuité politico-symbolique dans des groupements plus larges. L'*utérotope* constitue, comme nous l'avons vu avec la néotonie, « la forme politique de l'impossibilité de devenir adulte » (*Écumes*

349). Sloterdijk n'analyse pas extensivement la notion heideggerienne d'être-au-monde mais rappelle qu'elle implique que nous sommes tenus vers le dehors, vers les circonstances.

Chez les hommes, les excentriques ontologiques, l'être-à-l'extérieur précède l'être-logé auprès de soi-même. Bien que la dureté de ce constat soit en règle générale atténuée par la force protectrice des alliances sphériques, l'avance de l'extériorité sur toute espèce de logement, d'inclusion, d'enveloppement et d'installation ne fait aucun doute (346).

L'utérotope constitue ce dehors en un monde. C'est parce que les nouveaux-nés tombent dans l'utérotope que la naissance biologique, simple transaction écologique de certains éléments contre d'autres, acquiert un sens métabiologique en devenant une véritable venue-au-monde. À la naissance l'homme se retrouve dans davantage d'espace extérieur qu'il ne peut en conquérir, en utiliser voire même en penser. Cela le condamne à produire des intérieurs, des mondes, des sphères, c'est-à-dire à transférer dans l'extérieur menaçant une situation intérieure primaire, dont l'utérus est le modèle. L'utérotope est une « métaphore de l'utérus mise en scène collectivement » (348). Vivre sur l'île humaine signifie avoir la capacité de transférer des intérieurs dans des extérieurs, l'utérotope enveloppe ses membres d'une prérealité à partir de laquelle ils sont envoyés dans le réel. La néotomie devient donc réellement déterminante lorsque l'on voit que les bénéfices de cette « couveuse humaine » s'étendent au-delà du jeune enfant et couvre tous les membres de la même horde. Le rôle joué par l'art et la méditation chez Heidegger est ainsi joué par la psychanalyse chez Sloterdijk. Tous deux partent d'un postulat fondamental selon lequel l'humain est projeté hors de lui-même et qu'il doit chercher à se réconcilier avec son monde par différents moyens, mais ce moyen est la méditation existentielle et la production d'œuvres d'arts chez Heidegger, tandis qu'il s'agit de la prolongation de l'utérus par des moyens sociopolitiques chez Sloterdijk.

Le thermotope désigne l'espace de la gâterie, du confort, de la chaleur. « Les gens ne sont pas chez eux dans un pays, mais dans un confort » (351). Le thermotope est intimement lié au chirotope car les premières techniques manuelles ont pour but d'assurer un degré minimal de confort. Le feu de l'âtre est son symbole par excellence tandis que l'état providence est un prolongement moderne du thermotope par les moyens de l'assurance (357). Contre la définition de Herder faisant de l'humain une créature lacunaire, en manque de divinité, on peut le considérer au contraire comme un produit du luxe, un animal de l'excès bénéficiant d'un trop-plein de réalité. La luxuriance, le bonus et la gâterie sont en quelque sorte le terreau au sein duquel prend racine l'existence humaine, ce qui ne signifie aucunement que cette gâterie soit

équitablement répartie. On a toutefois peu remarqué cet esprit de gâterie puisqu'il est depuis longtemps recouvert par les vertus guerrières.

Mentionnons brièvement les cinq autres dimensions de l'Île Anthropogène. L'*érototope* désigne le champ de la compétition affective qui stimule et contrôle la vie désirante des coexistants. L'*ergotope* est la communauté d'effort, l'espace de répartition des tâches et de la coopération le plus souvent obtenu par l'organisation rythmique face à un stress maximal. L'*aléthotope* est le lieu où les choses deviennent manifestes, la sphère déterminant le réel et le vrai. Le *thanatotope* (ou théotope, iconotope) est lieu d'apparition des signes venus du passé. Le *nomotope* est finalement le lieu des normes régissant la vie du groupe.

Chaque groupe humain structure et arrange ces neuf topos à sa manière et cette combinaison propre peut se rapprocher de ce qu'Heidegger nomme « le monde » (ou la « forme d'un peuple ») dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Sloterdijk précise que l'on apprend à se mouvoir dans les neuf dimensions comme on apprend notre langue maternelle; elles ne sont pas comprises par le Dasein quotidien comme des dimensions distinguables les une des autres, mais plutôt comme une surface lisse allant de soi et n'appelant de prime abord aucune analyse particulière. Cette analyse rappelle le phénomène de l'entente décrit par Heidegger, c'est-à-dire la compréhension d'arrière-plan, préreflexive, non-thématisée déterminant ce que sont les choses en général, ce qui doit être fait selon la situation, ainsi que comment et pourquoi cela doit l'être.

Ce que Heidegger avait dit, dans *Être et temps*, du chirotope ou du monde à portée de main : qu'en raison de sa familiarité quotidienne dans la clarté non discursive, il porte le trait fondamental de l'être-ouvert –, on peut le revendiquer, *mutatis mutandis*, pour les autres dimensions » (441).

S'il nous fallait tenter de reporter les catégories de Heidegger dans celles de Sloterdijk, nous dirions que l'analyse de la mondéité dans *Être et Temps* s'est concentrée principalement sur le Chirotope et sur l'Aléthotope ou plus précisément, sur le rapport de l'un à l'autre. Il n'y a qu'un pas entre affirmer que la significativité ne se révèle que sur la base du souci et affirmer que le chirotope précède l'aléthotope. Le phonotope rappelle l'analyse du bavardage et le nomotope celle de l'entente. Heidegger a toutefois complètement oublié le thermotope, l'érototope, l'utérotope et l'ergotope : il n'y a de place ni pour la gâterie, ni pour la sexualité, ni pour l'effort, ni pour la douceur maternelle dans les pensées du recteur de Freiburg. À tout le moins, ces domaines de la réalité ne sont pas considérés comme assez significatifs pour se voir attribuer le titre de « structure de l'être-au-monde ». La distinction la plus marquée entre les deux penseurs

est le fait qu'en décrivant les structures existentielles du Dasein, la pensée de Heidegger est plus susceptible d'être interprétée de façon solipsiste comme décrivant des caractéristiques d'une psychée interne ou des catégories *a priori* d'un sujet. En parlant de lieux sur une île plutôt que de structures dans une existence, Sloterdijk parvient mieux que Heidegger à déjouer le subjectivisme. La conséquence est toutefois que le vocabulaire spatial ne lui permet pas de formuler des concepts équivalents au souci, à l'authenticité ou à l'angoisse; les dimensions de l'île humaine qui ont été détaillées par Heidegger et oubliées par Sloterdijk sont celles qui sont les plus subjectives. Sloterdijk ne peut pas plonger avec autant de force dans l'existence individuelle, autant dans ses motivations que dans ses tourments. Selon nous, cela n'est pas un oubli de sa part, mais une tentative de rendre clair le fait que le souci est entre nous plutôt qu'en nous. Comme nous le verrons dans la prochaine section, tout est pour Sloterdijk une question d'atmosphère : c'est à travers la notion d'ambiance que la « sphérologie » aborde l'être-avec. Il affirme que lorsque nous regardons en nous-mêmes, ce que nous y trouvons est un contexte sphérique.

Pour désigner ce à quoi je pense, on peut utiliser le terme de souci ou de divertissement ou d'engagement. Dans tous les cas, on désigne un espace commun dans lequel on doit compter avec l'appel et la prévoyance des choses et des gens. J'entends et je vois que je suis une partie d'un espace qui engendre des points communs entre moi et les qualités, là, à l'extérieur. (EIV 90)

Les réserves sérieuses de Sloterdijk au sujet de l'analyse heideggerienne du « qui » vont dans le même sens que celles d'Arendt. Selon Sloterdijk, dans son effort visant à montrer que le Dasein est toujours déjà avec les autres, cette analyse aurait plutôt pour conséquence de glorifier, en le qualifiant d'authentique, un état d'âme qui est en fait sur-réflexif, voire pathologique.

Le Heidegger des commencements demeurerait, face à cette mission, un existentialiste au sens problématique du terme. Son tournant hâtif vers la question du « qui » laisse un sujet existentiel solitaire, faible, hystérique et héroïque qui pense être le premier qui doit mourir et qui vit dans une pitoyable incertitude sur les traits plus cachés de son intégration aux intimités et aux solidarités (*Bulles* 371).

Malgré tout, Sloterdijk doit reconnaître que son projet d'une explication de l'ouvert à travers ces lieux de production et d'installation aurait été impossible sans que cette ouverture ne soit préalablement décrite avec la profondeur que Heidegger lui a donnée, ce qui nécessitait peut-être un plongeon vertigineux dans l'angoisse propre à quiconque met son propre être en question.

1.3.4 Le plus fragile est le plus réel : ambiance

Comment peut-on appliquer la notion de sphère spécifiquement à l'être-avec? Nous avons déjà mentionné que chez Heidegger la structure de l'être-avec dérive du souci mutuel. Cela signifie que nous ne nous relions pas aux autres à travers un échange d'information neutre, mais que nous avons toujours une *manière* concrète de se relier ainsi que des visées (ce qui n'implique pas un sens utilitariste). À l'égard des autres il est impossible de ne pas avoir des intentions, des façons de faire, des attitudes, etc. La description du l'être-avec est soumise au schéma de Heidegger faisant du souci l'unité de l'être-au-monde, c'est pourquoi les trois formes d'être-avec pensées par Heidegger sont le souci mutuel négatif, le souci mutuel positif préoccupé et le souci mutuel positif authentique. Il est toutefois possible d'être installé dans un rapport d'être-avec qui semble difficilement décrit par la notion de souci. Si je suis dans la même pièce qu'un ami ou un collègue et qu'il travaille à son ordinateur pendant que je lis un livre, nous ne partageons ni un souci quant à la préoccupation de l'autre, ni un souci quant au souci de l'autre, ni un souci de se soustraire au souci de l'autre. Il existe pourtant autre chose entre nous qu'une simple proximité mesurée en mètres. Lorsqu'une telle cohabitation silencieuse se produit, c'est l'être-avec lui-même qui est parlé²³. Dans les termes d'Hubert Dreyfus, nous existons tous deux au sein d'une disposition partagée. Peut-être ne faisons nous pas la même chose, mais nous le faisons avec la même manière, la même attitude, la même humeur (*Stimmung*) qui est, dans ce cas-ci, une tonalité de calme et de concentration. C'est parce que la disposition partagée n'existe pas en nous, mais entre nous, que la métaphore sphéro-climatique de Sloterdijk est si pertinente. Nous respirons le même air existentiel, voilà ce qui nous relie. Ce type de coexistence est très important chez Sloterdijk; ce n'est qu'en portant une attention au climatique que l'on peut comprendre le sens de son affirmation : « Le fragile doit être pensé comme le lieu et le mode de ce qui est le plus réel » (*Écumes* 34). En entrecroisant le vocabulaire de Heidegger et de Sloterdijk, nous dirions que l'Être des étants se trouve dans l'air que nous partageons avec eux et que cela vaut autant pour la mondéité que pour la coexistence.

Ce qui ne peut jamais passer sous silence – dès lors qu'avant même toute présentation et exposition, elle donne à ressentir ce qui est manifestement commun – c'est l'atmosphère, la tonalité englobante de l'espace qui imprègne ses habitants. Raison pour laquelle la plupart des hommes considèrent toujours que le climat relationnel est plus important et beaucoup plus réel

²³ Prendre l'exemple d'une cohabitation silencieuse nous permet de distinguer plus clairement cette forme d'être-avec d'un échange communicationnel, mais le silence n'est pas du tout un pré-requis de la cohabitation sphérique.

que toute grande politique et toute culture « avancée » [...] L'endosphère sonorisée est le premier produit des communautés vivant en coexistence dense, et sa tonalité est la première communication qu'il se fait à soit même (*Globes* 130).

Or lorsque Heidegger exprime la coexistence par le souci mutuel, il tend vers le subjectivisme. Lorsqu'il cherche plutôt à rassembler les mortels en les faisant loger auprès des divins, du ciel et de la terre, il donne trop peu d'importance aux mortels eux-mêmes, aux communautés concrètes. Sloterdijk évite ces deux problèmes grâce au vocabulaire sphérique. Il ajoute qu'une telle sphère de disposition partagée n'a rien de mystique, elle est produite à travers une production technique relativement banale : des murs doivent isoler l'appartement des intempéries et du bruit extérieur, des choses et des utiles doivent être disposés dans le salon de sorte à en faire une place ayant son unité par rapport aux autres places de l'appartement, l'éclairage doit si possible être uniforme, lui et moi devons avoir la même attitude au niveau personnel. Si nous réunissons ces conditions, notre salon sera habité. Réjouissez-vous car une ambiance est née!

1.3.5 Seconde insularisation : transferts, médias et politique

Durant l'écrasante majorité de l'histoire de l'homme, l'île humaine prend la forme d'une horde pré-civilisée, pré-urbaine mais pas pour autant pré-politique. L'existence prend place dans des « radeaux sociaux » composés de quelques dizaines²⁴, d'individus chasseurs-cueilleurs. Dans la horde, existence et appartenance sont pratiquement indissociables, ce qui fait du bannissement une quasi mise à mort. La tendance à associer l'apparition de l'homme et celle de la civilisation a pour Sloterdijk une fonction idéologique, elle permet de reconduire le mythe selon lequel l'homme serait un stoïcien né qui a besoin de se « projeter dans le grand » (dans l'empire, dans la religion, dans la nation, etc.) afin de mener la vie bonne et d'actualiser son potentiel (DMB 16). Ce n'est en fait que dans le dernier cinq pour cent de l'histoire de l'humanité que la politique classique, agroculturelle, succède à l'époque paléopolitique de la production de l'homme. Cette politique classique cherche à augmenter le rayon d'appartenance des hordes.

²⁴ Selon le psychologue et primatologue Robin Dunbar, il existe chez les primates une corrélation forte entre le temps dédié à la socialisation (par le toilettage ou le bavardage), la taille du néocortex et le nombre maximal d'individus regroupés au sein d'une alliance. Chez l'*homo sapiens*, la taille de ce groupe est d'environ 150 individus. (*Grooming, Gossip and the evolution of language* 55-79). Depuis que cette proposition a été formulée, on a cherché à retrouver le « nombre de Dunbar » un peu partout à l'intérieur et à l'extérieur des sociétés industrielles.

Lorsque celles-ci sont exposées à des raids en provenance de l'environnement ou de tribus qu'il est devenu impossible d'éviter, elles doivent se mettre en forme autrement. Elles sont d'autant plus affectées par ces raids qu'elles ont supprimé leurs corps et consacré leurs énergies au raffinement. Naissent alors les royaumes, peuples et dynasties locales qui transposent les appartenances anciennes vers l'extérieur. Le motif du politique, et de l'histoire des idées politiques en général, est cette tentative d'élargir l'appartenance primordiale de la horde vers le plus grand, de présenter une appartenance invraisemblable (former une communauté avec ceux qui n'ont pratiquement rien en commun avec nous) comme un fait naturel, inévitable et de très haute dignité. « Chaque fois que l'*homo politicus* apparaît, la disponibilité, la mobilité, la capacité de se séparer de tout ce que l'on aime deviennent des valeurs décisives. Seul celui qui s'est exercé à se séparer de ce qui lui est proche peut représenter l'abstrait » (51). Les philosophies de l'âge axial peuvent ainsi être considérées comme les premiers grands programmes d'entraînement à la marche vers le grand. Les parapluies symboliques tels que les religions ou les grandes métaphysiques produisent un effet d'unité sans recourir à l'apparenté. Cette projection médiatique dans le grand est le thème de *Globes*, le tome II de la trilogie *Sphères*. Sloterdijk y retrace, entre autres, l'histoire du développement des « médias » au sens large, au premier chef les prophètes et les messagers, à partir des besoins de Dieu ou de l'Empire d'étendre leur rayon d'action. « Est souverain celui qui peut se faire représenter comme s'il était présent dans son représentant. [...] La souveraineté est inséparable de ces effets à distances » (*Globes* 592-93). Nous préférons demeurer centré sur l'analyse d'*Écumes*, mais nous devons toutefois mentionner qu'une conséquence aujourd'hui apparente de cette projection dans le grand est selon Sloterdijk le fait que « seuls ceux qui sont au centre de cette sphère [nobles, riches, bureaucrates, prêtres etc.] peuvent s'y sentir chez eux » (49). La horde demeure l'unité politique la plus stable dans l'histoire de l'humanité.

1.3.6 Écumes

Nous avons jusqu'à présent établi un récit partant de l'utérus, allant vers son transfert dans la horde (ou île anthropogène) puis se terminant dans son extension vers les grands globes politiques. L'analyse resterait grossière si elle s'en tenait à ces trois boules paradigmatiques – utérus, horde, globe. Chez Sloterdijk, le récit de l'hominisation par l'insularisation débouche plutôt sur une « sphérologie plurielle » qui cherche à se mesurer à la diversité des espaces-

humains plutôt que d'user de catégories simplificatrices. Pour éviter l'homogénéisation, Sloterdijk propose que ce que l'on considère comme la « société » soit plutôt pensé comme une « écume », un agrégat de sphères. « Chaque cellule séparée dans l'écume doit désormais être considérée comme une micro-insulation qui porte en elle, avec une forte dose de replis, le schéma complet de la nonodimensionalité » (*Écumes* 439). Tous les espaces de résonance, « couples, foyers, entreprises, associations » (52) etc. sont une petite île humaine. Elles vibrent de leur animation propre et demeurent inaccessibles depuis l'extérieur.

On peut interpréter cette proposition comme une tentative de reporter le paradigme d'Uexküll – la pluralité des milieux entre les espèces – vers la diversité des milieux humains. L'indétermination de l'humain est-elle suffisante pour considérer que différents *umwelt* existent chez l'*homo sapiens*?²⁵ En observant la « société » avec des lunettes infrarouges permettant de détecter les concentrations sémantiques et émotionnelles dans leurs intensités quantitatives et leurs variations qualitatives, ce que nous verrions se dégager sous nos yeux serait une agglomération de bulles différentes les unes des autres, par leur forme, leur type et leur taille, mais néanmoins assez proches les unes des autres pour se tenir ensemble dans une certaine fragilité et une demi-perméabilité. Ce que nous appelons « société » est ce tout prétendant à l'unité qui est en réalité composée d'une multitude d'intérieurs isolés les uns des autres et qui ne sont ni véritablement unis, ni complètement séparés, mais toujours soumis à la fragilité et au risque de voir se désagréger leur fréquence propre.

Leur caractère intime ne s'oppose toutefois pas à leur inclusion dans d'autres niveaux de sphères. Elles fonctionnent par co-isolation : les membranes qui les isolent les unes des autres (murs, médias, voie de transports...) sont également ce qui les unit. Cela signifie que chaque sphère est toujours à demi perméable.

la co-isolation multiple des foyers de bulles sous forme de voisinages multiples peut aussi bien être décrite comme un enfermement que comme une ouverture au monde. L'écume constitue donc un

²⁵ Au pied de la lettre, la réponse est selon nous, non. La différence entre un salon de thé japonais et une firme de comptables irlandaise n'a pas de commune mesure avec la différence entre un salon de thé japonais et l'*umwelt* d'une truite arc-en-ciel. Cependant, avec un peu de souplesse d'esprit, postuler une *différence entre des mondes* plutôt qu'une *diversité des cultures* permet d'éviter ce que Hommi Bhabha reproche à Charles Taylor: penser la diversité culturelle en l'unifiant au sein d'une compréhension englobante bloquant les voies d'expressions propres des sphères subalternes.

intérieur paradoxal dans lequel la plus grande partie des co-bulles environnantes sont à la fois voisines et hors d'atteinte, liées et éloignées du point que j'occupe. (49).

On voit bien comment la théorie de l'écume ne saurait être conciliable avec les deux théories d'une société homogène qui se sont présentées au cours du XX^e siècle : l'organicisme et le contrat social. La théorie de contrat (l'unité des intérêts dans les liens froids du droit et du marché) et la théorie de l'organe (l'unité de la pensée dans les liens chauds du destin ou du sang) sont deux erreurs qui cherchent à se corriger l'une et l'autre par leurs excès. La conséquence de cela est que toutes les microsphères, les équipes, les populations et les assemblées se trouvent comprimées dans un « hyper-corps » fictif (258). Sloterdijk défend par ailleurs, contre l'individualisme (méthodologique ou pas), que l'unité élémentaire de l'écume n'est pas l'individu, mais la bulle. Ces micros-cellules parfois multi-polaires mais le plus souvent dyadiques, représentent en quelque sorte le seuil minimal de résonance pour qu'une réalité sphérique s'installe. L'analyse de la bulle fait l'objet du premier tome de *Sphères* et nous ne la pousserons pas plus en détail sinon pour traiter, au troisième chapitre, du rôle fondamental qu'y joue la résonance inter-faciale constituée par la réciprocité du regard.

Conclusion sur l'espace et le temps

Nous avons noté que chez Sloterdijk, la sphère est le point de rencontre entre l'ek-stase et l'espace, elle est le lieu de l'existence, il s'agit d'un « bâtard ontologique » au seuil entre la chose matérielle et la chose pensante. Elle est produite par des moyens techniques qui permettent de créer une certaine forme d'isolation par rapport à l'environnement, elle comporte plusieurs dimensions, et un climat. Prenant originellement la forme de bulle dyadique et de horde, elle peut être projetée politiquement dans le grand et plusieurs sphères réunies par leurs membranes dans une co-fragilité et une co-communicabilité forment une écume, notion que Sloterdijk préfère à celle de « société ». On peut voir la sphère comme une ouverture médiane située entre le Dasein et la Quadriparti. Le Dasein est trop près du sujet et le Quadriparti trop près du cosmos. Or lorsque nous habitons, nous n'habitons ni notre tête, ni l'univers, mais des milieux précis. Heidegger dit que nous habitons, mais il ne dit pas où. C'est cette spécificité ontique, les lieux concrets où l'habitation se réalise, que Sloterdijk cherche à saisir, sans pour autant mettre de côté l'aspect de l'ouverture au monde.

Heidegger croit réellement que le Dasein est fermement attaché à son milieu et qu'on ne peut penser l'être-là sans penser la spatialité. En conséquence, il dit : « ménager la rencontre de l'utilisable dans l'espace de son monde ambiant ne demeure ontiquement possible que parce que le Dasein est, quant à son être-au-monde, lui-même « spatial » » (Ê&T 144). Le temps demeure toutefois chez lui prioritaire au niveau ontologique puisque le souci, qui est le substrat sur lequel est produite la spatialité, a lui-même pour fondement la temporellité dont l'étude occupe toute la deuxième partie d'*Être et Temps*. La section 70, notamment, est entièrement consacrée à faire dériver la spatialité de la temporellité. « C'est seulement sur la base de la temporellité horizontale ekstatique qu'est possible l'irruption du Dasein dans l'espace » (Ê&T 432). Sloterdijk, lui, est *fermement convaincu* qu'on ne peut comprendre l'existence humaine qu'en étudiant les espaces où elle est produite et mise en forme. Il préfère donc parler de *Sphères* plutôt que de *Dasein* effaçant par le fait même toute trace de subjectivisme. Tandis que Heidegger cherche à faire dériver l'ici du maintenant, Sloterdijk cherche à faire dériver le « maintenant » de l'ici. Ce sont pour Sloterdijk les environnements et les moyens techniques de l'humain qui ouvrent sa « temporellité ek-statique », son devenir. Une sphère est un Dasein réellement spatialisé.

Nous n'oserons pas trancher ici sur la question monumentale visant à établir une priorité ontologique entre l'espace et le temps. Nous préférons plutôt rendre explicite le fait que de donner la priorité à la question de la spatialité nous est apparu mieux rejoindre la question de l'habitation. Nous mettons donc de côté l'analyse de la temporellité, bien qu'il y ait beaucoup à dire, assurément, sur la question « Facebook et Temps ».

2 – L’HABITATION COMME PROBLÈME: TECHNIQUE, MOBILISATION, EXPLICITATION

Introduction

Le premier chapitre avait peut-être des airs « d'éternité ». L'habitation y a plus ou moins été présentée comme une dimension de la condition humaine, avec peu de références au contexte historique dans laquelle elle prend place. Sloterdijk est explicite quant au contexte de production de sa propre pensée, mais Heidegger cherche le plus souvent à le garder hors du texte. Bien que les structures du Dasein autant que la « condition des mortels » élaborée après le tournant aient des prétentions à l'universalité, la possibilité que l'être-là décrit dans *Être et Temps* soit en fait un être-là-dans-une-classe-sociale-une-nation-et-une-époque demeure toujours. Les analyses sociologiques replaçant la pensée de Heidegger dans le contexte général des « révolutions conservatrices » en Occident ou du troisième Reich en particulier sont donc parfaitement légitimes. Même si la philosophie de l'habitation de Heidegger et de Sloterdijk ont en commun de naître en réponse à des phénomènes appartenant tous deux à la méga-catégorie « modernité », leur contexte n'est pas tout à fait le même. Chez Heidegger, c'est l'industrialisation de l'Allemagne du début du vingtième siècle qui donne lieu à la notion de « Technique ». Zimmerman note que l'Allemagne est l'endroit où la transition d'une économie d'agriculture vers une économie dominée par l'industrie s'est faite le plus rapidement. De 1880 à 1913, tout juste avant la naissance de Heidegger, les extrants de charbons y ont quadruplé et la production d'acier a été multipliée par dix. (Zimmerman, tiré de Ihde *Heidegger's Technologies* 8). Chez Sloterdijk, c'est le développement contemporain de l'interconnectivité de masse et la poursuite de l'expansion capitaliste qui président à l'élaboration des notions de « globalisation » et de « mobilisation ». Dans les deux cas, ce sont des tendances de la modernité qui rendent explicite le fait que les êtres humains habitent. En faisant succéder la question de la technique à la question de l'habitation, nous cherchons à nous diriger vers la question de « l'habitation dans un environnement technique » qui sera l'objet du troisième chapitre.

La première partie explorera « la technique » telle que la pense Heidegger en étudiant d'abord son rapport à l'être, puis son rapport au déracinement. Nous regarderons ensuite comment les *technology studies* peuvent entrer en dialogue avec Heidegger tout en soulignant qu'*Être et Temps* contient également une sorte de phénoménologie plus ou moins « empirique » de la

technique. Finalement, après une note concernant la distinction entre moyens durs et moyens tendres qui doit être faite en anthropotechnique, nous mettrons l'analyse de la mobilisation/globalisation de Sloterdijk en relation avec Heidegger à travers cinq points d'accord/désaccord : la mise à disposition, la mobilité, la question de l'individu, l'explicitation et le « problème des solutions ». Du point de vue de la rigueur analytique, Sloterdijk est à privilégier. Son analyse, plus contemporaine, nous permet de mesurer en quoi les tendances identifiées par Heidegger au début du vingtième siècle se sont parfois poursuivies ou se sont parfois renversées. De plus, Sloterdijk insiste sur la continuité, la résilience et la diversité des micro-espaces d'habitation dans le monde globalisé et évite ainsi le piège du catastrophisme accompagnant la thèse du *Gestell*. Les deux auteurs entretiennent néanmoins un certain pathos de l'inévitable, ils tendent à présenter les processus de la modernité comme un telos historique situé infiniment au-delà des choix des mortels. « La climatisation est le destin » (*Globes* 714). Sur ce point, il faut avouer qu'il est tout à fait probable qu'ils voient tous deux juste et que les tendances qu'ils identifient aient effectivement dépassé le niveau de contrôle collectif actuellement autorisé.

2.1 La question de la technique et de l'habitation

2.1.1 Technique et Être

La question de la technique est peut-être, mis à part l'œuvre monstrueuse *Être et Temps*, le texte le plus lu et commenté de Heidegger. Un demi-siècle après sa publication originale, ce texte demeure un bon point de départ pour penser le rapport entre la technique et le procès de formation du monde. La « Technique » est pour Heidegger le contexte contre lequel la pensée de l'habitation est élaborée, il est donc impératif de bien la comprendre. Pour ce faire, nous décomposerons le texte en quatre propositions générales. De tels coups de poignard sont contraires à la forme poétique de l'écriture de Heidegger, surtout lorsqu'elle cherche explicitement à ne « mener nulle part ». Seule une lecture directe faite avec une certaine disposition d'esprit orientée vers la sérénité permet de saisir ce que Heidegger souhaite communiquer. Nous ne cherchons toutefois pas ici à cultiver un fruit philosophique, mais plutôt à le trancher pour mieux voir s'il est comestible.

Première proposition : il existe un lien entre technique et ontologie. Dans *La question de la technique*, Heidegger affirme que la technique est une catégorie philosophiquement centrale car au-delà de ces manifestations ontiques (les technologies et les techniciens) elle entretient une relation avec la vérité : elle est un mode de dévoilement de l'Être (en Grec, vérité se dit *aletheia* c'est-à-dire dévoilement ou non-voilement). Les modes de dévoilement ne sont pas produits par l'humain, mais au contraire, ce sont les humains qui reçoivent l'Être du mode de dévoilement. Le dévoilement est « ce qui accorde » la vérité, c'est en ce sens qu'elle est un avènement (*Ereignis*) et non pas une correspondance entre des représentations mentales et une réalité objective, comme l'affirment les modernes. Parce qu'elle est un mode de dévoilement, la technique est ontologiquement première par rapport à la science. C'est parce que l'Être est « aujourd'hui » dévoilé par la Technique que la réalité invite à être saisie à travers une compréhension physico-mathématique.

Deuxième proposition: La technique moderne se distingue de la technique antique par essence. Heidegger précise que ce qui l'intéresse n'est pas la technique au sens pratique, l'histoire des développements technologiques, mais plutôt *l'essence de la technique*, ce qui touche à sa vérité la plus intime. La première proposition stipulait déjà que l'essence de la technique est le dévoilement; Heidegger ajoute maintenant que contrairement à la technique antique (celle des Grecs) qui laisse le dévoilement intact, la technique moderne a pour essence une forme particulière du dévoilement nommé l'Arraisonement. La technique ancienne expose ouvertement sa relation avec l'Être : la notion de production (*poesis*) est ce qui crée l'unité centrale entre la *technè* (la connaissance des règles propres à un domaine de production) et l'*aletheia*. La production faite selon la *technè* antique est ce qui fait passer du caché au non-caché, du voilé au dévoilé. Dans la *poesis*, la fabrication d'un objet est comparable à la floraison d'une fleur : les causes formelle, efficiente, finale et matérielle n'y sont pas analytiquement distinguées, elles sont rassemblées au sein d'un « faire-advenir » unique qui ne peut pas être compris avec le concept moderne de causalité. La technique ancienne n'établit donc pas de distinctions essentielles entre les productions artistiques, utilitaires, sociales et naturelles. Les racines étymologiques communes dans les couples *production* et *poésie*, *art* et *artisanat*, *cause* et *chose*, en témoignent. Voici comment Andrew Feenberg décrit la *technè* grecque : « Their technical action was not the arbitrary imposition of subjective intentions on mere raw materials,

but a mutual engagement with a world rich in usefull potentialities awaiting the facilitating intervention of craft to show themselves » (Feenberg, *Heidegger and Marcuse* 135).

L'essence de la technique moderne est quant à elle conçue par Heidegger comme un appel, un « destin », qui force l'humain d'une part à concevoir la nature sous forme de *fonds* (c'est-à-dire de ressources énergétiques) et d'autre part à accumuler, distribuer et utiliser ses ressources de façon à augmenter sa capacité à commettre encore davantage de ressources (et non pas à atteindre des fins fixées librement). Cette essence est nommée Arraïonnement (*Gestell*) puisqu'elle met le réel au régime de la raison. L'Arraïonnement est ce qui rassemble les humains autour d'une tâche spécifique : dévoiler le réel comme fonds. Heidegger nomme provocation et commission l'inclusion de réalités pleines, riches et significatives dans des réseaux techniques qui les réduisent au statut de ressources. « L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme le bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais. Tout autre apparaît le champ que le paysan cultivait autrefois, alors que cultiver (*bestellen*) signifiait encore : entourer de haies et entourer de soins. Le travail du paysan ne pro-voque pas la terre cultivable » (21). L'Arraïonnement est un appel provoquant. Il dépend des connexions établies entre les choses, puis de la réduction de ces choses à ces connexions établies. Le paradigme de la technique moderne est l'électricité. Cette invention connecte, accumule, distribue et transforme des « choses » comme le courant du Rhin ou les minerais d'une montagne en énergie elle-même ensuite utilisée pour pousser plus loin l'Arraïonnement. C'est à travers cette connectivité que l'essence de la technique moderne s'oppose à la « choséité », aux choses prises dans leur Être pur, sans que leur existence n'ait à être justifiée par une utilité. Les formules tautologiques sont donc une bonne porte d'entrée vers la pensée heideggérienne (Padrutt : 2009). Un pré n'est pas un espace de détente, un filtre à Co2, un potentiel commercial ou un terrain vacant : un pré est un pré.

Le *Gestell* n'est pas simplement une réduction utilitariste du réel, mais il a aussi une orientation vers le contrôle que Heidegger identifie comme la réalisation pratique de ce que Nietzsche a nommé la « volonté de puissance ». On peut définir le *Gestell* comme la tendance de l'homme moderne à connecter et à mettre en équivalence des choses qui reposaient auparavant hors de ces connexions de façon à pouvoir gagner sur elles un contrôle accru, notamment à travers le calcul et la science. Parce que Heidegger n'est pas toujours généreux en illustrations, nous pouvons en fournir quelques-unes. Tandis que le temps est devenu « convertible »

indépendamment des lieux et des cultures par l'établissement des fuseaux horaires, la cartographie générale du monde qui commence dès l'Antiquité, qui prend un élan grandiose lors de la renaissance et qui se poursuit aujourd'hui à travers le GPS, résulte en une élimination des plis et des incertitudes locales. L'espace et le temps devenus lisses et homogènes laissent plus facilement circuler les marchandises, mais ils ne sont pas les deux seuls plans qui ont été soumis aux lois du calcul et de l'équivalence. L'équivalence commerciale s'empare elle aussi peu à peu de tout ce dont elle est capable de saisir : on chiffre les retombées économiques positives ou négatives des festivals, des guerres, des accidents de la route, des naissances, des études aux cycles supérieurs, etc. Des psychologues ont calculé l'apport d'une sieste en termes de productivité et ainsi permis aux « life-coach » et aux spécialistes des ressources humaines d'inventer la notion de « sieste-éclair » (*power-nap*)²⁶. De plus, avec la science écologique, le vivant est lui aussi soumis au calcul et au contrôle. L'apport des organismes vivants, des industries, des pratiques humaines, mesurés en termes d'émissions ou de résorption de Co2 et d'impact sur la biodiversité et la résilience des écosystèmes est l'équivalent biologique de la mise en équivalence commerciale propre à la marchandisation. Lorsqu'ils visent l'internalisation de toutes les externalités – c'est-à-dire l'inclusion dans le prix d'un produit des conséquences écologiques résultant de sa production – les partisans des marchés de permis d'émission de carbone ont pour horizon l'intégration des systèmes commerciaux et écologiques, ce qui correspond presque de très près à ce que Heidegger a nommé « Arraînement ».

Troisième proposition : la technique moderne pourrait devenir notre forme-de-vie. Pour Heidegger, en tant que mode de dévoilement, la technique moderne porte en elle un danger spécifique : dans l'affairement propre à « la pensée qui calcule », le rapport entre l'homme et l'Être est oublié. « L'Arraînement provoquant ne se borne-t-il pas à occulter un mode précédant de dévoilement, le pro-duire, mais il occulte aussi le dévoilement comme tel et, avec lui, ce en quoi la non-occultation, c'est-à-dire la vérité, se produit » (E&C 37). Le danger qui survient alors est que l'être humain oublie qu'il est dans son essence d'entretenir des questionnements par rapport à l'Être, qu'il cesse d'être questionné par le « miracle de tous les miracles », le fait que « quelque chose existe ». L'humain risque alors de se concevoir lui-même comme fonds, comme ressource comestible et fongible en vue de l'augmentation des capacités

²⁶ En termes de productivité, la durée optimale d'une telle « sieste-éclair » serait de 10 minutes. Voir Brooks, A. et Lack, L. (2006). "A brief afternoon nap following nocturnal sleep restriction: Which nap duration is most recuperative?". *Sleep* 29 (6): 831-40

techniques. Certaines expressions comme « effectif des malades » ou « ressources humaines » expriment d'ailleurs cette transformation.

Quatrième proposition : les solutions posent problème! La quatrième proposition est la suivante : ce qui peut sauver l'accès de l'homme à l'Être, son ouverture au monde, doit partir d'une prise en conscience du fait que la technique porte en elle la contradiction d'être un mode de dévoilement risquant de masquer le dévoilement lui-même. Il ne faut pas rejeter la technique, mais établir avec elle un rapport qui soit libre. Il faut dire à la fois « oui » et « non » à la technique.

Nous admettons les objets techniques dans notre monde quotidien et en même temps nous les laissons dehors, c'est-à-dire que nous les laissons reposer sur eux-mêmes comme des choses qui n'ont rien d'absolu, mais qui dépendent de plus haut qu'elles. (QIII 145).

Cette attitude est ce que Heidegger nomme « sérénité » (*Gelassenheit*). Ce qui sauvera l'accès de l'homme à la vérité de l'Être devra croître au sein d'une dimension qui s'apparente à la technique moderne sans être elle-même technique, elle sera comme une étoile faisant partie de la même constellation. L'art et la poésie pourraient jouer ce rôle parce qu'ils sont une trace contemporaine de la forme originelle du produire. Ils ne doivent toutefois pas être présentés comme une « solution » apportée à un « problème » car ce serait demeurer dans le mode de pensée technique.

Trois pistes vers la notion de « sérénité » peuvent être distinguées chez Heidegger. Deux seulement sont humainement acceptables. La première est de préserver le pouvoir salvateur de la poésie « dans la souplesse des petites choses », telle qu'un souper entre amis ou une marche en forêt. On peut ici replacer Heidegger dans la constellation d'Adorno et de Marcuse qui ont vu eux aussi dans la dimension esthétique une voie pour accéder à la réalité sans la violenter à coup de concepts tranchants, de réductionnismes barbares ou de syllogismes ingrats. La seconde, liée à la première, est d'espérer sereinement qu'une nouvelle conception de l'Être viendra remplacer la Technique (Dreyfus, *Heidegger on the connection...* S.p.). Lors de sa dernière entrevue accordée au journal *Der Spiegel* en 1966 Heidegger a exprimé cette « solution » par la formule « seul un dieu peut maintenant nous sauver » qui dénote à quel point « l'histoire de l'Être » est pour lui détachée de toute histoire sociale :

Philosophy will not be able to bring about a direct change of the present state of the world. This is true not only of philosophy but of all merely human meditations and endeavors. Only a god can

still save us. I think the only possibility of salvation left to us is to prepare readiness, through thinking and poetry, for the appearance of the god or for the absence of the god during the decline; so that we do not, simply put, die meaningless deaths, but that when we decline, we decline in the face of the absent god. (Heidegger, *Only a god can save us* 57)

La troisième piste vers une libération par rapport à la pensée technique est la plus malheureuse. Heidegger perçut dans l'Allemagne du troisième Reich une forme de synthèse entre le modernisme et la tradition qui aurait selon lui le pouvoir de s'opposer aux deux formes de technicisme que représentaient alors l'Amérique et l'URSS. En fin de compte, ces trois pistes convergent dans le portrait d'un homme insensible et détaché de son contexte politique, qui n'a d'yeux que pour les choses du ciel. Bien que le texte jouisse d'une certaine autonomie interprétative par rapport aux gestes de son auteur, cet aspect doit toujours être gardé en tête lorsque nous cherchons à penser avec Heidegger. C'est par manque d'espace et non d'intérêt que nous laissons à d'autres le débat de fond sur le rapport entre texte et contexte chez Heidegger. Nous voulons pour l'instant préciser le rapport établi par ce dernier entre technique et déracinement.

2.1.2 Technique et déracinement

Les quatre propositions contenues dans *La question de la technique* ont abordé le rapport de la technique à l'ontologique, mais elles n'ont pas montré explicitement en quoi la technique moderne constitue pour Heidegger une menace à l'habitation. Si l'homme est absorbé dans le fond, aucune habitation authentique ne peut prendre place. Pourquoi? Parce que la Technique pousse l'homme à l'affairement et au calcul et que cela l'éloigne d'autant de la pensée méditative. Or, pour Heidegger, l'habitation requiert la pensée méditative. « Le monde apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ces attaques, et à ces attaques plus rien ne doit pouvoir résister. [...] L'homme commence déjà à s'éloigner de la terre pour pénétrer l'espace cosmique » (QIII 141). Pour Heidegger, une terre soumise à la pensée calculante ne peut plus être une terre habitable. Un passage souvent mentionné lorsque l'on veut démontrer les tendances romantiques de Heidegger vaut la peine d'être cité en entier puisqu'il contient le point de contact, central pour cette thèse, entre sa philosophie de la technique et sa philosophie de l'habitation :

Pouvons-nous encore parler d'une habitation paisible de l'homme entre la terre et le ciel? L'esprit de méditation règne-t-il encore sur le pays? Existe-t-il encore une terre natale où nos racines prennent leur force et où l'homme se tient à demeure, c'est-à-dire où il ait sa demeure?

Nombreux sont les Allemands qui ont été chassés de chez eux, qui ont dû abandonner leurs villages ou leurs villes, qui ont perdu leur terre natale. Plus nombreux encore ceux dont les foyers ont été épargnés et qui toutefois les quittent, ils sont pris dans le tourbillon des grandes villes et n'ont d'autre choix que de s'établir dans le désert des régions industrielles. Ils sont devenus étrangers à leur pays d'origine. Et ceux qui y sont demeurés? Il n'est pas rare qu'ils soient encore plus déracinés que les réfugiés. Tous les jours de l'année et à mainte heure du jour, ils sont assis, fascinés, devant leurs appareils de radio ou de télévision. Toutes les semaines, le cinéma les enlève à leur milieu et les plonge dans une ambiance de représentation inhabituelles, mais souvent très ordinaires, simulant un monde qui n'en est pas un. Où qu'ils aillent, un périodique illustré se trouve sous leur main. Tout ce qui, livré heure par heure à l'homme par les moyens d'information dont il dispose aujourd'hui, le surprend, l'excite et fait courir son imagination – tout cela est beaucoup plus proche de lui que le champ qui entoure sa maison et qui est son bien, plus proche que le ciel au-dessus de la terre, que la ronde des heures du jour et de la nuit, plus proche que les us et coutumes du village, que la tradition du monde qui est le sien.

[...] L'enracinement est aujourd'hui menacé dans son être le plus intime. Plus encore : ce déracinement n'est pas seulement causé par des circonstances extérieures ou la fatalité du destin, il n'est pas seulement l'effet de la négligence des hommes, de leur mode superficiel de vie. Le déracinement procède de l'esprit de l'époque en laquelle notre naissance nous a fixé.

[...] S'il en est ainsi, l'homme à l'avenir pourra-t-il encore se développer, son œuvre pourra-t-elle encore mûrir, à partir d'une terre natale déjà constituée, pourra-t-il ainsi s'élever dans l'éther, c'est-à-dire dans toute l'étendue du ciel et de l'esprit? Ou bien toutes choses vont-elles être prises dans les pinces de la planification et du calcul, de l'organisation et de l'automatisation? (QIII 138-39).

En dépit du recourt fréquent à l'expression « terre natale », ce que Heidegger cherche selon nous à exprimer dans le texte *Sérénité* n'est pas une recherche de la fermeture culturelle, ni une nostalgie envers des essences identitaires stables et non-problématiques mais plutôt le fait que la mise en mouvement des populations et la mobilisation constante des sens et de l'esprit éloigne le Dasein de la pensée méditative. Comme nous l'avons noté au chapitre précédent, habiter est un autre nom que Heidegger donne à « penser ». Lorsqu'il pense (de façon méditative, bien sûr!), le Dasein pense ce qui est le plus près de lui, ici et maintenant, est ce faisant il « est là », il « est au monde ». La « Technique » moderne est ce qui empêche le Dasein de tisser une relation à son milieu par la pensée, car elle occupe son esprit ailleurs, vers l'affairement. Selon Heidegger, la situation des modernes est donc marquée par deux « appels » rivaux, le premier les pousse à commettre la terre sous forme de fond à travers la pensée qui calcule, c'est la Technique, le second les pousse à rassembler les mortels, les dieux, le ciel et la terre dans la proximité qu'ils établissent en pensant les choses, c'est l'habitation.

2.2 Seul un tournant empirique peut nous sauver?

Si nous cessions notre propos à l'instant, Heidegger semblerait avoir la « Technique » en bien basse estime. Pourtant, la « phénoménologie de l'atelier » telle qu'elle est élaborée dans *Être et Temps* n'est-elle pas elle aussi une philosophie de la technique? Afin de vérifier si c'est bien « la technique » qui doit être « blâmée » pour le déracinement identifié par Heidegger, nous devons nous pencher sur la distinction entre la médiation technique en tant que pratique et la technique en tant que forme-de-vie. Par ailleurs, le « problème des solutions » que nous avons identifié dans *La question de la technique* demande de résoudre la question du déterminisme de la technique. Pour que « ce qui sauve » puisse croître au sein même de la technique, elle doit pouvoir être guidée par des critères autres que l'optimisation pure. Est-ce le cas?

Dans *Être et Temps* le point de vue à partir duquel est élaborée la phénoménologie de l'outil correspond au point de vue de l'artisan, c'est-à-dire de celui pour qui le terme « technique » désigne un acte de création et de production. Il en va de même de l'exemple du calice d'argent comme illustration de la *technè* antique : ce qui est décrit est la *production* de ce calice (dans l'unité des quatre causes). L'outil ou le produit sont dans ces cas décrits comme des objets qui « forment un monde » en s'insérant à l'intérieur d'une toile de significativité. Au contraire, lorsqu'il aborde la technique moderne, Heidegger analyse des systèmes complexes où les objets eux-mêmes disparaissent dans le *Gestell*. Les exemples donnés par Heidegger de la technique moderne sont de larges réseaux sociotechniques dans lesquels le rôle productif des sujets est masqué : aviation, hydroélectricité, industrie papetière et minière. Cela a naturellement plusieurs conséquences sur l'appréciation de la technique. *Être et temps* distinguait l'équipement (les choses saisies sous le mode de l'être-à-la-main) et l'objet (saisi sous le mode de l'être-à-porté-de-main). L'être-à-la-main est présenté comme une forme riche de praxis, en utilisant l'outil, le Dasein le « libère ». Libérer signifie ici que la significativité qui lui est propre est mise au jour dans l'utilisation de l'util. L'être-à-portée de main représente plutôt la relation à l'objet lorsqu'elle est envisagée du point de vue de la connaissance. Dans *La question de la technique*, les deux modes disparaissent et s'identifient sous la figure du fonds. Cette synthèse combine en un sens le pire de chacun de ces deux modes. D'une part, la Technique oublie l'être de l'objet sans pour autant s'engager dans le monde; et d'autre part elle manipule et utilise les choses sans pour autant mettre à jour les renvois qui les relient et le contexte de significativité sur lesquels elle repose. En d'autres termes, elle conserve de l'atelier artisanal l'affairement à

l'ouvrage sans que cet affairément soit constitutif d'un monde. En effet, les éléments qui définissent l'outil sont conçus positivement comme *dimension praxiale* dans *Être et Temps* alors qu'ils sont plutôt décrits comme *danger* lorsqu'ils sont appliqués à la technique. Par exemple, le fait que le monde soit révélé à travers les relations d'utilité (le contexte équipemental) fait que le monde a comme figure paradigmatique l'atelier dans un cas, ou l'exploitation forestière et les réseaux hydroélectrique dans l'autre. Le fait que le Dasein s'oriente en fonction de ce contexte ajoute à la dignité de l'homme dans *Être et temps*, mais prend la forme d'un appel hégémonique dans le second cas. De même, la dimension pré-théorique de la praxis humaine est favorablement envisagé par le premier Heidegger comme un « souci » sur la base duquel le réel est dévoilé, mais est plutôt considéré par le second comme un oubli de l'Être provoqué par l'Araisonnement. Lorsqu'un artisan cloue un soulier, il produit un monde, mais lorsqu'une équipe d'ingénieurs fabriquent un barrage, ils vident le fleuve de son Être!

La question qui se pose dès lors est : si Heidegger avait tenté de décrire la « pro-duction » (*poesis*) du papier, de l'avion ou des fibres, y aurait-il trouvé autant de magie qu'au sein du calice d'argent? Y-a-t-il réellement une perte de la richesse de l'expérience de la production technique dans la modernité? Si la réponse est oui, peut-on vraiment attribuer cette transformation à une nouvelle « essence » de la technique? Si la réponse est non, est-ce parce que sa vision de la *poesis* ancienne est utopique ou parce que sa vision de la technique moderne est dystopique? Le « tournant empirique » dans les études de technologie s'est attardé dans les dernières années à montrer que la vision d'une technique neutre (dégagée des influences et normativités contextuelles), déterminée (dont le design est en quelque sorte « écrit dans le ciel » puisque l'optimisation ne peut l'orienter que dans une seule direction) et autonome (constituant un domaine analytiquement distinguable, extérieur, voire antagonique par rapport à la culture ou « l'humanité ») est à remettre en question. Nous ne pouvons pas ici faire une étude exhaustive des *technology studies*, mais nous pouvons néanmoins mettre à contribution trois auteurs, Bruno Latour, Don Ihde et Andrew Feenberg, qui se sont tous confrontés d'une manière ou d'une autre à *La question de la technique*.

La même beauté que Heidegger a vu dans l'artisanat, Bruno Latour la trouve dans la technique moderne. Parce qu'il a su adopter le point de vue du producteur pas seulement pour des coupes à vin et des ateliers de fabricant de chaussures, mais aussi pour des réseaux de train moderne et

des expéditions de pédométrie en amazonie, les études de terrain de Latour redonnent leur « dignité ontologique » à la technique²⁷. En refusant de considérer la technicité simplement comme un faire-valoir de l'âme humaine, Latour remet en cause la distinction entre technique ancienne et moderne tout comme les mythes concernant l'autonomie de la technique. Sa description de la médiation technique montre que loin de n'être qu'un ennuyant processus d'optimisation fonctionnelle, la technique est incertaine (elle est excitante!) elle est transcendante (elle est belle!) et elle est normative (elle a un sens!). Selon lui, en fermant ses yeux à la beauté qui se cache derrière la centrale hydroélectrique du Rhin, Heidegger ferait preuve d'un « manque de générosité ontologique » (*Prendre le pli des techniques* 22). Latour reconnaît, avec Heidegger, que la *Res Extensia* cartésienne a réduit considérablement notre capacité à percevoir l'existence des choses dans toute leur épaisseur, mais ce ravage aurait également englouti le mode d'existence technique qui n'est plus compris qu'à travers une théorie de l'efficacité comme correspondance entre la forme et la fonction. Cette théorie de l'efficacité ne peut être conservée qu'en exerçant un fascinant droit à l'ignorance face à l'activité concrète du design technique. « Comment ont-ils pu [les modernistes] rater l'étrangeté, l'ubiquité, l'humanité des techniques! Rater leur somptueuse opacité! Mais surtout, ce qui m'a toujours stupéfié, manquer leur transcendance » (22). Tous les modes d'être sont transcendants, et la technique en cela possède sa propre transcendance. Celle-ci est définie par Latour comme « un saut, une faille, un décalage, un risque, une différence entre une étape et la suivante, une médiation et la suivante, n et n+1 le long d'un chemin d'altérations » (22-23). Tout ingénieur ne pourra s'exclamer « ça marche! » qu'après avoir recouru à l'art du détour, du « truc », du « dé clic ». C'est cette pratique labyrinthique, mystérieuse et intuitive qui le force à partager une partie de son agence avec les matériaux avec lesquelles il travaille qui est à la source de la transcendance technique.

Andrew Feenberg est en accord avec Latour sur la non-neutralité et la non-détermination de la technique, mais il voit dans la médiation technique plutôt des relations de pouvoir qu'une belle et mystérieuse transcendance. La notion de « code » lui permet d'exprimer la façon par laquelle

²⁷ Nous mettons ici l'accent sur les moments où Latour se distingue le plus clairement de Heidegger à travers ses études empiriques. Il y a toutefois chez Bruno Latour des aspects qui rapprochent sa pensée de la thèse du *Gestell*. Cette pensée présente le passage de la « complexité » vers la « complication », c'est-à-dire l'accroissement de nos attachements techniques, comme un telos historique. Cet « autre » Bruno Latour est plus visible dans des textes comme « Pragmatogonies », « Redefining the social link » et « Politiques de la nature ». (Voir Kochan 2010, Khong 2003 et Riss 2008).

des valeurs ou des présupposés des groupes dominants parviennent à s'inscrire dans le design des objets techniques. La notion de code implique que différents intérêts et jeux de pouvoir sont en jeu dans le design. Feenberg nomme « rationalisation démocratique » le processus par lequel le code peut se rapprocher des intérêts et désirs des usagers. Oscillant entre une logique communautaire et marchande, Internet serait à l'heure actuelle un terrain fort propice à l'émergence de telles luttes; selon Feenberg, la créativité des usagers s'y exprime fréquemment en détournant les codes techniques afin de voir leurs propres finalités réalisées. Le cas du « Mini-tel » est historiquement instructif. De 1960 à 1980, plusieurs pays du monde ont tenté avec peu de succès d'implanter le système Vidéotex, l'ancêtre des ordinateurs personnels. L'endroit où cela a vraiment réussi pour la première fois est la France parce que l'architecture du Mini-Tel, leur version du Vidéotex, était ouverte (il était facile de connecter un ordinateur hôte au système), parce que les terminaux étaient peu coûteux et parce que la connaissance de son fonctionnement n'était pas plus répandue chez les acteurs dominants que chez les petits acteurs. Pour ces mêmes raisons, et parce que l'opinion publique y vit une sorte de « Big Brother » étatique, le MiniTel est devenu un vaste champ d'expérimentation désorganisée. Assez rapidement, l'infrastructure technologique paragouvernementale d'abord pensée pour atteindre des objectifs nationaux de partage d'*information* dans une optique de progrès économique et technique a été détournée pour servir les objectifs de *communication* des usagers : rencontrer de nouvelles personnes et avoir des aventures. Préfigurant les premiers sites de rencontre, le système d'information « Gretel » fut par exemple transformé en une boîte de messagerie anonyme utilisant les capacités d'affichage du Minitel pour visionner jusqu'à six « C.V. » (Curriculum Vitae ou Carte de Visite) simultanément. Plusieurs applications fleurirent dans les domaines de l'éducation, de la santé, de l'information et de la télévision. La coordination de la grève étudiante de 1986 à travers le service de messagerie du journal *Libération* est possiblement la première manifestation politique médiatisée par l'ordinateur de l'histoire (ce ne fut pas la dernière). Il est frappant de constater qu'une logique similaire a présidé à l'appropriation du téléphone. Au début du XX^e siècle, une critique répandue décriait les usages inutiles du téléphone, parfois en contraste au télégraphe qui représentait un outil de commerce sérieux. Un représentant d'une compagnie téléphonique déclarait en 1909:

The telephone is going beyond its original design, and it is a positive fact that a large percentage of telephone in use today on a flat rental basis are used more in entertainment, diversion, social intercourse and accommodation to others than in actual cases of business or household necessity (Feenberg, *Between reason and experience* 104. Tiré de Fischer 48)

Des connotations érotiques et inquiétantes entouraient effectivement le téléphone dans l'imaginaire du temps. Les femmes de l'époque ont heureusement défié cette définition jalousement masculine percevant le téléphone comme une intrusion risquée dans la vie privée en l'intégrant dans leur vie quotidienne comme instrument social.

Don Ihde insiste lui aussi sur la capacité des acteurs à s'approprier l'interprétation de la fonctionnalité d'un artefact. Il exprime le flottement qui existe entre la technique et la culture par la notion de « multistabilité ». Comme le fameux cube de Necker pouvant être vu de différentes façons,²⁸ mais néanmoins toujours formé des mêmes lignes, de même les technologies ont une part « stable » et une part « multiple ». Chez les peuples natifs de Nouvelle-Guinée, les artefacts occidentaux n'ont été adoptés que lorsqu'ils se sont reliés à une *praxis* existante. Les fusils ont été adoptés seulement une fois reliés au javelot qui constituait une arme à distance, les haches et les couteaux d'acier ont remplacé les haches et les couteaux de pierre et les cannes de sardines ont quant à elles été placées au centre de bandeaux cérémoniels remplaçant ainsi la position occupée auparavant par de larges coquillages de formes similaires (Ihde, *Technology and the life-world* 124-61). Tout comme le sens d'un texte est sujet à de nombreux glissements lors de sa transmission, de même, c'est seulement lorsque l'interprétation technologique est elle aussi transmise que les transferts technologiques participent à l'impérialisme culturel. Le moulin à eau a par exemple longtemps existé en Inde, mais il servait à transmettre des prières vers les dieux tandis que l'Europe l'a utilisé comme source d'énergie. L'horloge est apparue relativement au même moment en Orient et en Occident (un siècle et demi plus tôt en Orient), mais tandis que les Occidentaux l'ont diffusé publiquement, les Orientaux en ont fait un outil réservé à l'empereur pour des fins d'astrologie. Plus tard, lorsque des horloges « bon marché » sont apparues en Chine, elles ont longtemps été interprétées comme des objets artistiques plutôt que pratiques.

De tels exemples expriment sans doute de ce que Heidegger nomme une « relation libre à la technologie ». Qu'il s'agisse de se laisser guider dans les méandres et les mystères de la médiation technique, de contourner des relations de pouvoirs en utilisant un ordinateur ou un

²⁸ Ihde montre qu'on peut y voir non seulement un cube orienté de vers « l'intérieur » ou « l'extérieur », mais aussi un insecte et deux pyramides! (Ihde *Technology and the life-world* 145-46).

téléphone pour communiquer plutôt que pour commercer, d'utiliser un marteau à-la-main en le « libérant » ou de réinterpréter la fonction d'une canne de sardine en la reliant à sa propre *praxis*, il s'agit toujours d'utiliser des artefacts technologiques sans être commis à l'intérieur de l'appel que constitue l'Arraïsonnement. Il s'agit de dire à la fois « oui » et « non » aux dispositifs. Hubert Dreyfus donne l'exemple du festival *Woodstock* où la technologie moderne – systèmes de son et d'amplification, d'éclairage, de transport, etc. – n'a pas été rejetée, mais plutôt utilisée à des fins autres que celle dictée par « l'Arraïsonnement » (HOC 19). On est un hippie authentique avec la technologie, par contre elle. Mais si une « relation libre » à la technologie est possible autant pour des natifs de Nouvelle-Guinée que pour des hippies californiens, des hackers français ou des artisans allemands, il commence à apparaître assez clairement que ce n'est pas la technologie en elle-même qui est le problème. Ce constat rendu clair par le « tournant empirique » en *technology studies* (TS) n'est toutefois pas une réfutation de la pensée de Heidegger. Comme nos quatre propositions ont montré, ce que Heidegger a nommé « Technique » a peu de chose à voir avec les technologies particulières et cela crée parfois une certaine confusion, car on croit « démontrer » que Heidegger avait tort en démontrant que les artefacts peuvent se relier au monde-vécu sans le détruire. Mais ce que Heidegger tentait de nommer en 1954 par l'appellation « Technique » était quelque chose comme l'esprit d'un temps, le destin d'une civilisation, la vérité d'une époque. Cela a peu à voir avec les technologies particulières, ce que Heidegger exprime en disant « ...l'essence de la technique n'est absolument rien de technique » (E&C 9). Le dialogue entre les TS et la philosophie de Heidegger est pour cette raison en partie infructueux ; les deux côtés ne parlent pas de la même technique. Si toutefois il est possible de les mettre en relation, alors nous devrions dire que les TS ont montré qu'un rapport libre à la technique est toujours possible et peut-être plus facile que ne le pensait Heidegger. Néanmoins, si nous voulons vraiment effectuer une évaluation critique de *La question de la technique*, il nous faut nous attarder à l'« esprit du temps » et non pas à la médiation technologique pratique.

La plus connue des variations sur le thème du *Gestell* allant dans ce sens a sans doute été élaborée par Herbert Marcuse. Dans *L'homme unidimensionnel*, Marcuse défend la thèse selon laquelle les domaines négatifs (esthétique, privauté, « ce qui devient... ») sont en voie de disparition, car ils sont colonisés par le positif (réalité, publicité, « ce qui est... ») de sorte que les contradictions dialectiques permettant d'imaginer et de créer des formes alternatives de société s'effacent. Giorgio Agamben s'approche également de la thèse du *Gestell* lorsqu'il définit un

« dispositif » comme « ce en quoi se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fondement dans l'être » (*Qu'est-ce qu'un dispositif?* 26). Par contre, il inclut dans la notion de dispositif virtuellement tout ce qui n'est pas un pur extase : stylos et téléphone portables, institutions, identités et même le langage. Cela fait en sorte que l'intérêt de sa pensée est plutôt d'ordre poétique et éthique et qu'il peut donc difficilement contribuer à la phénoménologie de Facebook vers laquelle nous voulons nous diriger. Nous nous tournerons donc, sans surprise, vers Sloterdijk. Ses propos sur la mobilisation et la globalisation se présentent comme une reprise critique de la thèse du *Gestell* envisagée du point de vue de la spatialité²⁹.

2.3 Sloterdijk : globalisation, mobilisation, explicitation

2.3.1 Médias et génétique : quels moyens pour le parc humain?

Avant d'aborder l'analyse du capitalisme globalisé chez Sloterdijk, nous devons expliquer pourquoi nous ne nous attarderons pas davantage à sa philosophie de la technique proprement dite. Nous avons déjà défini au premier chapitre « l'anthropotechnique » comme le processus par lequel l'homme se produit lui-même et qui implique que la clairière est une institution technique. Lorsqu'il a mis ses réflexions sur l'anthropotechnique en rapport avec le dépassement de l'humanisme proposé par Heidegger dans sa lettre à Jean Beaufret, Sloterdijk a fait beaucoup de bruit en Allemagne et ailleurs, notamment parce que sa pensée ouvre la voie, sur la plan éthique, à une forme douce d'eugénisme (Jacques 35). Dans *Règles pour le parc humain* et *La domestication de l'Être*, Sloterdijk part du constat selon lequel l'humanisme, qui a toujours été un humanisme pensé contre la technicité de l'homme, est arrivé à sa fin. Les moyens de production du fait humain hérités de l'humanisme classique, au premier chef la distance entre le maître et l'élève et la discussion littéraire, ne fonctionnent plus. L'humanisme, dans sa forme moderne et antique, a pris la forme d'une lutte des livres et de l'écrit contre les tendances à la désinhibition et à la barbarie qui s'expriment autant dans l'impérialisme militaire que dans les médias de masse (cirque de gladiateurs, jeux vidéo, films). La situation contemporaine est celle où « La synthèse sociale n'est plus – pas même en apparence – essentiellement affaire de livres et de lettres. Aujourd'hui, de nouveaux médias de la télé-

²⁹ L'influence de Paul Virilio est probablement supérieure à celle de Heidegger en ce qui concerne la notion de « mobilisation ». Nous ne voulons évidemment pas prétendre que la pensée de Sloterdijk n'est ici *rien d'autre* qu'une réactualisation contemporaine du *Gestell*.

communication politico-culturelle ont pris la tête du mouvement, ils ont réduit à une dimension modeste le schéma des amitiés nées de l'écrit » (RPH 17) de sorte que de nouvelles forces civilisatrices doivent être recherchées. Sloterdijk se donne ici le projet colossal de penser en termes de millénaires, en faisant de Nietzsche le philosophe capable de nous guider dans cette tâche. Sloterdijk se demande ce que pourra signifier l'humanisme lorsque Nietzsche sera aussi ancien pour les hommes que Platon ne l'est actuellement pour nous. Sa proposition est la suivante :

Les prochains intervalles temporels longs seront pour l'humanité des périodes de décision sur la politique de l'espèce. On y verra si l'humanité, ou ses fractions culturelles centrales, parviennent au moins à remettre en marche des procédés efficaces d'autoapprivoisement. [...] Mais l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques? [...] Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante (RPH : 51-52).

En réponse à la fin du pouvoir domesticateur de l'écrit, Sloterdijk affirme que l'humanisme doit être renouvelé en allant au-delà du rapport réactionnaire qu'il entretient avec la technique.

La couveuse de l'homme et de l'humanité est produite par des techniques du moyen dur et climatisée par des techniques du moyen tendre. [...] Dès lors, il n'arrive rien d'étranger aux hommes lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnique, à supposer que ces interventions se situent à un niveau de compréhension de la nature biologique et sociale de l'homme... (DÉ 174).

La position philosophique affirmant que l'opposition entre technicité et humanité doit être dépassée ou que l'homme n'est marqué d'aucune essence stable est relativement répandue, notamment dans l'ensemble de la famille que nous avons appelé en introduction la « nouvelle philosophie de la technologie ». Le caractère électrifiant qui marque *Règles pour le Parc humain* ne vient donc pas tant du fait que Sloterdijk y défende cette position sur la plan théorique, mais plutôt qu'il la porte jusqu'à sa conclusion logique sur les plans éthiques et politiques, notamment en ce qui concerne le plus dur des moyens durs : les modifications génétiques. Nous saluons l'aptitude de Sloterdijk à philosopher ainsi « à coup de marteau », en posant les questions essentielles de son temps et en se permettant une réflexion anthropologique de proportions, temporellement parlant, titanesque. Nous croyons toutefois qu'il est également possible de contribuer à la question de l'anthropotechnique du point de vue des *moyens tendres*, ceux qui produisent les climatisations et les milieux humains. Sloterdijk identifie en effet la fin de l'humanisme à une crise médiatique mais ne dit rien sur la possibilité de regagner une capacité « d'élevage » (pour le dire de façon moins polémique, d'éducation) par une

rénovation des moyens de communication et des modes du vivre-ensemble. Le passage presque automatiquement établi par Sloterdijk entre « la fin des livres » et « le début de la politique génétique » est pour le moins surprenant. Si le chantier technique du design des médias (au sens le plus large) est déjà pour lui une peine perdue quant à sa contribution possible à la civilisation, Sloterdijk devrait au minimum en expliciter les raisons. En attendant de voir si une politique génétique de l'espèce prend forme, il est possible de contribuer à la question du rapport entre technique et existence du point de vue des médias, ce qui nous permet de replonger dans l'analyse sphérologique. Pour cette raison, nous envisageons la reprise critique de la thèse du *Gestell* du point de vue du *Palais de cristal* et de *La mobilisation infinie* plutôt que de *Règles pour le Parc humain* et *La domestication de l'Être*.

Heidegger voyait dans l'Arraisonement un « destin » relevant de l'Histoire de l'Être, Sloterdijk y voit plutôt un phénomène explicable du point de vue sphérologique : la mise en circulation des personnes et des biens chamboule les climatisations internes et menace les systèmes immunitaires, d'où en ressort un stress croissant dans la coexistence. L'inquiétude de Sloterdijk n'est pas tant l'Oubli de l'Être que l'apparition de crispation identitaire ainsi que la naissance d'un hyperindividu dont les traits rappels l'homme ultime de Nietzsche. Tel que mentionné plus haut, nous chercherons à mettre en relation la pensée de Sloterdijk et de Heidegger à travers cinq points de contact : disponibilité, mobilité, individualité, explicitation et solution. Chacune de ces notions exprime un point à partir duquel Sloterdijk peut s'appropriier la pensée de Heidegger en la révisant critiqueusement et en l'actualisant.

2.3.2 Mise à disposition

La notion qui s'approche le plus de l'Arraisonement heideggérien chez Sloterdijk est la « mobilisation infinie ». Elle est comparable au *Gestell* tout en s'en distinguant de deux manières. D'abord, l'emphase est mise par Sloterdijk sur le mouvement et la rapidité plutôt que sur l'exploitation des ressources au sens industriel du terme (le monde est plutôt consommable qu'exploitable). Ensuite, Sloterdijk considère la mobilisation infinie comme l'éthique correspondant à l'ère de la globalisation et non pas comme un mode de dévoilement de l'Être (MI 33). Le terme mobilisation est hérité du vocabulaire de la guerre et, en effet, la « guerre totale » qui abolit la distinction entre les sphères de la guerre et du travail inaugure l'ère de la

mobilisation infinie. Elle repose sur la mise en relation d'un triple désir : du mouvement, du contrôle et de l'intensification de soi-même. Chaque morceau de monde est progressivement mis à la disposition de la consommation, il est mis en circulation de sorte que toute chose puisse être à tout moment sommée de contribuer au mouvement global. L'urgence de la situation remplace les principes abstraits comme mode privilégié de légitimation de l' « action », où de ce qui reste d'action³⁰. Suivant la logique du capital, les ressources acquises sont mobilisées pour augmenter les capacités de mobilisation future. Cet « automouvement vers plus de mouvement » (MI 58) peut être compris à travers trois tendances : la motorisation (l'installation d'unités processuelles automatiques et leur accélération), l'allègement (qui vise à lubrifier les points de friction et analgésier les subjectivités résistantes ou tournées vers la méditation) et la suppression des distances (une appropriation logistique de l'étranger) (57). La textualité est elle aussi captée par l'éthique du mouvement. « Qui n'aurait pas encore remarqué que la maison de l'Être disparaît sous les échafaudages? [...] La parole et l'écriture, à l'ère des codes digitaux et des transcriptions génétiques, n'ont plus de sens qui soit domestique d'une manière ou d'une autre » (DÊ 157-58). Malgré la tendance à la lubrification des résistances, des problèmes nouveaux surgissent bien sûr de cet automouvement.

...au lieu d'inciter les agents de la modernité à une mobilité pleine d'esprit, la plupart des pas du progrès ont conduit en même temps à des mouvements de contrainte d'un genre nouveau qui, quant au degré de la dépendance et quant à l'énergie créatrice de misère, rivalisent avec les oppressions les plus pénibles des temps prémodernes (37).

Les bouchons de circulation sont une figure exemplaire de l'irrationalité de la rationalisation mobilisatrice. Malgré la permanence de ces oppressions, l'horizon de la mobilisation infinie est celle d'un monde où tout se déroule comme prévu, car ce qui n'est pas encore contrôlé *pourra* éventuellement le devenir à travers les progrès de la recherche.

Le projet de la modernité repose donc – on ne l'a jamais dit clairement – sur une *utopie cinétique* : la totalité du mouvement du monde doit devenir l'exécution du projet que l'on a pour lui. Progressivement, les mouvements de notre propre vie s'identifient avec le mouvement du monde. (23)

Nous pouvons illustrer un tel projet en prenant exemple sur le contexte québécois où les appels à la mobilisation semblent se multiplier, ce qui pourrait traduire un changement, ou une tentative de changement, quant à la *stimmung* culturelle. Reprenant le ton de l'ancien Premier

³⁰ Heidegger affirmait déjà en 1931 que l'urgence (*Erschreckens*) est la disposition culturelle fondamentale des temps modernes. (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol.45: 197. Tiré de Dreyfus, BIW 170)

ministre Lucien Bouchard qui déclarait en 2006 que « On ne travaille pas assez. On travaille moins que les Ontariens, infiniment moins que les Américains! Il faut qu'on travaille plus! »³¹, le chef de la Coalition Avenir Québec (CAQ), François Legault, affirmait dernièrement que « les jeunes québécois ne pensent qu'à faire la belle vie » et qu'il faut « transmettre davantage des valeurs d'effort et de dépassement de soi »³². Le slogan de ce même parti « C'est assez, il faut que ça change », qualifie en fait le *modus operandi* de la politique moderne et peut être mis dans la bouche de tout acteur politique, indépendamment du contexte, à gauche comme à droite. Le plus souvent toutefois, l'appel à la mobilisation prend la forme d'un *pathos* du travail et de la rigueur entretenu par le spectre de la compétition économique internationale, ce qui pose la question du rapport entre mobilisation et capitalisme. Sloterdijk, à ce sujet, est clair sur la parenté entre l'éthique moderne et son système économique. La devise de la mobilisation infinie est la même que celle du capitalisme : produire une capacité à produire davantage. Le caractère antagonique des flux de capitaux et de l'être-chez-soi est exprimé sans ambiguïté par Sloterdijk :

Le Globe qui n'est constitué que d'une surface n'est pas une maison pour tous, mais une quintessence des marchés sur lesquels personne ne peut être « auprès de soi »; nul ne doit être chez soi là où l'argent, les marchandises et les fictions changent de propriétaires. [...] Tant qu'existe le marché mondial ou les marchés mondiaux, toutes les spéculations sur la reconquête d'une circonspection centrée sur la maison ou la capitale dans un espace intérieur intégral de l'humanité sont condamnées à l'échec (PC 212).

Non seulement le marché n'offre pas d'espace habitable, mais le fait d'être « sans patrie » est une condition nécessaire du capitalisme, puisque les mécanismes du marché exigent de ces « contractants » qu'ils se rencontrent l'un et l'autre à partir d'une extériorité générale. Toutefois, parce qu'elles ont tendance à se présenter elles-mêmes comme des appels mobilisateurs, les anciennes théories critiques héritées du marxisme éprouvent quelques difficultés à se confronter à la mobilisation. Les structures socioéconomiques de l'exploitation ne sauraient supporter le mouvement de l'économie à elles seules sans être appuyées par une éthique de l'autointensification de soi-même, c'est-à-dire sans avoir inséré dès le départ dans la subjectivité le désir même d'une telle mobilisation. Plutôt que de rester coincé devant l'énigme de l'accumulation primitive du capital, mieux vaut se consacrer, selon Sloterdijk, à la question de

³¹ Journal de Montréal. 17 octobre 2006. Consulté en ligne.

³² Le Devoir. 15 août 2012. A1.

« l'accumulation (primitive) de la subjectivité » (MI 54) qui débute dans les monastères du Haut Moyen-Âge.

2.3.3. Mobilité

Sloterdijk et Heidegger prennent tous deux acte de ce fait : l'âge de l'association naïve du soi et du lieu est terminé. L'État-nation réussissait jusqu'à maintenant un travail impressionnant consistant à fournir une serre de confort imaginée et réelle qui était vécue comme une convergence du lieu et du soi (PC 215). Avec la globalisation, on voit que ce lien n'est pas aussi stable qu'on le prétendait. La mobilité des populations fait de toutes les formes ethniques, géographiques ou immobiles d'une façon ou d'une autre, des conteneurs en érosion. La conséquence de ce détachement est la montée en puissance de deux pôles extrêmes : les lieux sans soi et les soi sans lieux. Les lieux sans soi sont des espaces face auxquels aucun rapport « cultivé » n'est développé, ce que Marc-Augé a appelé des non-lieux. Sloterdijk utilise les déserts, océans, glaciers et autres endroits inhabitables, comme figures, mais il souligne aussi que les lieux de transit peuvent eux aussi être considérés comme des lieux sans soi :

Cela vaut pour tous les espaces de transit, au sens strict et élargit de ce terme, qu'il s'agisse de lieux fait pour la circulation, comme les gares, les ports et les aéroports, les rues, les places et les centres commerciaux, ou d'installations destinées à des séjours limités comme les villages de vacances et les villes touristiques, les terrains d'usine ou les foyers d'hébergement de nuit. De tels lieux peuvent bien avoir leur atmosphère, mais ils ne dépendent pas d'une classe d'habitant ou d'un soi collectif qui serait chez lui en eux (218).

Le soi sans lieu a quand à lui son archétype dans le peuple de Moïse; Heinrich Heine a qualifié la bible de « patrie portative » du Judaïsme. Cette expression montre que « ce n'est pas le territoire qui permet la communauté, mais que la communauté est en soi le lieu ou la couveuse symbolique dans laquelle ceux qui cohabitent forment leur manière spécifique d'être-là » (143). Il est possible d'être chez-soi dans une hyperbole.

La conséquence de cette tendance concomitante à la nomadisation du soi et à la désidentification des lieux est que la zone d'intersection entre le lieu et le soi, zone désignée par une expression comme « culture régionale », est atrophiée. Heidegger semble regretter cette perte et se demander : mais où vivrons-nous donc maintenant que nous sommes sans patrie? Sloterdijk considère lui aussi que la question de l'être-chez-soi pose problème dans un monde

en mouvement, mais pour lui ce qui est en jeu est de trouver des nouveaux designs efficaces. Or le nouveau design immunitaire que l'époque a trouvé semble être celui de l'hyperindividu moderne qui « se choisit lui-même comme son domaine de spécialisation ». Ce n'est pas la communauté de foi, mais l'hyperindividu, qui est le soi sans lieu convenant le mieux aux lieux sans soi.

2.3.4 Troisième insularisation : hyperindividualité

À l'âge de la globalisation, les individus héritent de l'expansion dans le grand sans recevoir en retour les bénéfices sphériques des anciens symboles de la politique classique. La forme et le contenu ne se suivent plus, ce qui soumet les habitants du monde nouvellement mondialisé à un stress d'adaptation oscillant entre manie et dépression. Puisque partout les prothèses symboliques assurant l'appartenance dans le grand s'effondrent, l'*homo sapiens* est dépassé par ce qu'on exige de lui et le risque de retour névrosé vers l'appartenance totale à la tribu est une menace constante, comme en a témoigné le conflit entre Serbes, Croates et Bosniaques. Dans les zones les plus à leurs aises, l'hyperpolitique prend toutefois la forme d'un hyperindividualisme :

La troisième insularisation, partie des archipels riches à hauts niveaux de chance, engendre une sorte d'individualisme postsocial qui produit et exige tout à la fois un haut niveau de privilèges sociaux contribuant ensuite à détourner l'individu du système qui l'a engendré (DMB : 82).

Nous avons vu que la première insularisation est la distanciation par rapport à la nature et la seconde la projection politique dans le grand. Alors que le monde devient une « hyperbulle câblée » (56) le processus de la troisième insularisation n'isole et ne conforte plus une horde d'une centaine d'individus et encore moins un empire complet, mais opère plutôt sur les individus eux-mêmes qui ne sont pas isolés de leur environnement naturel, mais de la société. L'autonomie de l'individu par rapport à la société ébranle l'harmonie qui existait entre la psyché individuelle et les formes-de-vie politiques héritées de l'ère agraire.

Aujourd'hui, dans les « sociétés » avancées – et peut-être pour la première fois dans l'histoire de la coexistence des hominidés – ce sont les individus qui, en tant que vecteurs de compétence immunitaire, se séparent de leur corps de groupe (jusqu'ici avant tout protecteurs) et veulent massivement détacher leur bonheur et leur malheur de l'être-en-forme de la commune politique » (PC 220).

Ce constat ne pousse pas Sloterdijk à adopter un individualisme méthodologique. Sur le plan de la production identitaire, la dyade demeure l'unité de base où s'établit la résonance subjective. Toutefois, avec le règne du miroir, la résonance bipolaire de la dyade n'a plus lieu entre deux individus d'un couple, mais entre l'individu et son propre reflet. Sur le plan de l'architecture, c'est l'appartement du célibataire urbain qui devient son propre radeau. Nommer « hyperpolitique » une forme nouvelle d'hyperindividualisme apparaîtra comme une contradiction dans les termes uniquement à ceux pour qui les forme-de-vies politiques sont données naturellement. Pour Sloterdijk, la clé du politique réside dans les processus techniques par lesquels un intérieur est séparé d'un extérieur; rien ne prédétermine la taille qu'une telle sphère peut prendre.

Au sujet de l'individualité, la crainte de Heidegger était que l'existence authentique ne soit avalée et dissipée dans un « fond », que tous les êtres humains n'en viennent qu'à se concevoir eux-mêmes comme parties de l'étant commis dans les méga réseaux sociotechniques modernes. Sloterdijk montre plutôt que l'individu moderne ne se projette pas dans un grand tout et n'est pas absorbé par un système, mais cherche au contraire à exercer son autonomie en se libérant du collectif. Ainsi, bien que la tendance à la mise à disposition du réel et la mobilité se soient poursuivies, l'individu n'a pas été absorbé par le fond.³³ Sloterdijk oscille à ce sujet entre espoir et inquiétude. Son espoir est qu'une fois le mouvement analytique qui décompose tous les agencements (matière, sociétés, textes, personnes) vers leurs plus petites composantes a été poussé à sa limite, de nouvelles formes de synthèse peuvent renaître en ayant l'avantage d'être débarrassées des « agrégats funestes » qui pouvaient intoxiquer la vie dans les unités sociale du passé. Pour lui,

les hommes que l'ont prétend atomisés ne sont souvent justement pas des autistes, mais des radicaux libres qui sélectionnent leurs atomes partenaires et leurs molécules préférées. [...] Après l'analyse, nous nous reconstruisons, et nous jouissons alors d'une espèce de poésie, la poésie de la réorganisation, une poésie du projet existentiel recréé de zéro et répété avec un supplément de liberté (EIV 93).

Malgré tout, Sloterdijk demeure marqué par l'inquiétude. Pour lui, le début de l'âge où chacun vis pour lui-même signifie la fin de l'ère des « grands hommes » et en conséquence, la capacité à discriminer entre l'éminent et le vulgaire se dissipe. Les hyperindividus définis par leur autoisolation ont selon Sloterdijk les traits du « dernier homme » identifié par Nietzsche. Ils se

³³ Nous soulignerons toutefois au prochain chapitre qu'une expressivité individuelle forte ne signifie pas que l'individu soit détaché de ce que Heidegger nomme le « on ».

conçoivent en dehors de la reproduction de l'humain par l'humain, dans le non-retour. Les naissances ne sont plus pour eux l'inscription d'un nouvel être dans la continuité des générations, mais une apparition nouvelle dans un monde nouveau. Pour qu'il y ait à l'inverse apparition du surhomme, l'hyperpolitique devra devenir la politique où les derniers hommes apprennent à se reproduire, et portent sur eux-mêmes de « devenir enfin intermédiaire entre ascendance et descendance. » (DMB 87).

2.3.5 Explicitation

Notre quatrième point de comparaison entre Sloterdijk et Heidegger peut être formulé comme suit : tandis que Heidegger pense l'oubli de l'appel à l'habitation, Sloterdijk parle plutôt d'explicitation de l'habitat. Pour Sloterdijk, loin de rendre l'espace insignifiant ou négligeable, la globalisation hyperpolitique, supportée par l'expansion des marchés et la multiplication des médias de communication et de transport le rend au contraire plus explicite que jamais. La mobilisation totale fait en effet en sorte que, dans la tension entre le meuble et l'immeuble, le phénomène du monde se manifeste d'autant plus clairement. La circulation des biens et des personnes prend d'abord les traits de ce que Heidegger avait déjà identifié comme une destruction du monde ambiant quotidien (Ê&T 145). Pour Sloterdijk, aucune époque ne serait plus experte que la modernité dans l'art de détruire les climats d'habitation. On constate l'importance des atmosphères et des ambiances le jour où elles deviennent toxiques ou absentes. À l'âge du mouvement, habiter ne signifie plus « ne pas pouvoir partir » mais faire l'expérience de sa capacité d'être ici comme d'être ailleurs.

S'il fallait expliquer, sous la forme la plus brève, quelle modification le XX^e siècle a apportée à l'être-dans-le-monde humain, la réponse devrait être : du point de vue de l'architecture, de l'esthétique, du droit, il a déployé l'existence comme séjour en des lieux spécifiques – ou plus simplement : il a rendu l'habitat explicite (*Écumes* 443).

L'homme prend ainsi conscience du message de Heidegger: l'existence humaine est cette étrangeté qui a pour tâche d'être toujours son « là ». « Au verso de la procédure de destruction, les conditions constructives de la préservation des espaces culturels deviennent visibles » (76). Sloterdijk affirme qu'à l'ère de la destruction explicitante des climats, toutes les maisons ont la station spatiale comme horizon. Ce modèle illustre une situation où le séjour dans le monde est intégralement redevable à la production technique des conditions de possibilité d'un tel séjour.

La station spatiale est une maison parfaitement explicite, à climatisation garantie cent pour cent technique, assurant l'immunité face à un environnement vide et mortel. L'explicitation rend possible de distinguer trois fonctions centrales du séjour qui sont : l'attente, l'habitude et l'immunité. Ces trois fonctions peuvent être considérées comme des conditions minimales de félicité du séjour et on verra donc aisément qu'il n'est pas besoin de « patrie » pour les remplir³⁴.

Pour l'organisme, la plus grande partie de l'environnement est du poison, ou bien un arrière-plan insignifiant – c'est la raison pour laquelle il s'aménage une zone de signes et de signaux rigoureusement sélectionnés... (*Écumes* 173).

Le climat interne du célibataire, du couple, de la famille, des colocataires ou de toute autre cellule doit impérativement être stabilisé sans quoi les ambiances toxiques venues de l'extérieur, le stress de l'autoroute, la pression du travail, les insanités de ceux qui ne pensent pas comme nous, viendraient rendre irrespirable l'air de la demeure et complexifierait par ailleurs l'établissement d'un degré minimal de cohérence et d'unité idéologique. La maison moderne avec la sélection des médias qui s'opère en son sein a remplacé, avec l'hyperindividu, la métaphysique religieuse comme système de protection sémantique dominant. « Ainsi commence à progresser l'idée selon laquelle la vie tient moins dans l'être-là par ouverture et participation au tout qu'elle ne se stabilise par autofermeture et refus sélectif de la participation » (173). La capacité de donner et protéger le sommeil est le signe le plus certain de la fonction immunitaire de l'habitat : elle permet de repousser le monde extérieur jusqu'à former dans la demeure une enclave de non-monde : non-lumière, non-bruit, non-risque.

L'explicitation du séjour pose la question de la valeur de l'implicite. L'habitation des hommes avait toujours été pensée sous forme de métaphores et d'intuitions. Était-ce mieux ainsi? *Être et Temps* est une œuvre tiraillée par cette question. D'un côté, on y trouve des éléments prenant partie en faveur de l'angoisse et de la pensée qui peuvent être considérés comme des manières de plonger explicitement dans l'être-au-monde ainsi qu'une certaine méfiance envers les normes non-thématisées du « on » et du bavardage. D'un autre côté, Heidegger cherche à faire dériver toute forme d'accès au monde de la préoccupation, c'est-à-dire précisément de la compréhension pré-thématisée que le *Dasein* a du monde et de lui-même. Cela démontre une

³⁴ Nous montrerons au troisième chapitre que si nous considérons que l'environnement qui l'entoure est le web, Facebook remplit à sa façon ces trois fonctions.

prise de partie en faveur de l'implicite. La philosophie de Heidegger, à tout le moins dans sa version Dreyfusienne plutôt centrée sur la *praxis* et la mondéité que sur l'existential et la temporelléité, se heurte ici à un paradoxe : elle explicite à l'extrême les structures et les conditions de notre être-au-monde en arrivant toutefois à la conclusion que nos pratiques auraient peut-être mieux fait de rester non-thématisées. Heidegger apparaît tiraillé entre deux désirs. Le premier, découvrir le sens de Être à travers une analyse philosophique profonde. Le second, mettre de côté les papiers et les livres, et aller rejoindre le bon peuple allemand dans ses traditions, ses habitudes et son folklore local. L'Être lui apparaît toujours plus accessible là où il y a de la *pensée* sans qu'il n'y ait de *réflexions*. Autrement dit, c'est lorsque le Dasein loge dans l'implicite, dans les choses telles qu'elles lui sont données de prime abord dans leur simplicité, que Heidegger est confortable. Or la réflexion sur l'être-au-monde a l'effet paradoxal de renvoyer le sujet à la conscience du fait qu'il existe plutôt que d'encourager son engagement intuitif dans le monde. Heureux qui n'a pas lu Heidegger, car son « là » lui semble encore être un don de l'Être!

Sloterdijk affirme lui aussi que l'implicite a une valeur propre en tant qu'implicite. « Même là où l'explicitation pourrait se produire, elle reste une possibilité régionale : elle ne peut et ne doit pas être mise en œuvre partout » (*Écumes* 439). Toutefois, on trouve chez lui peu de tendances romantiques. L'explicitation semble être pour lui une donnée acquise sur laquelle il est inutile de revenir. Le passage au premier plan de ce qui était auparavant au second plan constituerait en effet l'essence de la modernité. La révolution cognitive des temps modernes n'a pas seulement l'invention du télescope et la découverte des Amériques comme épitomes, mais aussi l'extériorisation de l'anatomie humaine. L'intérieur se retourne vers l'extérieur comme dans les représentations musculaires monstrueuses de Vésale. C'est la capacité des modernes d'intervenir sur eux-mêmes – en tant qu'individus sur leur fond interne et psychosémantique; en tant que groupe sur leurs climatizations – qui définit leur modernité. Il n'y a donc plus rien à faire selon Sloterdijk avec le thème de la réification qui se consterne du fait que le sujet soit devenu un objet. Il faut s'engager selon lui dès aujourd'hui dans des explications précises du fonctionnement de l'anthroposphère car dans une situation tendant vers la station spatiale, mieux vaut un incubateur explicite que pas d'incubateur du tout.

Ce qui nous oppose ici à Heidegger, c'est la conviction, née de l'expérience historique et stabilisée par la réflexion sur l'espace, selon laquelle des situations de « région », liées à une terre natale, à l'ère de l'explicitation du sous-jacent, lorsqu'on réussit encore à les établir de manière locale et

révocable, ne peuvent pas seulement être acceptées comme des dons de l'Être, mais dépendent d'un déploiement élevé de design formel, de production technique, de tutelle juridique et de modelage politique. (*Écumes* 130).

Nous sommes tous destinés à « être-dans » mais nous ne pouvons plus supposer que nos récipiends culturels ou architecturaux soient bons, naturels et déterminés en fonction d'essences allant de soi. Les anciennes évidences sont déjà soumises au souci, à la politique, au *redesign* :

C'est seulement en tant que théorie technologique des espaces habités par l'humain et symboliquement climatisés qu'elle [la métaphore de l'écume] en vient à la chose proprement dite, c'est-à-dire à ce mode d'emploi, relevant de l'ingénierie, qui permet d'édifier et de préserver des unités de civilisation (*Écumes* 32-33).

Poussée au plus haut degré, la logique selon laquelle l'habitation humaine est un produit signifierait que toutes les structures existentielles soigneusement détaillées par Heidegger – le jeu de poupée russe des utils, des renvois, du monde, l'être-avec, l'habitation par le bâtiment, la proximité ouverte par la chose, etc. – sont des relations elles-mêmes sujettes à des ajustements techniques, en particulier si les modifications génétiques sur l'humain se généralisent. Que l'homme puisse être maître de sa réalité à un tel degré donne assurément le vertige.

2.3.6. Le problème des solutions

Sloterdijk s'accorde avec Heidegger pour dire que l'habitation est marquée dans la modernité par une certaine forme de déracinement. Le drame des modernes est de cesser d'habiter *dans* un globe et de commencer à habiter *sur* un globe. « Depuis que les temps sont devenus « modernes », au sens précis du terme, l'être-dans-le-monde signifie s'accrocher à l'écorce terrestre et implorer la pesanteur. » (*Bulles* 26). La réaction personnelle de Heidegger face à ce déracinement, embrasser le national-socialisme, a été hautement regrettable tandis que la solution qu'il a proposé sur papier, faire vivre la pensée méditative en attendant des développements dans l'histoire de l'Être, est assurément plus acceptable, quoiqu'elle n'est peut-être pas sans lien non plus avec les agissements personnels de Heidegger. Sloterdijk montre que la situation d'aujourd'hui est différente, mais qu'elle est toujours problématique : la combinaison explosive de l'hyperindividualisme, des névroses tribales et de la mobilisation sans limites crée une situation de malaise et d'impasse. Le trait le plus largement partagé par toute

les cultures était par le passé leur capacité à s'ignorer les une les autres. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, la globalisation ne prend pas la forme d'une homogénéisation culturelle mais au contraire d'un stress nerveux provoqué par le fait que nous devons constamment prendre en compte la présence de l'autre. « Si l'on fait ressortir la tension entre l'intérieur et l'extérieur comme le motif fondamental de toute topologie culturelle, on prend réellement conscience du retour obstiné, souvent étonnant, de l'intérieur » (*Globes* 134). Au stress provoqué par les exigences de la mobilisation s'ajoute une prise en conscience parfois mal vécue du caractère irréductible de la pluralité culturelle.

Bien que personne ne sache précisément ce qui doit être fait, il fait peu de doute que le personnel politique formé au travail en commissions et en comités de partis n'est pas à la hauteur de cet enjeu civilisationnel. Comment peut-on reformuler une politique du Grand qui ne soit plus à l'échelle de l'empire, mais à l'échelle du cosmos, tout en la conciliant avec les psychées personnelles et locales? Sloterdijk propose une solution théorique et pratique. Au niveau de la théorie il se range comme Heidegger sous la bannière de la « sérénité ». Il affirme que la critique de l'être-au-monde en tant qu'être-vers-le-mouvement devrait être une préparation à la démobilisation (MI 47). Cela pourrait se faire en faisant la distinction entre le juste mouvement et la fausse mobilisation (MI 46-47) et entre la passivité à laquelle la modernité s'est opposée et celle qui s'oppose au contraire à la cinétique moderne. Il faut pour Sloterdijk établir un « eurotaoïsme » et une nouvelle conscience de la passivité qui permettrait d'immobiliser le train avant le précipice plutôt que de chercher à s'en éjecter un à la fois. Dans la pratique politique, Sloterdijk pointe deux directions distinctes, soit une nouvelle « Grosse Politik » (un cosmopolitisme qui ne soit pas une coquille vide) ou un retour au petit (une redécouverte non revancharde des appartenances à petite échelle) et penche en général pour la seconde option (Couture 551). D'un côté, les petites unités sont présentées comme le seul cadre qui puisse assurer la régénérescence de l'homme dans un monde où les superstructures n'ont plus rien à offrir et où l'œuvre commune s'est désagrégée. D'un autre côté, la civilisation (mondiale) est présentée comme un diapason permettant d'assurer la cohabitation des différents peuples dans l'harmonie de leurs différences. L'absence de prise de position claire entre ces deux voies, l'établissement d'une civilisation globale et la renaissance des petites unités de proximité, tient peut-être au fait que ces deux options ne sont pas mutuellement exclusives. C'est l'une des thèses que nous défendrons en nous appuyant sur l'exemple de Facebook.

Conclusion

Après le premier et le second chapitre, nous pouvons maintenant voir que la pensée de Heidegger et celle de Sloterdijk sont toutes deux élaborées à partir d'un schéma de base commun. Chez Heidegger, la technique moderne est le contexte rendant nécessaire l'habitation méditative de l'homme. Chez Sloterdijk, la globalisation et la mobilisation moderne est le contexte rendant explicite le travail de production des sphères. Dans les deux cas, le contexte d'agitation rend nécessaire la production de bulles de sérénité, le mouvement des flux rend plus claires les zones de stabilité qui persistent, la disponibilité de toute chose rend nécessaire l'établissement de certaines barrières immunitaires, etc. L'habitation est une île de confort dans une mer de toxicité. Il en va de même chez Borgmann où les pratiques focales sont de petits moments d'habitation dans une existence fondamentalement déracinée. Malgré cette similitude, des différences marquées demeurent. D'une part, Sloterdijk souligne avec raison que l'individualité ne s'est pas fondue dans une masse mais qu'elle s'est élevée au rang de microsystème immunitaire de base, ce qu'il nomme « hyperindividualisme ». Ensuite, Heidegger ne mentionne aucune frontière ou limite que le *Gestell* pourrait rencontrer mis à part les quelques guerriers de l'Être qui cultivent en solo un rapport libre à la technique. On peut donc affirmer que l'horizon de Heidegger prend la forme d'une fin de l'histoire où l'ensemble de la population sera techniquement prise en charge et ramenée dans le même « fond ». Sloterdijk affirme lui aussi qu'il y a fin de l'histoire, mais en un sens moins dystopique. Pour lui, l'ère de l'action unilatérale, exploratrice et guerrière, style colonial, est terminée. La saturation de l'espace mondial fait en sorte qu'un *feed-back* répond automatiquement à chaque action. Néanmoins, la globalisation ne prend pas la forme d'une homogénéisation culturelle, mais d'une prise en compte du caractère irréductible de la pluralité. C'est là tout le sens de la notion d'écume globale.

En un sens, ce qui importe le plus dans *La question de la technique* demeure un parfait mystère. Nous ignorons jusqu'où ira la tendance à connecter, rendre disponible et mettre en équivalence des parties du réel. Nous ignorons aussi à quel point cette tendance empêche que quelque chose comme « la vie bonne », ou mieux, *la belle vie*, s'établisse en son sein. Ces questions vont au-delà de notre recherche, mais nous pouvons néanmoins faire avancer la réflexion d'un pas en nous penchant sur Facebook, un milieu absolument « technique » au sens heideggerien, pour tenter de voir comment l'habitation peut y prendre place.

3 – L’HABITATION DANS DES CONNEXIONS : L’ÊTRE-SUR-FACEBOOK

Introduction

Nous nous sommes penchés dans le dernier chapitre sur la notion de « Technique » chez Heidegger ainsi que sur les notions de globalisation et de mobilisation chez Sloterdijk. Dans chacune de ces notions s’expriment certaines constantes de la modernité : la rapidité et la réduction des distances par les technologies du transport et de la communication, le passage des essences stables aux flux mouvementés et une tendance à connecter et mettre en équivalence un nombre croissant de réalités. L’impact global de ces tendances est de dissoudre les alliances traditionnelles qui existaient entre le soi et le lieu, rendant ainsi plus explicite le travail de production d’espaces habitables. Deux artefacts contemporains condensent avec une forte intensité ces tendances de la technique moderne. Le premier est la voiture autopilotée actuellement testée sur les routes du Nevada par *Google*³⁵. D’un point de vue philosophique, la « *Driverless Car* » synthétise en un même objet-projet la cartographie générale du monde, la poursuite de la tendance lourde à la déqualification manuelle des masses par l’expropriation de la pratique de la conduite automobile du corps et de l’esprit vers un système technique, le désir de se rendre du point A au point B de la façon la plus fluide, rapide et sécuritaire qui soit, l’augmentation de la capacité de jouir et produire par une libération accrue des mains et de la tête et la prise en compte de l’impact écologique des déplacements. Aucun argument utilitariste – c’est-à-dire formulé au nom du plaisir, de la santé ou du rendement – ne s’aurait s’opposer sérieusement à l’implantation de la voiture autopilotée, à l’exception de la perte du « plaisir de conduire ». Qu’est-ce qui pourrait faire le poids face à la perspective d’une réduction radicale des embouteillages et des accidents de la route?

Nous laissons à d’autres le soin de poursuivre plus loin l’analyse du rapport entre cet artefact et l’arrondissement/mobilisation. En attendant de voir si la voiture autopilotée atteint une masse critique lui permettant de changer l’expérience du transport et d’éliminer la fâchante contrainte de savoir *comment* se rendre là où nous voulons aller, un autre artefact, bien implanté celui-là,

35 Voir : www.washingtonpost.com/technology/Hayley_Tsukayama, « Google’s self-driving car: Is this the next generation of autos? ». 9 mai 2012.

permet de réfléchir lui aussi à la question du rapport entre technique et espace, entre mobilité et habitation, entre être connecté et être chez soi. Il synthétise lui aussi la tendance moderne à la mise en relation, à l'abolition des distances, à la mobilisation, à la fluidité, mais il est plutôt au service de la communication que du déplacement. Il s'agit du dispositif *www.facebook.com*.

Hubert Dreyfus a déjà noté la parenté entre internet et la conception heideggerienne de la technique.

If the essence of technology is to make everything accessible and optimizable, then the internet is the perfect technological device. It is the culmination of the same tendency to make everything as flexible as possible that has led us to digitalize and interconnect as much of reality as we can. (OTI 2)

Dreyfus a produit une phénoménologie des espaces virtuels qui est fort pertinente, mais qui ne peut cependant pas suffire pour comprendre Facebook car cet espace n'est pas virtuel à proprement parler : il ne cherche pas à reproduire un « monde » avec des montagnes ou des sofas, et les utilisateurs ne s'y incarnent pas à travers un avatar. Lorsqu'ils parlent, c'est eux-mêmes et non pas un double numérique qui s'exprime³⁶. Quant à Sloterdijk, son projet consistant à réécrire une histoire de la coexistence à partir des lieux dans lesquels celle-ci prend place ne saurait être complet, selon nous, sans une analyse sérieuse du web. Nous cherchons donc à pousser la sphérologie par-delà de ces considérations urbanistique et architecturale pour l'amener vers le numérique. Plus précisément, il ne s'agit pas tant de délaissier l'architecture que d'être conséquent par rapport au fait qu'une architecture numérique s'ajoute aujourd'hui à l'architecture de béton. Sloterdijk affirme que la constitution des sphères nécessite une poussée antigravitationnelle, c'est-à-dire d'un gain d'indépendance par rapport aux lourdeurs de la misère, des nécessités de la survie et du caractère contraignant de la réalité. (Sloterdijk : 595-760). Rien ne nous paraît mieux exprimer une telle légèreté qu'un petit-gâteau-virtuel offert gratuitement via Facebook, un *poke*, un *j'aime*. Le web est une zone de légèreté complètement dégagée des pesanteurs de l'époque où les déplacements, le travail et la communication avaient une fonction de survie. Il respecte en cela cette définition que Sloterdijk suggère de l'écume : « de l'air qui permet de respirer en un endroit inattendu » (641).

Toutes les attitudes possibles et imaginables, de l'addiction complète au rejet furieux, sont possibles dans le rapport à Facebook. On a beaucoup commenté les épisodes extrêmes ou

³⁶ Il n'y a toutefois pas une identité complète entre l'individu et son profil. Comme nous le verrons, nous sommes ouverts à considérer le profil ou la ligne du temps (*timeline*) comme un "reflet numérique".

anecdotiques; la mention du mot « Facebook » est un véritable mot de passe permettant à des faits divers qui auraient autrement été considérés comme banals – un vol par effraction, une fugue adolescente, un incendie – de faire la manchette. Nous ne cherchons pas ici à penser ce que les cas d’usages extrêmes peuvent révéler, mais plutôt, fidèle à la philosophie de la quotidienneté, de penser l’être-au-monde « dans-la-moyenne » lorsque l’existence loge parmi les *timelines*, le *newsfeed*, les *pics* et les *likes*.

Situé à mi-chemin entre le repos et la mobilisation, entre les réseaux et les sphères, Facebook est la fois un conteneur et une adresse, une maison et un média, il porte à la fois le visage de la frontière et de l’ouverture, il est à la fois formateur et destructeur de monde et on peut aller y trouver de l’enracinement comme du déracinement, des vrais amis ou bien du « capital social ». Nous ne voulons pas faire œuvre de moraliste et préciser les conditions d’une « saine » utilisation de Facebook. Nous cherchons plutôt à demander : comment habite-t-on cet environnement? De quel type de milieu s’agit-il? Quels aspects de l’être-au-monde sont amplifiés ou inhibés dans l’être-sur-Facebook? Dans le chapitre qui suit, nous élaborerons cette description du dispositif Zuckerberg en quatre temps. Les deux premières dimensions sont directement héritées du vocabulaire d’*Être et Temps*. Après une phénoménologie immersive, il s’agira d’étudier la mondéité de Facebook (3.1) sous les aspects de la spatialité, de la significativité, de la concrétude et de la préhension. Nous regarderons ensuite l’être-avec sur Facebook (3.2) en posant la question du « qui » et en détaillant les biais du dispositif qui pousse le Dasein vers le « on ». Faisant graduellement passer le centre de gravité de Heidegger vers Sloterdijk, nous demanderons ensuite quel type de proximité, d’intimité, d’ambiance, de climat caractérise ce milieu (3.3). La dernière section (3.4) cherche à avancer plus loin dans la direction d’une compréhension « sphérologique » du web en interprétant Facebook comme un artefact combinant de façon inédite les exigences d’immunité et de mobilisation. L’ensemble de la description devrait permettre de comprendre que Facebook est un milieu possédant des orientations particulières – certaines dimensions de l’être-au-monde y sont inhibées, d’autres magnifiées – mais que cela n’en fait pas un espace « irréel ». La question de savoir s’il est « habitable » dépend bien sûr de ce que nous exigeons de cette notion. S’il s’agit d’avoir une relation à son espace, il est alors inévitable que nous « habitons » Facebook. S’il s’agit d’éprouver la présence des choses et des autres de la même manière que nous le faisons hors ligne, ce n’est bien sûr pas le cas. La meilleure façon de procéder est donc d’abord d’explorer et

de caractériser ce milieu pour ne se demander que dans un deuxième temps si cet espace est « habitable » en tant que tel.

3.1 Mondéité : de petites tables pliantes

3.1.1 Bienvenu dans le Facebook-vécu

De quoi a l'air une existence jetée sur Facebook? *Login*. Coups d'œil rapide à mes alertes : elles se démarquent du fond bleu et blanc par leur rouge vif. Trois notifications, un message, aucune demande d'amitié. J'y reviendrai. Je défile mon fil de nouvelles. Gobant en une seule perception la photo, le nom, le statut et la quantité de commentaires laissés par chaque mise à jour, je défile de haut en bas à la recherche de celles qui en valent la peine. Facebook a amalgamé pour moi les dimensions de la pertinence, de la spatialité et du temps. Les mystères de son algorithme me sont inconnus, mais je sais d'une certaine manière que ce qui est récent et ce qui est pertinent pour moi a plus de chance de se retrouver au haut du fil d'actualité. Voilà qu'un ancien ami a mis en ligne un vidéo qui a suscité quatre commentaires, dont un qui a été laissé par un très bon ami. Alerte à la pertinence! *Play*. Mon exploration est interrompue, mon ouïe est soudain mise à contribution, le reste l'écran disparaît de mon attention : un personnage inconnu fais du *break-dance* sur la muraille de Chine. Je n'ai jamais vu quelqu'un bouger comme cela. Je n'ai rien de particulier à dire à propos de ce vidéo, mais je désire témoigner du fait que je l'ai vu et que je l'ai apprécié. J'« aime ». Je prends ensuite le temps de lire la conversation suscitée. Un mince trait gris la protège et l'encadre, une teinte bleutée lui donne son unité. Grâce à mon « j'aime », je suis maintenant entré dans cette pièce avec les autres, tout autre commentaire fera ressurgir la publication sur mon fil de nouvelles – je n'ai rien dit, mais j'ai en quelque sorte hoché la tête en approbation et j'ai ainsi joint le groupe. Plus fin qu'une cloison japonaise de papier, notre mince encadré suffit à distinguer la communication des autres communications de mon fil d'actualité, il garantit même que seuls ceux qui sont impliqués dans la conversation, et leurs amis communs, pourront entendre ce qui se dit dans notre micro salon temporaire. Mais cela fait déjà beaucoup de monde, et pour cette raison, tout ce qui se dit là a un petit caractère banal et peu risqué : dans ce genre de salon, les murs ont des oreilles.

Je continue de passer du haut-récent-pertinent vers le bas-ancien-impertinent, puis mon intérêt tombe soudain, je sens que ce fil d'actualité n'a plus rien à m'apporter. Je reviens à mes alertes :

trois notifications et un message. Mes trois notifications sont insignifiantes, comme d'habitude. La même personne m'a invité à trois événements similaires, je passe. En cliquant sur mes messages, j'ouvre une nouvelle porte. L'ensemble de mes messages récents est affiché, les non lus sont mis en relief par une teinte bleutée eux aussi. Je clique sur un nouveau message. Nouvelle spatialité. Me voici dans une maison privée, bien isolée, en compagnie de trois de mes amis et de personne d'autre. Nous avons une fin de semaine à organiser. La conversation est ici relâchée, nos murs sont épais et nous pouvons (enfin) parler comme des *idiots*, sans nous soucier des autres.

Je continue mon butinage et apprends qu'un événement que j'avais oublié de toute façon a été annulé, mais qu'un autre que j'avais lui aussi oublié a lieu ce soir. Je note que je serai « présent ». J'appellerai plus tard un ami pour savoir si j'y vais. De place en place, je souhaite bonne fête à une connaissance, je commente quelques photos, je lis un article de journal. Je pourrais aussi jouer à quelques jeux (depuis peu, en Angleterre, cela inclut les jeux d'argents), répondre à quelques jeux-questionnaires, envoyer une « salutation » (*poke*) à quelques personnes. Après quelques minutes, j'ai obtenu satisfaction. Je suis suffisamment informé, divertie, au courant. Comme c'est le cas pour la plupart des choses que je fais, je ne ressors ni marqué, ni grandi pas mon expérience. Mais ce n'était pas désagréable et on ne peut pas dire que je n'en ai rien retiré. *Logout*.

3.1.2 Spatialité et significativité

Notre petite excursion dans le Facebook-vécu cherchait à montrer que le site web n'est pas seulement un outil ou un médium, mais aussi un espace et donc, en un certain sens, un lieu d'habitation. Il y a bien entendu autant de Facebook qu'il y a de Facebookiens. D'une part, la relation phénoménologique et la disposition générale par rapport à cette technologie sont variables et, d'autre part, l'environnement n'est pas seulement subjectivement interprété, mais il est également subjectivement produit. Nous n'avons pas cherché et nous ne chercherons donc pas à proposer une impossible description objective de l'environnement, mais voulons souligner des traits qui paraissent dominants et largement répandus.

La spatialité est l'un de ces traits. Sur Facebook, mon corps est *devant* un écran, mais mon existence, elle, est *dans* l'espace web. Contrairement à d'autres médias actuels comme le

téléphone, twitter, les courriels ou les textos, Facebook nous offre autre chose que de la communication strictement textuelle ou orale. Il nous offre un espace à nous, un petit « monde » fait d'images, de vidéos, de musiques, de jeux, de « salutations », de cadeaux et *entre autres choses*, de messages adressés les uns aux autres. Il réussit donc le projet qui était explicitement capturé par le nom du site « *MySpace* ». Ce caractère de place se manifeste dans le fait que de nombreuses informations deviendraient insensées si elles étaient extraites hors de l'environnement Facebook (Briggle 163). Facebook est strictement composé d'information : beaucoup de textes, beaucoup d'hyperliens, différentes œuvres numériques (audio, visuelles, audiovisuelles) et aussi des « marqueurs » subsémantiques d'un genre nouveau : le « j'aime » et le « pike ». Ceux-ci sont subsémantiques, car ils n'expriment pas des énoncés conceptuels, mais reproduisent des fonctions appartenant au langage non verbal. Tout cela n'est « que » de l'information, mais en fait, Facebook est l'information à un tel degré d'accumulation qu'elle devient espace.

Ce type de spatialité par accumulation d'information n'est pas le propre de Facebook. L'expérience du web dans son entier est éminemment spatiale. Tout le lexique propre à la pratique web en témoigne. Nous *allons* sur le web, nous le *quittons*, nous *entrons* sur un site ou nous *naviguons* d'un site à l'autre, etc. Le web n'est pas une construction « architecturale » uniquement au sens où la bande passante et l'affichage pixélisé nécessitent une infrastructure matérielle, mais plus encore parce que le design des sites web nous procure un sentiment de place ou, dans le vocabulaire Heideggérien, de lieu.

With normal paper documents, we read them, file them, throw them out, or send them to someone else. We do not go to them. We don't visit them. Web documents are different. They're places on the Web. We go to them as we might go to the Washington Monument or the old Endicott Building (Weinberger 39).

En recourant aux notions d'*Être et Temps*, nous pourrions dire qu'il s'agit d'un espace sans extension, chaque site web constituant un utillage ou un coin particulier. Cependant, le dispositif pousse plus loin l'expérience de la spatialisation propre au web en général, car non seulement il procure un fort sentiment de place, mais il ajoute également un sentiment de frontière, ce qui est contraire à l'ouverture caractéristique du web.³⁷

³⁷ Nous reviendrons sur l'aspect de « l'immunité » dans la section 3.4.

L'analyse de la mondéité dans *Être et Temps* a révélé que la spatialité (structurée autour des coins, des utillages, des lieux) est produite sur la base de la significativité (elle-même conçue comme la somme des renvois entre étants intramondains). Si Facebook arrive à produire un effet de lieu, il ne peut le faire qu'à travers une significativité³⁸. Cela est bien le cas parce que Facebook est peuplé de boutons, d'icônes et d'hyperliens qui sont autant d'outils ayant leur fonction propre : il s'agit de portes m'amenant vers des nouveaux espaces, d'étampes marquant mon appréciation, de moteurs activant la projection d'un film, d'enveloppes contenant une demande à l'intention d'un groupe ou d'un ami, des portes-voix me permettant d'amplifier mon message, de loupe me permettant de grossir ce que je vois, d'étiquettes pour s'identifier les uns les autres. Cette fonctionnalité fait de tout symbole « cliquable » un util par excellence. Puisque leur rôle consiste précisément à *renvoyer* à un autre espace ou une nouvelle fonction les hyperliens sont des étants intramondain desquels on a tout retiré *sauf* la significativité. Les quelques pouces carrés de mon écran comptent actuellement, sur ma page d'accueil Facebook, 89 hyperliens. Il n'est presque pas un mot, pas une image, pas une icône qui ne soit doublé, en plus de sa signification, d'une relation d'utilité dans l'exploration de l'espace Facebook. En fait, mon écran est peut-être l'utilillage le plus intensément rempli d'util, de coins et de renvois que je n'ai jamais visités et il me semble n'avoir rien à envier à un atelier de fabricant de chaussures en termes de significativité. Pour être plus précis, il nous faut préciser que l'hyperlien semble en fait se trouver au point de rencontre entre l'util et le second type d'étant intramondain mentionné par Heidegger, le signe. Chez Heidegger, l'util renvoi à la significativité à travers son utilité tandis que le signe n'a pas d'autre utilité que de souligner et porter à la clarté les relations de sens existant entre les utils. Or puisqu'il apparaît sur un écran, l'aspect fonctionnel de l'hyperlien (le fait qu'il me permette d'accéder à une nouvelle page) et son aspect de « signes » (sa capacité à me faire voir cette fonctionnalité) sont pratiquement indissociables l'un de l'autre. L'analyse de la significativité en est d'autant plus pertinente, mais cela se traduit néanmoins par un manque de concrétude dans l'*Umwelt* numérique.

³⁸ Nous n'opposons pas ici « l'effet de lieu » à un « lieu réel ». Tout lieu, numérique ou concret, est un effet de lieu.

3.1.3 La question de la concrétude : quelle réalité pour Raptor-Jesus?

Dans *Holding On to Reality*, Albert Borgmann propose un parcours synthétique du rapport entre l'information et la réalité de l'âge de pierre à nos jours. La thèse centrale est double. D'une part, Borgmann théorise l'information comme une relation entre cinq éléments se présentant dans la forme suivante : « Grâce à son *intelligence*, une *personne* est informée par un *signe* au sujet d'une *chose* dans un certain *contexte* » (22). D'autre part, il distingue trois types d'information – naturelle, culturelle et technique – et affirme que la forme technique est un déluge qui menace la réalité. L'information que Borgmann nomme naturelle est l'information *sur* la réalité. Par exemple, un nuage gris annonce le mauvais temps, un sourire exprime la joie ou un inuksuk informe que l'endroit est un territoire de chasse, etc. L'information culturelle est plutôt l'information *pour* la réalité. Une partition de musique, un plan architectural ou une constitution politique sont tous des informations qui visent à produire une réalité et non pas seulement à la décrire. Le troisième type d'information que Borgmann distingue est ce qu'il nomme information technologique; il la définit comme une information *en tant que* réalité. La technologie moderne aurait augmenté la résolution des signes (la capacité des signifiants à transporter du signifié) à un tel point qu'information et réalité s'identifient et se confondent. L'exemple de Borgmann est un CD de musique. Tandis que son titre « La cantate No.10 de Bach », en tant qu'information naturelle, nous informe *sur* la pièce et que la partition de musique nous informe *pour* la pièce, les signes gravés sur le CD de musique ont acquis une telle capacité à re-présenter la pièce que la musique jouée par les caisses de son sera considérée non pas comme une information, mais comme la cantate elle-même. Mais plutôt que de conclure que la distinction entre information et réalité est devenue trompeuse, Borgmann affirme que l'information technologique est un « déluge » qui menace de dissoudre ses deux prédécesseurs (*Holding on to reality* 2) et de rompre l'équilibre traditionnel entre information et réalité. Or, *Holding on to reality* est marqué par une confusion qui vient du fait que Borgmann semble considérer que « réalité » et « concrétude » sont des synonymes. S'il faut qu'une chose soit concrète pour être réelle, ce qui se fait présent dans les espaces numériques pourra difficilement être perçu autrement que comme des simulacres fantomatiques. Poussée à l'extrême, cette théorisation signifierait que la musique électronique est « irréaliste » puisqu'elle est une information ne référant à aucune *chose concrète*. Ce problème vient du fait que Borgmann ne suit pas Heidegger dans son intuition consistant à associer monde et Dasein et à faire dériver la réalité du souci. Il les sépare au contraire en considérant que l'information est

une relation entre un objet et un sujet. Ce genre de partage déplaît à Heidegger, car il les juge contraires à l'expérience quotidienne.

Croire à la réalité du « monde extérieur », à tort ou à raison; prouver cette réalité, de façon satisfaisante ou non; la présupposer, explicitement ou non – autant de tentatives qui, n'ayant pas sur leurs propres bases une complète clarté, présupposent un sujet d'abord *sans monde* ou manquant d'assurance quant à son monde, un sujet qui doit au fond commencer par s'assurer d'un monde (Ê&T 256).

Si, plutôt que de définir le monde en l'opposant à l'humain, nous parlons avec Heidegger de « mondéité » et que nous définissons celle-ci comme la somme des relations de sens qui existent entre les entités rencontrées par l'existence (et que nous ajoutons l'affirmation tautologique selon laquelle « le monde est réel ») nous pouvons affirmer qu'une image ou un vidéo numérique sont des choses réelles. Elles sont en effet des entités rencontrées par l'existence et faisant partie du tissu significatif des renvois. Il faut spécifier que Heidegger affirme que la « résistibilité » est l'un des caractères de l'étant intérieur au monde (261), affirmation compréhensible en 1927. Cependant, cette résistibilité est définie comme ce qui fait barrage à une volonté de passer au travers, ce qui signifie que la volonté, c'est-à-dire le souci, est ontologiquement antérieure à la résistibilité. Pour Heidegger, la réalité est dévoilée sur la base du souci. Le marteau est réel en tant qu'il me sert à clouer si mon souci est l'ouvrage artisanal et il est réel en tant qu'il est composé de particules subatomiques si mon souci est la science physique. Dans les deux cas, c'est mon souci qui détermine la « marteauté » (la réalité du marteau). Il en va de même des hyperliens, des images et des informations. Ce ne sont pas leur constitution ontique qui est le critère de leur caractère de réalité, mais leur capacité à être dévoilé sur la base du souci. Ainsi définis, les étants numériques qui peuplent internet acquièrent leur dignité ontologique malgré leur peu de « résistibilité ». Les vidéos « Youtube » que je regarde sur internet ne sont pas moins réel que mon stylo, car j'ai envers eux des intentions et des dispositions aussi fortes. La carence en préhensibilité, en durabilité et en résistance des étants numériques leur donne assurément une présence différente de celle des étants concrets, mais ils demeurent « intramondains » malgré tout. Nous pouvons douter que Heidegger définirait un simple hyperlien comme une *chose* au sens fort, une entité capable de rassembler le Quadriparti, car l'un des quatre, la terre, semble faire défaut. Cela ne signifie pourtant pas que les réalités numériques soient incapables de rassembler les mortels, mais simplement qu'elles ne peuvent les rassembler, dans l'état ou nous en somme en informatique, avec la même plénitude que ne le fait une œuvre d'art ayant un caractère résistant et durable.

Devant les choses numériques, les mortels sont rassemblés autour d'un monde, mais le caractère fluide de ces choses rend ces rassemblements instables. Il nous faut donc évaluer quel est l'apport précis à la réalité du monde que procurent la durabilité, la stabilité et l'objectivité qui sont tous des traits communément associés à la concrétude. Celle qui s'est penchée sur cette question avec le plus de profondeur (et non sans avoir été influencé par Heidegger) est Hannah Arendt.

Pour parler de la « réalité du monde », elle a utilisé une métaphore qui a fait date, celle de la « table ».

Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table située entre ceux qui s'assoient autour d'elle; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. (Arendt, *Condition de l'homme moderne* 92)

Pour Hannah Arendt, ce monde doit être constitué d'œuvres durables, qu'il s'agisse de bâtiments, d'objets usuels ou d'œuvres d'arts (pour Arendt, plus la chose est purement dédiée à produire un monde, plus grande est sa valeur). L'homme cherche à transcender sa condition mortelle en bâtissant autour de lui des œuvres qui l'accueillent à sa naissance et qu'il laissera derrière lui après sa mort. Mais les images fugitives et pixelisées peuvent-elles avoir un effet rassembleur et structurant? Pour Arendt, la réponse serait assurément : non, surtout pas sur Facebook. L'environnement Facebook est doublement subjectif. Il est d'abord subjectif en ce que les contenus qui s'y trouvent sont, comme toute autre réalité, subjectivement interprétés mais il l'est également au sens où la sélection des réalités affichées est elle-même déterminée par les choix de l'utilisateur. Avec la première subjectivité, deux personnes ont différents avis sur une même image, mais avec la double subjectivité, ils voient deux images distinctes. Or, pour Arendt, ce n'est que lorsqu'une chose est vue « par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité » (98) que les hommes peuvent s'assurer de la réalité du monde. Son paradigme est une agora grecque au centre de laquelle un objet quelconque (récit, débat, œuvre, discours) apparaît à tous et est soumis à une pluralité d'interprétations. Comme les différentes faces d'une pierre précieuse contribuent toutes à former sa réalité, c'est la convergence des points de vue qui produit l'objectivité du monde. Or, si le choix des réalités soumises à l'interprétation est opéré à travers une fenêtre dont le filtre est ajusté individuellement (comme sur Facebook) cette « objectivité dans la pluralité » est perdue et par-

là la possibilité d'un monde commun³⁹. Cette perspective « arendtienne » ne tient toutefois pas compte du fait qu'il existe bel et bien des réalités partagées sur Facebook. Les étants numériques ont un très faible caractère structurant, mais ils ne sont pas dépourvus de capacité de rassemblement.

Prenons une situation fréquente : je suis sur Facebook et je tombe sur une image humoristique. Il s'agit d'une autre itération du « fameux » *meme* « Raptor-Jesus » qui a connu son heure de gloire, au Canada et aux États-Unis, en mai 2011⁴⁰. On y voit un pastiche d'une peinture classique de Jésus-Christ où la tête du Christ a été remplacée par une tête de Vélocéraptor. Suivant Borgmann, nous aurions beaucoup de difficulté à déterminer à quelles choses concrètes réfère cette image, car peu d'entre nous ont croisé un *vrai* vélocéraptor ou un *vrai* Jésus-Christ. Pourtant, l'espace de quelques instants, il a servi à focaliser une discussion et un partage aussi volatile soit-il. Facebook est notre table et *Raptor-Jesus* est notre repas (instantané). À la fois unis et séparé par lui, nous nous assemblons autour, pour quelques secondes. Nous avons déjà mentionné que parce que la communauté n'est pas seulement faite de communication, les technologies de communication ont de la difficulté à créer du commun. Or c'est précisément l'intérêt de Facebook de ne pas offrir seulement de la communication, mais des choses au sujet desquelles communiquer. Un lien vers une nouvelle, une chanson favorite, un vidéo choquant, des images de voyage, un nouveau statut social, une photo de profils, tout cela met une « table » entre les utilisateurs et permet d'habiter dans une certaine mesure l'espace numérique. Plutôt que d'avoir une seule table (une vieille table en bois faite à la main) nous avons une multitude de micro-tables pliables et adaptées au nomadisme sur lesquelles nous mangeons nos repas, bien que la plupart soient réchauffés au micro-onde. S'il est comparé au monde hors-ligne, Facebook souffre d'un manque de concrétude, mais s'il est jugé par rapport aux médias de communications (courriel, téléphone, texto et autres) Facebook semble alors offrir une concrétude que nul autre média ne pouvait offrir avant le web. Assez concret pour être plus qu'un média, mais pas assez pour être un monde, Facebook pourrait être décrit

³⁹ La critique du web peut donc aller puiser dans deux réservoirs philosophiques apparemment contradictoires pour se forger une tradition respectable. Le premier pose la perspective subjective comme menace au monde commun (Arendt), le second théorise la perspective distanciée de la sphère publique comme une menace aux appartenances fortes, locales et situées (Kierkegaard). Ces deux positions ne sont contradictoires qu'en apparence, car Kierkegaard et Arendt ne parlent ni de la même sphère publique, ni du même « subjectivisme ».

⁴⁰ www.google.com/insights/search: « Raptor-Jesus ».

comme un *umwelt* où l'être-avec est hypertrophié et la concrétude atrophiée. Mais quelle est la forme de notre *insertion* dans ce milieu?

3.1.4 L'insertion par la sélection

Pour expliciter clairement en quoi l'insertion dans un milieu virtuel est déficitaire en comparaison à l'insertion dans un milieu concret, Hubert Dreyfus fait appel à Merleau-Ponty. Dans *Phénoménologie de la perception*, ce dernier a poursuivi le sentier tracé par Heidegger dans la réfutation de la vision cartésienne du rapport sujet-objet. Pour Merleau-Ponty, et il rejoint en cela les expérimentations d'Uexküll, le sujet est toujours immédiatement attaché à son environnement et le corps n'est pas piloté par un esprit intérieur désincarné. Le corps est arrimé à son environnement chaque fois qu'il cherche à obtenir une préhension et une clarté des perceptions qui soit maximale. Or ce désir est l'état fondamental et quotidien dans lequel nous nous trouvons. Chaque fois que nous saisissons un objet, tasse, crayon, souris d'ordinateur, nous le saisissons de façon à obtenir une prise maximale sur ce dernier. Chaque fois que nous regardons une chose, tableau, livre, personne, notre corps va régler la distance qui nous sépare d'elle de façon à obtenir un rapport qui nous permette de l'observer comme totalité tout en distinguant clairement ses parties. Tant que nous avons un corps, nous ne pouvons bannir ce désir d'obtenir mécaniquement et perceptuellement la meilleure prise, c'est-à-dire l'insertion la plus parfaite, face au monde qui nous entoure. Le monde environnant est en mouvement ou, s'il ne bouge pas, nous avons nous-mêmes à bouger à l'intérieur de celui-ci. Puisque nos perceptions et nos actions⁴¹ ne sont pas de simples signaux donnés de l'extérieur, mais qu'ils sont motivés par le désir de rendre les choses qui nous entourent le mieux déterminées possible, nous sommes en constant déplacement, en ajustement, afin de redonner de la stabilité à notre environnement. Nous ne faisons donc pas seulement que nous mesurer (*to cope with*) à des choses particulières, mais, en tant qu'être corporel, nous expérimentons constamment *une préparation* à nous mesurer aux choses en général. Cette aptitude est ce que Merleau-Ponty nomme l'Urdoxa⁴² ou la « croyance primordiale » en la réalité du monde. Elle est

⁴¹ Merleau-Ponty rejoint ici encore Uexküll pour qui le milieu est composé de signaux *perceptifs* et *actanciels*.

⁴² Tiré de Dreyfus. *On the Internet*. 52. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p.302.

précisément ce qui fait défaut, pour Dreyfus, dans la présence-à-distance telle qu'expérimentée sur internet :

For there to be a sense of presence in telepresence, one would not only have to be able to get a grip on things at a distance; one would need to have a sense of the context as soliciting a constant readiness to get a grip on whatever comes along. (OI 56).

Il y a bel et bien une insertion perceptuelle et actancielle sur Facebook, mais peut-on avoir le sentiment que cet espace soit apte à produire le sentiment qu'il nous est nécessaire d'être en ajustement constant afin d'obtenir une prise optimale sur ce que nous rencontrons? Plusieurs développements récents en informatique visent à combler ce déficit en permettant de manipuler son environnement à l'aide d'un, deux ou trois doigts. Si la possibilité d'ajuster le « zoom » de l'écran devenait non seulement facile et intuitive, mais que la complexité de l'environnement la rendait également *nécessaire et constante*, nous aurions quelque chose comme une prise optimale perceptive. Pour l'instant, ces innovations sont au mieux de légers bonus en corporalité qui ne sont pas à même de recréer une immersion actantielle-perceptuelle comparable au « monde corporel » dans le numérique. Le manque de préhension est toutefois compensé par une capacité accrue de la sélection. Sur Facebook, comme sur internet en général, ce n'est plus mon corps, mais mes choix, qui sont le critère déterminant où je me trouve, ce que je vois, à qui je parle, etc. Dans l'extension cartésienne, mes dimensions sont l'altitude, la longitude et la latitude qui trouvent leur unité dans le calcul. Si on déroulait mon fil de nouvelles sur une table et qu'on en mesurait l'extension, il ferait plusieurs mètres de long, mais ce genre de mesure lui est étrangère, parce qu'il possède sa propre spatialité. Dans l'espace corporellement vécu, mes dimensions sont la significativité (la somme des renvois de sens), la place (l'unité d'un lieu par sa cohérence significative), la préhension (l'unité d'une chose par sa forme) et l'orientation (haut & bas, avant & arrière, gauche & droite trouvant tous leur point de basculement vis-à-vis du cerveau). Sur Facebook, je perds l'essentiel de mon orientation corporelle et de ma préhension⁴³. Je conserve toutefois mon sentiment de place et j'acquies par ailleurs une nouvelle dimensionnalité, celle de la sélection. Le passage d'un lieu à l'autre, libéré des contraintes de l'espace physique, est rapide, presque instantané. Une forme d'interaction est donc troquée contre une autre, peut-être ne puis-je pas *manipuler* mon environnement, mais je peux le *choisir*. Il y a bien sûr une dimension de la sélection dans l'environnement concret, mais l'étendue possible de cette sélection est constamment limitée

⁴³ Nous reviendrons sur les conséquences que cela pose.

par mon environnement immédiat. L'écrasante majorité des lieux et des choses que je connais sont des lieux et des choses que je ne peux pas saisir et où je ne peux être présent parce qu'ils sont trop éloignés de moi. Ce n'est pas le cas sur le web où le seul critère pour accéder à un endroit est généralement de savoir qu'il existe. Lorsque je suis immergé dans Facebook, l'intérêt, l'éveil à la pertinence, n'est pas une activité mentale, mais une sorte de radar en éveil constant. Il s'agit d'un sens au même titre que la vue ou l'ouïe. Il se donne à moi préréflexivement et me permet de mieux orienter mes déplacements et mes choix.

3.2 Être-avec : le « qui » de Facebook

Nous avons vu que contrairement aux médiums classiques qui agissent en canaux informationnels, le milieu Facebook, en dépit de son manque de concrétude et de préhensibilité, est spatial, significatif, garni de réalités permettant d'assembler les cohabitants et qu'il permet à l'utilisateur d'interagir avec son milieu à travers la sélection. Cela constitue la dimension « mondaine » de ce monde, mais Facebook est un environnement où être-là signifie d'abord être-avec. Nous pouvons même affirmer que, puisque Facebook est un outil de communication et que son unité de base est le profil personnel, l'être-avec y gagne nécessairement un ascendant sur la mondéité. Nous pouvons illustrer ce biais en revenant à l'exemple du Rhin. Dans *La question de la technique*, Heidegger a contrasté les modes de dévoilement technique et poétique du Rhin. Le mode poétique peut être illustré par le poème « le Rhin » de Holderlin; le fleuve y tire son être du fait qu'il tient ensemble le pays allemand en le nourrissant et en le sillonnant. À l'opposé de ce lyrisme, la meilleure illustration du mode de dévoilement technique serait le plan d'une centrale hydroélectrique où le fleuve est compris sous forme de vecteurs d'énergie soit en termes de débit d'eau (mètre par seconde) ou de pression (kilogramme par mètre carré). Le Rhin y tient alors son être du fait qu'il s'agit d'une force appliquée au barrage et à la turbine. Imaginons maintenant une situation, fictive, mais plausible, où le Rhin est « dévoilé » par Facebook, à travers les photos du voyage de noces de notre cousine Sarah. Sarah et son fiancé y posent à l'avant-plan, le Rhin et le soleil couchant forme le paysage. Sarah et son copain sont tous deux « tagués », 4 likes et deux commentaires ont été inscrits. Le premier est « Oh mon dieu je suis tellement jalouse » et le second « Vous êtes tellement beaux mes amours ». Dans cette situation, le Rhin tire son être *du fait qu'il ait été visité par Sarah et son copain*. C'est cette condition qui détermine sa pertinence, sa présence, ce

que l'on retient de lui, comment on le pense. De même, les commentaires seront *au sujet* de la photo, *mais à l'intention* de Sarah. Même si tout être humain était absent de la photo, le Rhin continuerait d'être présent en tant qu'il est une expression ou un souvenir de Sarah. Facebook est un mode de dévoilement soumettant généralement la mondéité à l'être-avec; les étants peuvent difficilement s'y faire présents sans avoir quelque chose à voir avec le souci mutuel.

À l'analyse du « quoi » doit donc succéder une analyse, plus importante encore, du « qui ». Heidegger est célèbre pour avoir proposé que le « qui » quotidien du Dasein n'est pas un « soi-même » mais un « on ». Le on était perçu par Heidegger comme une menace à l'existence authentique bien qu'il ait en même temps la fonction utile de permettre au Dasein de se repérer dans le monde et de le décharger d'une certaine lourdeur existentielle. Nous avons déjà mentionné en quoi le rapport entre le on et l'authenticité est problématique chez Heidegger. Nous croyons toutefois que Facebook donne une nouvelle pertinence à l'analytique du on. Tous les médiums de communication portent en eux certaines inclinaisons, ils tendent à amplifier ou atrophier naturellement certains aspects du réel; or l'une des inclinaisons majeures de Facebook est de projeter le Dasein de l'existence « authentique » vers le on. Cette tendance peut se comprendre à travers une similitude et trois biais qui résident dans le code de Facebook, dans son design. La similitude est le fait que le bavardage constitue la forme dominante du parler autant en-ligne que hors ligne tandis que les trois biais vers le on sont l'élargissement et la diffusion des relations, l'inclinaison à l'expressivité et au travail identitaire et finalement la perte de l'écoute et du silence.

3.2.1 Le bavardage

Pour Heidegger, le Dasein parle comme le soleil brille. Cela fait partie de lui, il ne s'agit pas d'une activité ou d'une possibilité, mais d'un constituant positif et inévitable de son existence. « L'être humain a dans la parole le site le plus propre d'être le là » (AVP 143). Le mode de parler lorsque le Dasein existe sous le mode du on est le « on-dit » ou le « bavardage ». Dans le bavardage, le parler n'atteint pas un rapport à l'étant dont il parle. Il ne lui touche pas, l'attention reste sur le parlé lui-même.

La communication ne rend pas « commun » le rapport d'être primitif à l'étant dont il est parlé, au contraire l'être-en-compagnie se meut dans l'échange de parole et dans la préoccupation de ce qui

se dit. Pour lui, l'important est que la parole aille son train [...] Nager dans le vide n'est pas ce qui interdit au on-dit l'entrée du domaine public, au contraire cela le favorise. (Ê&T 215-16).

La première similitude à remarquer est donc que le on-dit qualifie adéquatement le mode du parler quotidien, autant sur Facebook que hors Facebook. On y parle de « comment on se sent », des dernières nouvelles, on partage des informations qui nous choquent ou nous font rire, on prend partie pour des « causes » sans trop s'y impliquer. Les détracteurs de Facebook accusent parfois le dispositif d'être « une perte de temps » en raison de la trivialité des communications suscitées, mais pour peu qu'on y pense, nous constatons que les conversations que nous partageons quotidiennement avec nos collègues, amis et parents, si nous en produisons les *verbatim*, auraient rarement plus d'importance ou de sérieux. Dans une conversation typique, les deux-tiers du temps sont consacrés à des sujets sociaux (ce qu'une personne aime et n'aime pas, les expériences personnelles, prendre des nouvelles de ceux qui nous entourent, ce qui est inclus bien sûr le potinage) tandis que des sujets comme la politique, la religion, la culture, le travail, l'économie ou l'éthique ne franchissent en règle générale pas la barre des 10% du temps total de conversation (Dunbar 123)⁴⁴. Les accusations selon lesquelles Facebook est un espace trivial tiennent probablement plutôt au fait qu'il s'agit d'un environnement constitué principalement de contenu écrit et audiovisuel plutôt qu'oral. Nous sommes tous habitués à la trivialité, mais nous sommes moins accoutumés aux trivialités *écrites*, or le bavardage n'est plus aujourd'hui réservé à l'oralité. Cela ne signifie pas que Facebook soit condamné à la légèreté. Ceux qui pensaient ainsi ont été surpris lorsqu'ils ont vu que le dispositif a joué un rôle clé (qu'il ne faut toutefois pas exagérer en parlant de « révolution Facebook ») dans le « Printemps arabe » de 2011. Il nous faut plutôt affirmer que, comme la parole quotidienne, l'ambiance sémantique de Facebook est dominée par la légèreté et la socialité tout en laissant ouverte la possibilité que différentes formes de « parler sérieux » s'y expriment de temps à autre: rigueur scientifique, empathie sincère, charisme politique, profondeur philosophique, méditation poétique, etc. Néanmoins, en dépit de cette similarité

⁴⁴ Ces données ont été recueillies en Angleterre. Robin Dunbar a suggéré l'hypothèse selon laquelle notre appétit insatiable pour les potins et les conversations concernant le « social » en général sont un prolongement par les moyens du langage du toilettage des primates, notre premier mode de socialisation. Le toilettage n'était pas une activité strictement hygiénique, mais aussi affective (similaire à la pratique de se « jouer dans les cheveux »). Parler de tout et de rien est le mécanisme par lequel nous tissons des alliances et nous gardons au courant des rapports sociaux dans notre entourage. Cela signifie que les conversations triviales sont en fait absolument essentielles dans la socialité humaine. Pensé avec profondeur, le rapport d'origine entre toilettage et langage nous permet d'ajouter au « penser, c'est remercier » de Heidegger une seconde maxime : « parler, c'est caresser ». Voir aussi Margaret A. Cuonzo. "Gossip and the evolution of Facebook" dans *Facebook and Philosophy*. pp.173-180.

apparente entre le parler usuel et le parler sur Facebook, le dispositif porte en lui trois biais qui inclinent le Dasein vers le on plus que ne le fait la coexistence hors-ligne.

3.2.2 Inclinaison à l'extension relationnelle

Le premier biais rend la relationalité moins intensive et plus extensive, les rapports moins focalisés et plus diffus, les connexions moins serrées, mais plus nombreuses. Ce biais vers une liberté accrue par rapport aux engagements durables, lourds et sérieux, est codé de plusieurs façons. D'abord, le statut est rarement adressé à une personne en particulier⁴⁵. Même si les paramètres permettent techniquement de désigner une personne précise comme destinataire du statut, celle-ci ignore qu'elle est la seule à voir le statut et ne ressent donc pas le message comme lui étant particulièrement destiné (il faut pour cela utiliser la messagerie). Les conversations hors ligne tendent à se fractionner en deux lorsque le nombre de participants à une discussion atteint cinq individus (Dunbar 121) ce qui signifie que même si nous ne nous adressons pas à une seule personne, les occasions où nous nous adressons à un public large sont limitées aux paroles dites d'importance (discours, conférences, etc.). Le fait de s'adresser au « public » plutôt qu'à quelqu'un en particulier ne suscite généralement pas des conversations engageantes, mais pousse plutôt à réfléchir stratégiquement à la façon de concilier les différents réseaux de connaissance (amis, famille, collègues, etc.) qui peuvent tous potentiellement lire mes publications. Parlant de son expérience de Facebook, Adam Briggie affirme :

I begin to sympathize with the mass media broadcasting corporations that have to produce content suitable for everyone. In these spaces, I am not playing with my identity or expressing myself so much as trying to purify a neutral self suitable for broadcasting to the viewing mass. It is the art of self-censorship in an attempt to handle the collision of life contexts that normally remain separate (Briggie 168).

Ensuite, il est très aisé d'acquérir de l'information sur une personne sans que celle-ci ne soit mise au courant. Le *lurking* (espionnage) est une pratique courante consistant à observer le profil et les dernières nouvelles concernant quelqu'un sans avoir l'intention de communiquer avec elle. Ces informations n'incluent pas seulement des liens relationnels du type « Jacques est en relation avec Pierre » mais aussi des informations du genre « Maude a téléchargé l'application Facebook pour *Blackberry* », « Yan est à Columbus, Ohio », « Marie-Sophie a acheté

⁴⁵ Facebook a récemment ajouté la possibilité de désigner spécifiquement certains destinataires d'un statut, mais l'utilisation de cette fonction ne semble pas devenir la norme.

le roman *Cent ans de solitude* sur Amazon », « Mickaël est en train d'écouter la chanson *Time* des *Black Eyed Peas* » ou une liste des articles lu dernièrement par mes amis Facebook sur l'application « *The Gazette on Facebook* ». Toutes ces informations peuvent avoir été dévoilées volontairement ou non. L'information-sans-implication s'acquiert également à travers les groupes dont nous sommes membres. Ceux qui s'attendent à des engagements de la part des groupes Facebook, et en particulier en ce qui concerne les causes politiques, ont mal compris. Un groupe Facebook tel qu'« Il faut taxer les transactions financières » n'est pas un groupe de personnes qui cherchent à parvenir à imposer une taxe sur les transactions financières, il s'agit d'un groupe de personnes qui souhaitent acquérir de l'information sur ce sujet et/ou exprimer leur appartenance à cette cause. Il est possible que *certaines personnes*, au sein de ce groupe, cherchent également concrètement à faire instaurer une taxe sur les transactions financières, mais cela n'est aucunement un critère fondamental.

Le système de création d'évènements et d'invitations est un autre exemple de communication non engageante. Il est beaucoup plus facile de dire non, ou de dire oui et de ne pas se présenter, lorsqu'un ami nous invite à un évènement sur Facebook plutôt qu'en personne. Il en est ainsi, car nous savons que le créateur de l'évènement n'a pas eu à penser spécialement à nous, par exemple en composant mon numéro de téléphone personnel, ce qui impliquerait par ailleurs qu'il ait eu l'intention de nous engager tous deux dans une conversation téléphonique quelque en soit la durée. Il a plutôt créé l'évènement puis coché toutes les personnes pour lesquelles une telle invitation peut avoir un minimum de sens. Quiconque a déjà organisé un évènement Facebook sait que le nombre d'invités qui seront « présents » n'est rien d'autre qu'un vague indicateur qui devrait être divisé par deux, trois, quatre ou dix selon le contexte. Cela ne signifie bien sûr pas que nous arrêtons de nous voir en personne. Facebook gagne en extension ce qu'il perd en intensité. Les invitations sont moins engageantes, mais plus de personnes sont au courant de plus d'évènements et elles finissent bien sûr par se voir en personne, se toucher, se regarder, rire, activer leurs « neurones miroirs », ajuster leur fréquence commune et partager pour un temps le même espace et les mêmes réalités. En d'autres termes, Facebook ne menace pas directement les pratiques focales du monde concret, mais de telles pratiques peuvent difficilement s'établir à l'intérieur de l'espace numérique.

3.2.3 Inclinaison à l'expressivité personnelle

Le second biais vers le on est l'excroissance du « je ». Le web a été marqué à ces débuts par la prégnance des MUD (*Multi-User Domain*). Ces différents domaines, « chat room » ou « mailing list » portaient la marque de l'anonymat et de l'avatar. Les théoriciens postmodernes y ont vu des possibilités de naissance pour une nouvelle subjectivité multiple, éclatée et libérée des contraintes corporelles (nous pouvons tous expérimenter une identité homme, femme ou trans, être beau ou laid, etc.) et sociales (l'avatar nous libère des attachements locaux et permet à certains traits de caractère de se dévoiler, voire d'exploser). Ces communautés virtuelles offraient un moratorium, c'est-à-dire un espace d'expérimentation identitaire relativement libre de conséquences (Turkle 2010 : 152). Les penseurs plus conservateurs comme Dreyfus et Borgmann ont plutôt pronostiqué qu'un tel monde virtuel, puisqu'il est détaché de toute identité stable, rendrait difficile la poursuite d'engagements stables et deviendrait un espace nihiliste et insensé où l'existence irait s'abîmer dans des trivialités sans fin.

...if our body goes, and we live, for example, through avatars (virtual bodies) as in *Second Life*, we will largely lose our sense of relevance, our ability to acquire skills, our sense of resistant reality, our ability to make maximally meaningful commitments, and the embodied moods that give life serious meaning. (OI 7).

Ce que nous voyons aujourd'hui est qu'aucune de ces deux options – le rêve des deleuzéens ou le cauchemar des dreyfusiens – ne s'est avérée puisque la communication anonyme des MUD a plutôt été supplantée par des formes de communication où les identités cultivées en ligne sont solidement arrimées aux identités cultivées hors ligne. La plupart des utilisateurs de Facebook ou des autres médias sociaux utilisent le dispositif avec le nom qui figure sur leur certificat de naissance⁴⁶, publient des photos qu'ils ont prises eux-mêmes et parlent de leurs activités quotidiennes sans (trop) en inventer. Je peux bien sûr jouer avec ces marqueurs et en intensifier ou en inhiber certains aspects. Cette pratique est explicitement prise en considération dans le codage de Facebook, par exemple en permettant d'inscrire ou de retirer les « tags » sur les photos ou en grossissant, rapetissant ou retirant les photos, les évènements et les diverses informations qui apparaissent sur ma « ligne du temps ». Je peux en outre choisir si mes statuts apparaissent à des personnes que je désigne spécifiquement, à mes « amis proches », à mes « amis », à mes « amis et connaissances » ou s'ils sont complètement publics. On a toutefois

⁴⁶ Les pseudonymes ou les surnoms sont fréquents, mais cela n'est pas l'équivalent d'un avatar. Les pseudonymes masquent l'identité de l'utilisateur uniquement du grand public; les vrais amis savent toujours qui se trouve derrière le *pseudo*.

peu remarqué que ces options ne font pas en sorte que je double ma personnalité réelle d'une personnalité numérique irréaliste, mais qu'elles me permettent au contraire d'écrire des commentaires plus honnêtes, voire plus authentiques, car elles me donnent la possibilité technique de faire un peu mieux ce que je fais déjà à tout moment dans ma vie hors ligne. Quand je parle, je choisis à qui je m'adresse. Je ne mets pas en valeur les mêmes aspects de moi-même devant mes amis, mes professeurs, mes parents et je ne partage pas tous mes souvenirs à n'importe qui. Je choisis comment je m'habille en tenant compte de l'endroit où je vais, etc. Tout le travail de sélection et d'emphase permis sur Facebook ne vise qu'à rapprocher le dispositif de la présentation de soi-même telle qu'elle se fait hors ligne.

En dépit de cette similitude, nous retrouvons sur Facebook moins de vulnérabilité et davantage d'images, de commentaires et de statuts représentant l'utilisateur « à son meilleur ». Puisque tous les objets mis en ligne y sont toujours des objets *en provenance de quelqu'un* – le petit visage à gauche de chaque publication nous rappelle inlassablement son destinataire – et à cause du caractère public « extensif » que nous avons déjà discuté, la communication est marquée par un biais vers le narcissisme et l'autopromotion. Une part de la glorification accordée à chaque lien pertinent, drôle ou « aimé » pour quelque raison que ce soit rejaille toujours sur celui qui l'a mis en ligne. Nous serions tentés de voir le travail identitaire comme un opposé du « on » mais il s'agit en fait de son complément. Que le Dasein cherche à se distinguer des autres ou à être comme eux a peu d'importance, il demeure dans les deux cas sous leur emprise. Se conformer, supplanter ou se démarquer sont tous des modes du « on » (Ê&T 169). Pour Heidegger, plus je me cherche, plus je me perds; ce qui s'oppose réellement au « on » n'est pas une expressivité individuelle forte, mais une calme et sereine liberté par rapport au besoin d'avoir une identité en tant que telle. Promotion de soi et conformisme sont donc deux faces d'une même médaille que Heidegger nomme le « on », bien qu'il ait surtout insisté sur l'aspect du conformisme puisqu'il s'agit de la facette du on qui se révélait le plus fortement en Allemagne au début du XX^e siècle (la médaille s'est retournée depuis). Ce qui se détache réellement l'existence du « on » n'est pas un « moi » mais un « soi-même ». S'il est vrai que « l'identité est une prothèse d'évidence en terrain incertain » (*Écumes* 174) alors penser à soi en terme d'une identité signifie déjà que nous avons rendu explicite ce qui serait demeuré une certitude non-thématisée, si nous étions dans une de ces rares cultures isolées et enracinées. Cela est évidemment impossible dans un environnement connecté. La croissance des connexions *inter-dasein* nous pousse vers le « on » qui nous pousse à son tour vers un travail identitaire qui est autant

antithétique à la libération et l'éclatement des subjectivités entrevues par les théoriciens de la virtualité qu'à la notion heideggerienne d'existence authentique.

3.2.4 Inclinaison à l'unidimensionnalité de la parole

Le troisième et dernier biais vers le on réside dans l'élimination du silence et de l'écoute. Silence et communication sont deux moments de ce que Heidegger nomme parole. Lorsque je discute physiquement avec quelqu'un, nous sommes engagés pour un certain temps dans le même lieu. Cela fait en sorte que la communication est ponctuée par le dire, mais aussi par le silence. Même si nous parlons rapidement et inlassablement, le flot rapide des mots ne peut être ressenti dans sa rapidité que parce que le silence demeure une possibilité. C'est par le jeu du dire et du silence qu'est créée la dimensionnalité selon laquelle une conversation peut être qualifiée de posée, enflammée, méditative, décontractée, etc. Dans *Le langage et la mort*, Giorgio Agamben va jusqu'à affirmer que c'est la capacité de l'humain à garder le silence, et non le dire, qui représente le mieux l'essence communicative de l'humain. En opposition à la voix animale qui est dominée par la positivité, le langage humain est divisé entre dire et silence, entre positivité et négativité. Le silence a ainsi dans la communication un rôle similaire à l'angoisse dans l'être-au-monde. Dans l'angoisse le Dasein est tiré de son être-au-monde situé et particulier et placé devant le fait qu'il est au-monde en tant que tel. De la même façon, dans le silence, le Dasein est tiré du contexte particulier de son être-avec et placé devant l'être-avec comme tel. L'interaction entre parole et silence rappelle le jeu entre terre et monde dans l'œuvre d'art. Elle est ce qui nous pousse vers l'ouvert.

Ce n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom. Pour pouvoir se taire, le Dasein doit avoir quelque chose à dire⁴⁷, il doit disposer d'une véritable et riche ouverture de lui-même. Alors éclate le silence-gardé et il cloue le bec au « on-dit ». Le silence-gardé articule comme mode de la parole l'intelligence du Dasein si originalement que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-en-compagnie lucide (Ê&T 212).

On peut illustrer ce que Heidegger nomme le silence-gardé en imaginant certaines personnes partageant silencieusement la même pièce et étant affairés à des tâches différentes selon la

⁴⁷ Heidegger précise ici en note de bas de page : « Et ce qui est à dire? (l'être). » Le silence-gardé pourrait donc apparaître comme la façon de dire l'être, bien que Heidegger demeure ici discret.

même disposition, c'est ce que nous avons nommé « respirer le même air existentiel », c'est-à-dire partagé un être-avec sans qu'un souci mutuel positif ou négatif n'ait à être établis.

Or, l'architecture de Facebook ne permet pas au silence de s'exprimer. Le silence n'y est plus ce qui se tient en réserve, mais est plutôt confondu avec ce qui est inexistant. Lorsqu'ils communiquent par *chat*, les usagers sont d'une part spatialement disloqués et d'autre part, ils ne partagent la même temporalité que partiellement puisque la possibilité de « *multi-tasking* » par l'autre demeure toujours. Le fil de nouvelles rompt encore plus radicalement l'inclusion dans une situation partagée, car le message est adressé à l'entièreté du réseau. Le fait que personne ne soit lié au message par un contexte pratique fait en sorte que « garder le silence » et « ne pas répondre » deviennent équivalents. Parce que les conversations sur Facebook sont spatialement et temporellement disloquées, il est possible de « ne rien dire » mais un tel silence consiste simplement en une non-présence du dire. Le « silence-gardé » qui « cloue le bec au on-dit » est impossible. De même, je peux « écouter » au sens où je peux recevoir une information, mais je peux difficilement « écouter » au sens de faire connaître ma disposition à la mutualité et à la coexistence. Au niveau le plus général, l'élimination du silence peut être théorisée comme une abolition de la négativité résultant dans le passage vers un environnement strictement positif, c'est-à-dire unidimensionnel. Cela ne rejoint toutefois pas vraiment la thèse de Marcuse puisque l'unidimensionnalité du langage s'exprimait selon lui dans dans l'abolition du sens transitif implicitement contenu dans chaque concept, de sorte que les idées perdaient leur dualité de sens, et par là leur potentiel de transformation (Marcuse 109-44).⁴⁸ L'unidimensionnalité propre à Facebook ne s'exprime pas dans la fonctionnalisation du langage mais dans le fait que l'abolition du silence tend à réduire la parole à ce qui est peut-être sa composante la plus insignifiante : la transmission d'informations. Si le bouton « n'aime pas » avait continué d'exister, il n'aurait pas exercé une fonction critique ou négative, mais aurait été un simple apport informationnel dans l'évaluation de la qualité d'un contenu par son auditoire.

Pour récapituler, nous avons cherché à montrer que le qui de l'être-là-sur-Facebook tend vers le « on » parce que le dispositif incline sa relationalité vers la diffusion, son expressivité vers le

⁴⁸ Nous pourrions même affirmer que Facebook est à l'opposé complet du portrait de la « société unidimensionnelle » où toutes personnes et toutes choses sont identifiées à sa fonction et où vérité signifie toujours vérité établie. Il s'agit au contraire d'un endroit où la pensée et le langage sont, hors de tout doute, légitimement autorisés à être inexacts. Marcuse affirmait que ces « endroits spéciaux » existent, notamment l'art et la poésie, mais qu'ils ont pour fonction de protéger l'univers du discours clos en étant en quelque sorte les cachots où la pensée négative est contenue (208).

« je » et sa parole vers l'unidimensionalité. Cela pousse le Dasein connecté vers une existence tendue entre identité personnelle et norme publique qui l'éloigne de ce que Heidegger a nommé existence authentique. La question du « qui » peut toutefois être posée d'une seconde façon, en brouillant la distinction entre les autres et les choses, à travers la perspective atmosphérique.

3.3 La question du rafraîchissement climatique : proximité, ambiance, visage

La tendance au solipsisme et à l'existentialisme dans *Être et Temps* a été revue de diverses manières. Heidegger lui-même après le « tournant » (*Kehre*) a cherché à faire cheminer sa pensée hors de tout subjectivisme à travers une compréhension pseudo-religieuse du monde que l'on pourrait nommer « spiritualité du Quadriparti » ou « foi envers l'Être ». Chez Sloterdijk, c'est un changement dans le lexique par la métaphore de la sphère qui permet d'éviter la tendance à concevoir l'être-là comme une propriété subjective. Chez Dreyfus, c'est plutôt par une étude minutieuse des lacunes et des contradictions intérieures à *Être et Temps* ainsi qu'à l'ensemble de l'œuvre de Heidegger, que le caractère public de la mondéité et des dispositions est réhabilité. Dans les trois cas, la conclusion est la suivante : nous ne pouvons pas comprendre l'habitation sans porter une attention spéciale au phénomène du voisinage, des parages, des ambiances, des *moods*. C'est ce que nous tenterons de faire par rapport à Facebook en répondant à trois questions : Qu'est-ce que la proximité? Peut-on avoir une proximité sans avoir un corps? Y-a-t-il un climat Facebook?

3.3.1 Qu'est-ce que la proximité et quel est son rapport à l'ambient?

Parce qu'on ne peut ressentir un intérieur qu'en étant minimalement conscient de ce qui existe à l'extérieur, l'habitation au sens de l'appartenance et du confort a toujours nécessité un minimum d'ouverture et de connectivité. Sans des fenêtres qui me montrent qu'il pleut, qu'il neige ou qu'il vente à l'extérieur je ne peux *habiter* confortablement près du foyer dans ma maison : je ne peux que m'y trouver. Un abri nucléaire dépourvu de toute interface avec l'extérieur n'est pas un lieu d'habitation, mais de survie. De même, l'habitation d'un quartier n'a de sens que si nous savons dans quelle ville se trouve ce quartier et quelles sont ses spécificités par rapport à celle-ci. Quel que soit le rapport d'inclusion sphérique— la maison dans le quartier,

le quartier dans la ville, le groupe-classe dans l'école, la civilisation dans l'humanité, l'adolescent dans la famille ou le syndicat dans l'entreprise –des intrusions, des excursions ou des médias doivent nous informer du contexte plus large dans lequel nous nous trouvons. À défaut d'une telle communication par delà les parois sphériques, l'existence se replie et s'écrase sur elle-même et l'habitation n'est plus un confort intérieur établi par rapport à un extérieur étranger, mais la simple ignorance qu'un ailleurs existe. Pour le répéter une dernière fois : pour être à sa place, il faut savoir dans quoi cette place se trouve. Connectivité et habitation ne sont donc pas de prime abord opposées, mais interdépendantes. L'inquiétude décelable chez Heidegger est que l'équilibre entre connexion et habitation, ouverture et immunité puisse toutefois pencher de façon croissante et démesurée vers le premier terme. L'existence devient alors exsangue et va se dissoudre dans ce qu'il nomme le « fonds » et que le « on » préfigurait dans *Être et Temps*.

Les premières lignes du texte *La chose* peuvent être considérées comme une considération spécifiquement médiatique au sujet de la question de la technique. Pour Heidegger, les « nouveaux » médias de communication ne menacent pas uniquement l'existence authentique du Dasein, mais aussi la pleine présence des choses :

Dans le temps et dans l'espace, toutes les distances se rétractent. [...] Ce dont l'homme autrefois n'était informé qu'après des années, ou dont il n'entendait jamais parler, il l'apprend aujourd'hui en un instant, heure par heure, par la radio. La germination et la croissance des végétaux, qui demeurait cachée pendant tout le cours des saisons, nous sont maintenant présentées par le film en l'espace d'une minute. Le film nous met sous les yeux les centres lointains des civilisations les plus anciennes, comme s'ils se trouvaient aujourd'hui dans le mouvement même de nos rues. [...] Mais ce qui supprime de la façon la plus radicale toute possibilité d'éloignement, c'est la télévision, qui bientôt va parcourir dans tous les sens, pour y exercer son influence souveraine, toute la machinerie et toutes les bousculades des relations humaines (E&C 194).

Comme souvent chez Heidegger, le passé est ici éclairé par une lumière romantique et l'avenir assombri par des lunettes dystopiques. Nous sommes évidemment portés à déclarer, comme le fait Don Ihde, « So what? What is wrong with opening the world to quickly mediated distance? To the wonders of the organic world? To other cultures? Is Heidegger nostalgic for remoteness, the hidden, the unknown? And the monocultural? » (Ihde, *Heidegger's Technologies* 138). Mais opposer à Heidegger l'argument *Ad nostalgium* ne suffit pas à liquider l'idée selon laquelle l'essentiel, qui est toujours fragile, est perdu lorsque tout devient disponible via les médias. Les écrits de Heidegger ont un aspect catastrophiste, mais aussi un aspect prémonitoire (ce qui ne signifie pas que nous vivions dans une catastrophe). Ne peut-on pas en effet décrire Facebook comme une espèce de « télévision parcourant en tout sens les relations humaines » ou son

climat comme « un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images » (Debord 16) pour reprendre les mots d'un autre heideggerien? L'analyse de la proximité mérite donc quelque attention.

Puisque le Dasein n'est pas une occurrence (un corps et ces attributs) mais une existence (un rapport vers le dehors) ce que Heidegger nomme « proximité » n'est pas déterminé par l'endroit où se trouve notre corps, mais par là où est dirigé notre souci. C'est la distinction entre occurrence et existence qui lui permet d'affirmer que le Dasein arrive à se diriger vers la porte de sortie d'une salle de classe uniquement car il y est déjà rendu. La proximité peut donc d'abord être définie négativement : « La proximité ne consiste pas dans le peu de distance ». (E&C 194). Le « peu de distance » est la réduction des espaces dans l'étendue et dans le temps. Par exemple, la floraison d'une fleur montrée en accéléré réduit d'une part la distance spatiale entre la fleur et moi et d'autre part la distance temporelle dans le processus de floraison. Mais précisément parce que les distances sont réduites par la technique, Heidegger affirme que nous perdons notre proximité avec la fleur. La définition positive de la proximité est la suivante : la proximité est ce dans quoi se trouvent les choses. Plus précisément, elle est le rapprochement dû à la chose. Je suis à proximité quand je suis auprès, dans les parages, dans le voisinage de la chose. La proximité est la dimension par laquelle je suis installé dans le Quadriparti ouvert par la chose. Cela peut être compris facilement et intuitivement en se demandant pourquoi des touristes paient des milliers de dollars pour voir les pyramides d'Égypte en personne plutôt qu'en image ou des centaines de dollars pour voir un match de hockey dans un méga-aréna. Ils paient pour loger quelques instants dans ce qui reste de Quadriparti aux pyramides après leur muséification, pour voisiner quelques instants avec leur équipe favorite et ses partisans. Une technologie particulièrement intéressante pour penser le rapport entre habitation, technique et proximité décrit par Heidegger est l'application *Skywalk*⁴⁹ disponible sur le iPhone. Celle-ci permet d'identifier en temps réel les constellations du ciel en les observant à travers son téléphone intelligent. Le téléphone combine les données géographiques (emplacement de l'utilisateur), temporelles (moment de l'année et du jour) et spatiales (orientation tridimensionnelle du téléphone) ce qui lui permet de mettre en relief les constellations affichées à l'écran grâce au mode « caméra » tout en inscrivant leur nom. Qu'importe qu'il y ait des nuages ou non, qu'il fasse jour ou nuit, vous pouvez pour 2,99\$ battre n'importe quel astrologue

⁴⁹ Cette application a gagné le « *Apple Design Award* » en 2010.

instantanément tant que vous captez des ondes. Cette application est-elle l'aboutissement suprême de l'Arraisonement du monde, ou au contraire une technologie menée par des considérations esthétiques plutôt que fonctionnelles, une renaissance de la *technè* antique capable de lier à nouveau les dieux, les mortels, le ciel et la terre? Nul doute que pour Heidegger, *Skywalk* signifierait que même les constellations du ciel ont aujourd'hui perdu leur proximité, précisément parce qu'elles sont devenues sans distance. Tout le mystère et le travail devant précéder l'identification des constellations abolies, celles-ci n'apparaissent plus que comme des regroupements arbitraires de formes imaginées par le passé entre les étoiles. Cela a l'effet paradoxal de les éloigner de nous, de leur dérober leur réalité.

La spécificité de la pensée de Heidegger ne réside donc pas seulement dans la distinction entre proximité et peu de distance, mais dans le fait d'affirmer que le peu de distance *menace* la proximité et par là la chose. « Les distances ont été supprimées, mais la proximité est restée absente : l'absence de proximité a conduit le sans-distance à la domination. Dans l'absence de proximité, la chose demeure détruite comme chose... » (216). Tandis que la proximité repose sur un équilibre entre présence et absence, rapprochement et distance, le sans-distance fait tout pencher du côté de la présence et du rapprochement. Dans *Être et Temps*, lorsque Heidegger affirme « Le Dasein a par essence une tendance à la proximité », il ajoute immédiatement :

Toutes les manières d'accroître la vitesse auxquelles nous prenons part aujourd'hui de gré ou de force poussent à surmonter l'être-éloigner. Avec la « T.S.F »⁵⁰ par exemple, le *Dasein* est en train d'opérer un dé-loignement du « monde » dont on ne peut encore embrasser du regard le sens qu'il aura pour le *Dasein* mais qui prend le chemin d'un élargissement désintégré du monde ambiant quotidien (E&T 145).

Le sans-distance menace la proximité et domine les choses car il désintègre le « monde ambiant quotidien ». L'éloignement recherché par Heidegger est donc en quelque sorte une discrétion des choses, une politesse du message. La présence doit se garder « une petite gêne ». La radio pénètre trop directement dans la sphère d'intimité de Heidegger. Il préférerait une lettre qu'il peut ouvrir quand bon lui semble, ou un messenger qu'il a le temps de voir arriver. Une image affichée sur internet est ou bien présente, ou bien absente. Elle a peu de subtilité. Il n'en est pas ainsi des objets qui m'entourent : ils apparaissent, disparaissent, et passent de mon contexte à mon focus avec subtilité et discrétion. C'est pourquoi la proximité est ainsi définie dans *Être et Temps* : « À proximité veut dire : *dans les parages* de ce qui est vu d'emblée utilisable par la

⁵⁰ Transmission sans fils

discernation» (Ê&T 148. C'est moi qui souligne). C'est là le secret de ce que nous appelons une « ambiance ». Plutôt que de permettre un phénomène sphérique, les « nouveaux » médias créeraient plutôt selon Heidegger une « uniformité, dans laquelle les choses ne sont ni près ni loin, où tout est pour ainsi dire sans distance » (E&C 195). La question qui se pose dès lors est de savoir si ce qui se passe pour les choses dans les médias audiovisuels se passe aussi pour les personnes dans les médias de communication.

3.3.2 Peut-on avoir une proximité sans avoir de corps?

Lorsqu'il n'est pas question de la proximité des choses, mais de la proximité des autres, la corporalité joue un rôle qui ne saurait être sous-estimé. Dreyfus et Sloterdijk se sont tous deux penchés sur l'apport en réalité que nous procure le fait d'avoir un corps et pallient de la sorte à une lacune importante dans la phénoménologie heideggerienne. Tout être-avec concret est vécu comme un entre-deux-corps qui ouvre un espace de résonance au sein duquel s'établit une ambiance. « Our body is what enables us to be attuned to the current mood » (OTI 59). Par exemple, observer une fête à distance ne signifie pas que nous partageons la disposition tandis que lorsque nous sommes présents sur place, il est difficile de ne pas plonger dans la disposition partagée. Il suffit d'aller « danser » dans une discothèque du monde virtuel *Second life* pour comprendre le rapport important entre corporalité et disposition partagée. La présence corporelle crée un type de proximité qui ne peut pas, jusqu'à nouvel ordre, être atteint par des voies techniques, même en combinant la parole sonore et la vue du visage. Certains développeurs cherchent à multiplier les canaux de communication, de sorte à inclure des perceptions tactile et olfactive tout en perfectionnant les dimensions visuelle et sonore en élargissant la largeur du champ de perception, mais Dreyfus doute de la possibilité que l'intimité intercorporelle puisse être égalée. « Whatever hugs do for people, I'm quite sure telehugs won't do it » (68). L'intercorporalité joue pour cette raison un rôle important dans la construction des relations de confiance. Dreyfus souligne que les experts savent que deux PDG ne fusionneront jamais leurs compagnies simplement sur la base de téléconférences; ils doivent partager le même environnement et y interagir tous deux pendant plusieurs jours avant d'atteindre le degré de confiance nécessaire pour fusionner leurs entreprises. La télécommunication est non seulement insuffisante pour établir des liens de confiance solides,

mais elle peut également abaisser des niveaux de confiances qui étaient auparavant établis dans des environnements matériels partagés (153).

You have to be in the same room with someone who could physically hurt or publicly humiliate you and observe that they do not do so, in order to trust them and make yourself vulnerable to them in other ways. (69).

Il en va des relations interpersonnelles comme des communautés, internet semble apte à soutenir celles qui sont préexistantes, mais en produit plus difficilement de nouvelles. Soutenir des relations préexistantes est précisément ce que fait Facebook et qui le distingue de la vague de blogue et de chat anonymes qui a connu son heure de gloire dans les années 1990. C'est précisément parce que nous communiquons avec des personnes avec lesquelles nous partageons ou avons déjà partagé *autre chose* que des énoncés syntaxiques – un emploi, une pratique, un lieu, un repas, etc. – que ce qui est dit sur Facebook peut nous importer.

C'est dans le partage d'un regard, dans la sphère interfaciale, que la proximité corporelle trouve son moment le plus significatif d'un point de vue existentiel. Mentionner le nombre de muscles impliqués dans un sourire ou la proportion de notre néocortex mise à contribution pour reconnaître un visage peut nous faire prendre conscience de la richesse de l'entre-deux-visages, mais nous resterions toujours alors dans une compréhension selon laquelle ce qui circule entre les visages est une positivité, qu'il s'agisse d'affects ou d'informations. Saisir la proximité des visages dans sa portée ontologique nécessite plutôt de montrer le rapport de production mutuelle entre visagité et existence. Dans le cadre de son projet d'explication ontique de l'ouverture ontologique, Sloterdijk souligne que du point de vue de l'évolution historique de l'homme, la sphère interfaciale est l'un des espaces primordiaux, peut-être le plus important, au sein duquel s'est constitué l'être-avec en tant que structure de l'être-au-monde. Puisque les préférences jouent dans le choix de la reproduction, les qualités d'aménité des visages entrent dans le jeu de la sélection naturelle. Le raffinement graduel du visage humain peut donc être vu comme l'un des aspects que prend la tendance à la « suppression des corps »⁵¹ par laquelle l'homme se met « en route vers la beauté » à travers une « loi de la survie du plus attrayant » (*Bulles* 184). Ce processus est nommé protraction; il consiste en une mise en valeur de l'individualité par l'extraction de traits visagés à partir des faces animales, mais sa portée va au-delà du simple raffinement et de la capacité à exprimer un maximum d'informations :

⁵¹ Il ne s'agit pas d'une « suppression » au sens propre, bien entendu. La corporalité prend au contraire une importance nouvelle.

La protraction, c'est la clairière de l'Être dans le visage [...] Par l'ouverture du visage – plus encore que par la cérébralisation et la création de la main -, l'homme est devenu un animal ouvert au monde ou, ce qui a ici une plus grande signification, ouvert à son prochain. (*Bulles* 180)

En effet, le visage a, jusqu'à tout récemment, été quasi exclusivement un visage pour l'autre, comme l'indique sa désignation grecque *prosopon* (ce que l'on apporte à la vision des autres) (211). À l'échelle de l'histoire universelle, la rencontre du visage par lui-même est arrivée hier soir, quelque part entre le début du XIX^e et le milieu du XX^e siècle, alors que les miroirs sont devenus choses assez communes pour que le fait de voir soi-même son propre visage puisse être considéré comme un trait essentiel dans la formation du rapport à soi. Le mythe de Narcisse doit être vu comme un témoignage du caractère déroutant que la vision de son propre visage pouvait avoir dans le passé, et non pas comme l'exemplification d'une tendance universelle à l'amour de soi-même (*Bulles* 217). Pendant la phase tribale de l'humanité, qui représente quatre-vingt-quinze pour cent de son histoire, la faible taille des groupes fit en sorte que le visage n'eut pas à jouer une fonction d'identification. L'ouverture interfaciale y était purement « bio-esthétique ». Lorsque nous regardons ceux qui nous sont apparentés, la participation de notre regard au regard de l'autre n'est pas une enquête, mais un confort.

Sloterdijk décrit ainsi la résonance installée entre le visage de Joachin et sainte Anne dans la peinture de Giotto : « Leurs visages forment un cercle de bonheur commun; ils évoluent dans une sphère bipolaire de reconnaissance mutuelle intime fondée sur l'espoir partagé » (*Bulles* 162). Dans de tels cas, l'espace interfacial se laisse mieux décrire comme un lieu de production de joie que comme un espace d'échange d'information. L'entre-visages produit le bonheur d'apparaître l'un à l'autre, sa figure la plus forte est le regard entre la mère et son enfant qui témoigne du lien entre intimité, regard et amour. La sphère interfaciale est l'endroit où être en compagnie suffit pour être au monde, ce qui permet de décharger la communication de son obligation de transporter des contenus sémantiques. Giorgio Agamben propose lui aussi une compréhension de la portée ontologique du visage. Dans la lignée de Lévinas, il cherche à radicaliser ce motif en faisant de la visagété l'espace de la communicabilité pure.

Ce que le visage expose et révèle n'est pas quelque chose qui peut être formulé dans telle ou telle proposition douée de sens et n'est pas plus un secret destiné à rester pour toujours incommunicable. La révélation du visage est révélation du langage lui-même. Par conséquent, elle n'a aucun contenu réel, ne dit pas la vérité sur tel ou tel aspect de l'homme ou du monde : elle n'est rien qu'ouverture, rien que communicabilité. (Agamben, *Moyens sans fins* 104)

Autrement dit, deux visages se regardant l'un l'autre ont la capacité d'établir un lien strictement phatique dans lequel ce qui est dit est un « nous disons » silencieux, ce qui est vu est un « nous voyons » implicite, ce qui est éprouvé est la capacité d'éprouver en tant que telle. Ultimement, silence, visagité et intimité convergent comme trois faces d'une même expérience. Dans le regard amoureux, l'être-avec apparaît le plus purement et dans toute sa tension entre enracinement et déracinement. « L'espace de l'entre-quatre-yeux doit être ouvert avant que l'on ne puisse en extraire la sphère radicalement intéressée de l'entre-deux-cœurs » (*Bulles* 154). Le regard de l'autre est l'endroit où l'on se sent le plus chez-soi, mais il demeure néanmoins toujours insaisissable, angoissant, mystérieux, étranger.

Les médias coupent court à cette proximité interfaciale. Il y a assurément dans la photographie d'un visage un type particulier, ambigu et parfois même abyssal, de proximité. Cela est peut-être justement dû au fait que nous avons avec une photographie la présence de l'autre sans avoir l'autre lui-même. Toutefois, lorsque deux personnes cherchent à communiquer simultanément, par *Skype* par exemple, l'entre-deux regard est impossible parce que pour regarder l'autre dans les yeux, je dois en fait regarder la caméra me privant ainsi d'être moi-même dans le regard de l'autre. Même advenant qu'une caméra puisse permettre de capturer un regard direct, le reste de l'intercorporalité demeurerait en souffrance. En fait, il n'est probablement pas nécessaire de préciser pourquoi une expérience pleine de la sphère interfaciale est impossible à travers un dispositif médiatique; l'incapacité des nouvelles technologies à délivrer l'être-avec dans ses dimensions positive et négative, dans la présence et l'absence portées par chaque visage ou chaque parole, est une chose éprouvée quotidiennement. Il est possible que le simple fait qu'une image du visage de l'auteur soit annexée à chaque énoncé sur Facebook ait partie liée à son succès, mais cela ne constitue évidemment pas une reconstitution de l'être-avec-un-visage.

3.3.3 Le bleu et le blanc : y'a-t-il un climat Facebook?

Nous avons cherché à montrer que Facebook est un environnement sans voisinage, qui ne peut pas produire des sphères au plein sens du terme, principalement parce qu'une proximité intime est impossible sans corps. Les *stimmung* mises à jour dans *Être et Temps* font nécessairement parties du Dasein lorsqu'il est pensé individuellement, mais l'aspect commun, sphérique,

partagé des tonalités ne peut pas prendre vie à travers une communication techniquement médiatisée. L'environnement n'est toutefois pas pour autant sans climat si l'on accorde à ce terme un sens moins strict. Hurbert Burda voit dans l'ambiance du web une réactualisation contemporaine de la chambre aux curiosités (*Wunderkammer*) tenues par les princes allemands du 16^e siècle. Ni musée, ni collection scientifique, ces chambres rassemblaient tout ce qui pouvait susciter l'intérêt et l'étonnement et leur magnificence était l'objet d'une compétition entre dignitaires. Une différence importante est toutefois que le commissaire du *Wunderkammer* digital est un algorithme plutôt qu'un noble. (Burdha 181). Cette métaphore est intéressante mais le climat de Facebook peut être précisé davantage. Évaluer ce climat est difficile car, comme nous l'avons déjà mentionné, le réseau et l'affichage du *newsfeed* sont subjectivement déterminés. Néanmoins, le même code s'applique à tous les usagers, ce qui crée nécessairement certains biais. Par exemple, la boîte de commentaires occupe, en largeur, environ le quart d'un écran standard, votre image de profil sera nécessairement annexée à vos commentaires, les messages qui vous sont envoyés seront toujours reçus dans un délais négligeable, le caractère semi-public de l'espace est le même pour tous, les publicités sont ciblées mais tous reçoivent des publicités ciblées, l'éventail des options techniques (aimer, tager, signaler un abus, commenter, faire une demande d'amitié, etc.) est invariable et pré-déterminé, etc. Lorsque le code est explicité, nous voyons qu'il y a peut-être beaucoup plus de ressemblance que de divergence entre deux *umwelt* Facebook. Ces similitudes et les petites inclinaisons qu'elles portent sont suffisantes pour produire un certain effet climatique.

Quelle est la conséquence de mettre côte à côte, à égale distance et dans le même espace, un chat faisant des culbutes, une publicité de Reebok, les photos de camping d'une connaissance et une pétition pour que tous les êtres humains de la terre aient accès à l'eau potable? Un heideggerianisme orthodoxe affirmerait qu'un tel « mélange » compromet la capacité des œuvres à fournir une norme contre laquelle juger de la valeur des choses. Le mouvement qui abolit la distinction entre le présent et le distant est le même qui entraîne la fin de la distinction entre l'éminent et le vulgaire.

Cultural landmarks, dimensions, and distinctions are dissolving. Everyone is becoming indifferently related to everything and everyone else. This process began with the modern era, and it is now approaching its culmination through information technology. (Borgmann, *Holding on to Reality* 15).

Cela serait peut-être le cas si l'existence naissait, demeurait et mourrait dans le cyberspace, mais jusqu'à nouvel ordre, le temps passé hors-ligne demeure suffisant pour que les bonnes

vieilles normes du bon vieux monde demeurent dominantes. Ce peut-il que ce qui est pensé comme une perte de sérieux, d'importance et de focus puisse plutôt être interprété comme un gain en légèreté, en amusement et en diversité? Un extra en information. Une liberté dans les choix. Un bonus en coloration. Nous croyons que parce que la réalité concrète garde sa prégnance et n'est pas en « voie de disparition », le sans-distance n'a pas pour effet de nous plonger dans le nihilisme, mais d'installer une ambiance non complexée, marquée par le butinage et où l'exploration est guidée par l'intérêt. Né à partir d'un campus universitaire, Facebook a conservé dans son code des résidus de *student's party* : phrases courtes et fortes, photos, sourires, rencontres, humour, nouveauté, ouverture. Les biais du codage ne sont pas les seuls à expliquer cette atmosphère. Contrairement au monde dans sa totalité, Facebook est une petite partie du monde dans laquelle nous ne sommes jamais jetés, mais de laquelle nous choisissons d'entrer et de sortir. Le Dasein a peut-être pour tâche irrémédiable d'exister, mais il n'a pas irrémédiablement à exister sur Facebook. La conséquence est que dès que je me sentirai prisonnier ou que je ressentirai cet espace comme désagréable d'une façon ou d'une autre je n'aurai qu'à migrer vers un autre site ou à retourner hors ligne⁵². Comme pour tout artefact, la relation de Facebook au monde-vécu est « multistable » (voir Ihde *Technology and the Life-World*). Cela signifie que l'utilisateur peut s'approprier le dispositif, voire en détourner la fonction. Cela est particulièrement vrai pour Facebook puisque l'utilisateur produit lui-même le réseau qui donne sens à l'outil. Néanmoins, la règle générale est que l'humour, l'expressivité, le sexy, l'insolite, le désinvolte et les petits-mots-gentils y ont souvent bonne presse tandis que les propos moralistes, critiques, antagoniques ou les textes trop complexes ou trop longs n'y sont pas encouragés. Il est bien sûr aisé de critiquer les absents, au premier chef les politiciens, ou d'afficher ouvertement son désaccord le plus complet avec les trois derniers jours de pluie, mais en ce qui concerne les publications faites par le réseau d'amis, la règle est « aimer ou se taire ». Les adolescents, pour qui l'activité de démarcation de l'ami et de l'ennemi est une activité vive et brûlante, sont bien sûr une exception à cette règle de la gentillesse⁵³. Il est vrai que par une

⁵² Cela n'exclut pas que la dépendance aux réseaux sociaux puisse être fréquente. Le DSM-V, à paraître en mai 2013, inclura d'ailleurs la dépendance à internet dans la section des troubles « recommandés pour recherche future ». Voir www.dsm5.org ainsi que Jerald J. Block (2008) « Issues for DSM-V: Internet addiction » *The American Journal of Psychiatry* Vol.165, No 3.

⁵³ Étudier le rapport des adolescents aux nouvelles technologies, comme le fait Sherry Turkle dans *Alone Together*, pose le problème particulier de distinguer ce qui relève d'une utilisation accrue des NTIC et ce qui relève de l'adolescence elle-même. Comment affirmer que la technologie est responsable d'un malaise social et identitaire chez les plus jeunes alors que depuis que l'adolescence a été inventée, le malaise socio-identitaire fait partie de sa définition?

sorte d'effet Milgram, la mise à distance numérique peut désinhiber les communicants quand vient le temps de passer à l'insulte, mais le caractère public du *newsfeed* incite à utiliser d'autres canaux. Si vous voulez vous aimer ou vous chicaner, rencontrez-vous en personne, si vous voulez vous faire élire, allez sur *Twitter* et si vous voulez vous « faire des contacts », aller sur *LinkedIn*. Facebook est un endroit pour partager des liens dans une atmosphère amicale et décontractée. Son ambiance est la fraîcheur. Comme un ciel de printemps, il est fait de blanc et de bleu, d'air et d'eau. Le feu de l'intimité interfaciale et la terre des engagements stables n'y trouvent pas leur place, mais cela résulte dans un bonus en aisance et en souplesse. Si ce rafraîchissement climatique est problématique d'un point de vue sociétal relève d'une réflexion éthico-morale que nous mettons de côté ici.

3.4 Facebook entre immunité et mobilisation

3.4.1 Invoquer la horde portable

Oscillant entre le phénoménologique et l'existential, nous avons décrit le milieu Facebook sous les aspects de sa mondéité, de son être-avec puis de son climat. La quatrième et dernière étape sera de confronter Facebook plus directement à la philosophie de l'habitation de Sloterdijk en observant comment le site web social parvient à négocier les tensions entre immunité et mobilisation ainsi qu'entre appartenance au petit et au grand identifiées par ce dernier.

Lorsque Tim-Berners Lee a créé le langage HTML à la base du Web, il avait pour intention de permettre aux scientifiques d'accéder aux travaux les uns des autres sans avoir à en demander la permission (Weinberger 52). Pendant longtemps, et cela demeure vrai dans de nombreux cas, l'ouverture totale et le partage sans contraintes ont été la politique par défaut du web. Cela a fait en sorte que le « proche » et le « loin » y sont le plus souvent déterminés par la qualité des liens mesurés en terme d'intérêt (Weinberger 49). Les sites intéressants, utiles ou attrayants pour une raison ou une autres y sont plus proches, plus présents, plus accessibles, car plus de sites s'y connectent et y font références. Ils apparaissent en conséquence plus souvent sur des blogs, sur des moteurs de recherche, sur des sites agrégateurs, etc. Visibilité et proximité sont synthétisées en une seule dimension et l'extension physique est évidemment abolie, du moins en ce qui concerne l'expérience de l'utilisateur. Facebook témoigne d'un changement dans le paradigme de l'ouverture totale, parce qu'il participe au désir de faire renaître une sphère semi-

privée. Il y a eu beaucoup de débats sur les droits de propriété des photos et des vidéos publiés sur Facebook. Il y a eu aussi beaucoup de gaffes causées par des utilisateurs qui ont vite réalisé que ce qu'ils traitaient comme un espace privé était en fait consulté par leurs employeurs, leurs parents, leurs anciens partenaires amoureux, etc. Ces faits ne révèlent pas que l'intimité est une chose du passé ou que les utilisateurs de Facebook ne se préoccupent pas de leur vie privée, mais plutôt qu'ils sont en phase de s'adapter au contexte à la fois nouveau et changeant de Facebook (Grimmelmann 3-12). La « privauté » ne devrait pas être conçue de façon binaire (tout énoncé est ou bien privé ou bien public) mais de façon contextuelle. Il y a violation de ma vie privée lorsque l'on prend un élément qui avait du sens dans un certain contexte et qu'on le transpose dans un autre contexte, comme si un collègue répète une anecdote salée que je lui ai racontée au bar en fin de soirée devant mon patron le lundi matin. Le contexte créé par Facebook n'est assurément pas « intime », mais il n'a pas le caractère « public » d'une affiche sur un babillard ou d'un « *post* » sur un blog. La qualifier d'espace d'*extimité* nous permet d'insister sur l'interpénétration de l'intimité et de l'extériorité qui s'y joue mais, d'une part, il ne s'agit pas là de la seule particularité du milieu – la modulation personnelle de la frontière est elle aussi une caractéristique importante – et d'autre part, traiter la notion d'*extimité* avec sérieux nécessiterait un plongeon dans la psychologie lacanienne que nous ne pouvons pas nous permettre ici.

Faire correspondre le réseau Facebook et la notion de sphère de Peter Sloterdijk est, de prime abord, une tâche difficile puisque les deux attitudes de Sloterdijk à l'endroit du numérique sont ou bien de le considérer comme un environnement toxique et hostile à l'habitation, à l'instar de l'espace cosmique, ou bien, le plus souvent, de simplement éviter le sujet. Sloterdijk accorde une priorité méthodologique à l'urbanisme et à l'architecture et ramène internet au niveau des médias traditionnels :

Du point de vue immunologique, le téléphone constitue une invention ambivalente, parce qu'il introduit dans la cellule d'habitation un canal permettant le passage d'infections risquées en provenance de l'extérieur, mais étend, à l'inverse, le rayon de l'habitant, dans le sens d'alliances étendues et de possibilités d'action. (Il n'est pas nécessaire, dans ce contexte, de parler d'Internet, parce qu'il ne constitue dans un premier temps que le prolongement du téléphone par des moyens visuels). (*Écumes* 527)

Internet pouvait effectivement se placer *dans un premier temps* comme un prolongement du téléphone par des moyens visuels; mais plus s'accroissent le temps passé en ligne, la complexité des environnements web et la diversification des possibilités d'actions sur internet, plus la

comparaison avec les médias traditionnels s'affaiblit et plus la métaphore de la maison devient pertinente. La décennie qui s'est écoulée depuis la publication originale d'*Écumes* en 2003 a été marquée par l'ascension du « web 2.0 » qui se définit précisément comme une technologie qui ne fait pas seulement partie de la société, mais qui *abrite, produit et donne forme* au social. Puisque habiter signifie établir un rapport entre un intérieur et un extérieur – typiquement, une maison et son paysage – la question de savoir si Facebook est un espace habitable demande évidemment de savoir quel est son environnement. Si c'est le web qui constitue l'environnement de Facebook, le dispositif peut être considéré comme une maison efficace, car il s'acquiesce des trois fonctions majeures de tout logement. Cela sera la première perspective étudiée. Toutefois, si nous considérons que l'environnement qui entoure Facebook est l'espace matériel dans lequel se trouve mon corps (mon bureau, le restaurant dans lequel j'attends mon invité, etc.), nous voyons plutôt que Facebook n'établit aucun rapport à cet environnement et existe au contraire par-delà un abîme qui n'est pas insurmontable, mais qui est néanmoins profond. Il s'agira de notre deuxième perspective. Ces deux approches sont légitimes parce que les contenus postés sur Facebook arrivent parfois presque exclusivement du web (comme les *memes*), parfois presque purement de l'hors-ligne (comme un statut concernant mes états d'âme) mais en règle générale ils arrivent en provenance des deux domaines à la fois. Un vidéo « Youtube » d'un homme dansant sur la muraille de Chine tient son existence à la fois du web (Youtube) et de l'hors-ligne (l'homme, la muraille et la danse). Facebook a une relation aux deux environnements et ces deux environnements ont évidemment des relations entre eux. L'hors-ligne est comme la terre, et le web, comme la mer. La terre supporte la mer et la mer arrose la terre. Ultimement, ils font tous deux parties du même monde, ils ont les mêmes droits au titre de « réalités » et aucun fossé ontologique ne les sépare. Dans la pratique notre expérience consistant à nager dans l'en ligne est toutefois fort différente de notre expérience consistant à marcher sur l'hors-ligne, ce qui justifie de les distinguer méthodologiquement.

Voyons d'abord la première perspective : l'environnement de Facebook est le web, le monde hors ligne est mis entre parenthèses. Sloterdijk affirmait au sujet des stations spatiales : « il ne s'agit plus de placer un édifice dans un environnement, mais d'installer un environnement dans l'édifice » (*Écumes* 292). C'est également ce que Facebook tente de faire. Dans un environnement numérique hostile à l'habitation et manquant parfois de repères, Facebook cherche à implanter du spatial, du confortable, de l'habitable, de sorte à créer une sorte de

logement portable. Trois fonctions essentielles du logement identifiées par Sloterdijk – l’attente, l’adresse et l’immunité – se retrouvent en effet à leur façon sur le dispositif Zuckerberg.

Les maisons sont d’abord des lieux d’attente, des « stations pour la vie retenue » (*Écumes* 449). Cette fonction peut facilement demeurer impensée de par sa proximité et son évidence; la maison est le lieu où l’on passe le temps dans l’attente de développement futur à l’extérieur des murs. Ce trait tire son origine de l’attente de la croissance végétale qui est le caractère de l’habitation le plus marqué dans les sociétés agraires et qui influence encore largement la philosophie de Heidegger. « La première maison est par conséquent une machine pour l’hébergement de longue durée et son ennui » (451). Lorsque les utilisateurs se prononcent sur leurs motifs d’utilisation de Facebook, ils mentionnent rarement le fait de « passer le temps ». « Garder le contact avec les amis et la famille » est la première réponse (Zuniga & Valenzuela xxxvii). Il y a pourtant une manière de garder le contact qui est une forme d’attente, de vie-retenue. Je me connecte le plus souvent sur Facebook sans intention précise. Je surf comme un vagabond, à la recherche d’un site, d’un lien. Guidé par une sorte de curiosité diffuse, je m’occupe. Dans de tels cas, Facebook accomplit une fonction d’attente.

La réception est la deuxième fonction du logement. L’objet de l’attente passe de la croissance végétale à l’attente des signes venus de l’extérieur. À l’intérieur de la demeure s’installe un climat de banalité, de quotidienneté et de redondance qui permet de distinguer par contraste le significatif et l’important. Utilisant leur logement comme récepteur à travers leur adresse les habitants attendent patiemment d’être sauvés de la trivialité par un coup de téléphone ou un toc toc à la porte. L’attente ne concerne plus alors la maturation d’un produit, mais la mise en marche d’un projet. La maison doit donc jouer un double rôle qui consiste à recevoir des informations (par la poste, par téléphone, par internet, etc.) tout en permettant de stabiliser une routine intérieure quotidienne.

Les primes les plus élevées concernent les unités d’habitation qui relient tous les avantages de la *privacy* avec toutes les options de l’*accès*. Lorsque cela est offert, la résidence d’habitation est à la fois une égosphère parfaitement insularisée et un point facile à atteindre dans le réseau des multiples communautés *on line*. Elle est une interface pour l’obscurcissement du monde extérieur et pour l’admission de réalités à la demande. (*Écumes* 497).

Cela est une très bonne description de Facebook, une maison qui est à la fois un conteneur et un récepteur. La fonction de redondance est créée par la masse d’information impertinente circulant non pas sur les profils, mais *entre eux* (Marie est en relation avec Jacques, Martine est

allée à la plage...). C'est la force de Facebook de nous fournir des informations que nous n'avons jamais demandées puisque cela représente mieux la socialité de la vie hors ligne. C'est même la raison pour laquelle il a réussi là où *MySpace* a échoué. Avec le fil de nouvelles, Facebook a créé un espace qui est réellement situé *entre* les utilisateurs. Il parvient en cela à produire par des moyens visuels un effet de paysage sonore, ce que Sloterdijk nomme le phonotope. Dans le phonotope, ce n'est pas le sens des énoncés, mais leur simple résonnement acoustique, qui joue une fonction d'habitation. La fonction de discrimination du pertinent jouée dans la maison par le *toc toc* à la porte ou la sonnerie du téléphone est jouée sur Facebook par les alertes rouges du coin supérieur gauche et par le « pop-up » de la fenêtre du chat. Facebook opère également la mise en relief du pertinent par sa fonction d'agrégateur. Différents agrégateurs de contenu sur internet permettent de débusquer de l'information. « Google alert » peut par exemple livrer hebdomadairement une synthèse des apparitions les plus populaires de tels ou tels mots clés. Le site *Reddit* qui s'est autoproclamé « the front page of the internet » permet de poster des liens et les tris selon un système de vote pour (*upvote*) ou contre (*downvote*) et affiche sur la page d'accueil les liens les plus populaires. Sur Facebook, le principe d'agrégation ne relève ni de la puissance de *Google*, ni du caractère plébiscitaire de la communauté *Reddit*, mais plutôt d'une logique affective. C'est parce que les liens sont postés par des personnes que je connais ou que j'ai choisies qu'ils ont plus de chance de m'intéresser. Il ne faut donc pas confondre le climat de fraîcheur que nous avons décrit avec l'impertinence ou l'insignifiance.

La troisième fonction de l'habitation est la protection immunitaire, l'activité d'isolation. Dans le cas du logement traditionnel, cela signifie bien sûr de préserver un climat de fraîcheur ou de chaleur par rapport à l'environnement, ainsi qu'une zone de sécurité contre la vermine et les prédateurs, mais également d'établir le même genre d'isolation aux niveaux psychiques et sémantiques. Les habitants recherchent à atteindre une ambiance idéologique, climatique et affective à la fois cohérente et confortable. Ici encore, ce trait de l'habitation se retrouve sur Facebook et on peut même dire qu'il s'agit d'un des traits distinctifs responsables de son succès. Facebook est venu créer un nouveau type d'espace personnel semi-public où l'utilisateur contrôle l'identité de ceux qui peuvent entrer dans sa sphère tout en conservant la possibilité d'adresser un message sans destinataires précis. Cette immunité a le double avantage de réduire le nombre de *destinateurs* indésirés (ceux qui nous irritent ou qui nous font peur en pensant différemment) et le nombre de *destinataires* indésirés (ceux qui pourraient mal comprendre nos

propos ou nous rendre inconfortables)⁵⁴. Le tri entre les amis et les non-amis est redoublé d'un filtrage de second niveau déterminant ce qui s'affiche, ou non, dans le fil d'actualité. Certains amis peuvent être identifiés comme « amis proches » de façon à ce que tout ce qui les concerne soit affiché sur notre fil de nouvelle. Les autres amis restants devront se faire la lutte, plus leur statut est commenté et « aimé », plus ils ont de chance d'apparaître à l'écran. L'utilisateur peut biaiser leur chance en spécifiant pour chaque ami si « toutes les publications », « la plupart des publications » ou « seulement les plus importantes » seront affichées.

Ce système où l'individu trie lui-même l'information qu'il reçoit, combiné à l'excroissance de l'expressivité personnelle que nous avons déjà mentionnée, conforte le diagnostic de Sloterdijk selon lequel c'est l'individu et son propre reflet qui forme le nouveau système de protection immunitaire de la période « hyperpolitique ». Non seulement Facebook vous fournit une « maison » sur le web, mais cette maison porte votre nom. Le profil, c'est-à-dire le reflet du sujet, est le lieu où il habite. Ainsi, à l'appartement du célibataire urbain que l'on pourrait décrire comme un *lieu pour soi*, il nous faut ajouter le profil Facebook qui est sur le web un *soi pour lieu*, ce qui va dans le sens de la primauté de l'être-avec sur la mondéité que nous avons déjà noté. Ce constat ne signifie pas que ce type de milieu doit être condamné sur le champ. S'il est vrai que l'hyperindividualisme fait en sorte que l'analogie de la tortue qui traîne sa carapace ne tient plus le coup, nous n'avons pas nécessairement à invoquer narcissse qui se noie dans son propre reflet. Ou plutôt, il nous faut se demander s'il est possible que narcissse nage d'une façon relativement sereine dans ce reflet. Tout indique qu'à l'aire aspirant à établir un « rapport libre » à la technique devra succéder l'aire d'un libre rapport à son profil! Il faudra apprendre à dire à la fois « oui » et « non » à son reflet numérique.

Parce qu'il est à la fois un espace d'attente, un espace stabilisant une adresse à partir de laquelle nous pouvons être atteint de loin par du pertinent et un espace immunitaire où sont stabilisés un confort idéologique et une routine quotidienne, Facebook reproduit à sa façon les trois fonctions du logement identifiées par Sloterdijk. Le web peut-être un endroit désorientant

⁵⁴ Cette capacité immunologique de Facebook est parfois perçue comme une menace à la démocratie. Cette critique existe depuis que le web donne à chacun les moyens de se renseigner prioritairement sur les sujets qui l'intéressent. Voir la conférence TED d'Élie Pariser qui porte le titre évocateur : « Beware : online filter bubbles » disponible sur YouTube. Facebook répond à ces accusations en affirmant qu'au contraire, la multiplication des « attachements éloignés » (*weak ties*) n'est pas seulement bonne pour trouver des emplois, mais aussi pour augmenter la diversité de l'information. Ce débat est fort important et il le deviendra encore plus si le journalisme traditionnel s'efface un jour, mais il dépasse notre propos.

parce que le Dasein est habitué à voir sa situation limitée par son emplacement corporel tandis que sur le web sa nouvelle situation devient uniquement limitée par le simple fait de savoir où il veut aller et ce qu'il veut faire. La page web la plus populaire du monde, Google, n'est en essence rien d'autre qu'une grande porte, un mince rectangle sur un fond blanc où vous écrivez ce qui vous intéresse pour trouver la bonne adresse. Parce qu'il atterrit soudain dans un milieu où il y a plus de portes que de murs, le Dasein cherche un endroit où loger. Il a besoin d'une adresse qui vient remettre un pont entre le monde numérique et le monde concret, un endroit où des gens qu'il connaît parlent d'évènements auxquels il peut participer, etc. L'architecture de Facebook est donc autre chose qu'un code, il s'agit d'une pseudo-maison qui a la particularité d'avoir l'identité de l'utilisateur comme adresse. Suivant Sloterdijk, on peut donc décrire le compte Facebook comme une bulle dont le contour est une « membrane », c'est-à-dire une paroi, une interface, un filtre servant à stabiliser un différentiel entre un intérieur et un extérieur par un double travail de blocage et de réception. Puisque le web social est composé d'une multitude d'interactions qui restent en dessous du seuil de proximité nécessaire pour parler d'une « communauté » au sens fort mais qui ont néanmoins plus de consistances que ce que les notions de « réseaux » ou de « foule » peuvent exprimer, les catégories d'écumes, de bulle et de membranes proposées par Sloterdijk sont des outils conceptuels plus aptes à décrire le « web social » (Rieder 50). En particulier « ...la métaphore de l'écume nous aide avant tout à théoriser cet individualisme de masse qui semble tellement marquant de notre temps et à penser la tension entre identité et relation comme le locus de la production du social » (51).

Passons maintenant à la seconde perspective et considérons que « l'environnement » qui entoure Facebook n'est pas le web, mais le contexte physique dans lequel mon corps se trouve. La cassure entre la maison et ses alentours devient beaucoup plus nette. La diffusion des portes d'accès mobiles au web (téléphones, tablettes, ordinateurs) combinés à l'UMTS⁵⁵ signifie que pour les fractions riches et urbaines du globe, l'espace Facebook peut être ouvert à tout moment, indépendant des contextes immédiats, la seule restriction effective étant un désir conscient, par l'utilisateur, d'accorder une priorité aux relations de proximité. Quiconque s'est trouvé assis face à une personne occupée avec son téléphone intelligent a ressenti cette impression que l'autre a quitté l'espace partagé et est entré, par une sorte de vortex numérique ou de porte dimensionnelle, vers un autre monde. Facebook permet d'habiter dans le web, mais

⁵⁵ L'UMTS (*Universal Mobile Telecommunication System*) permet d'accéder à Internet via les ondes cellulaires.

le web et le monde hors ligne sont détachés l'un de l'autre dans l'expérience. Le climat social créé lorsqu'une foule de corps sont physiquement rassemblés mais techniquement séparés par leurs dispositifs communicationnels est habilement décrit par Sherry Turkle par l'expression « tout seul ensemble » (Turkle *Alone together* 2011). L'équivalent le plus proche de Facebook en « architecture non numérique » serait donc la « machine à habiter », expression inventée par Le Corbusier au début des années 1920. Condamnée tout au long du XX^e siècle par les mouvements antimoderne ou romantique, la notion de « machine à habiter » condense selon Sloterdijk la vision technicienne de l'habitation. La maison traditionnelle s'ancre à son environnement. Les fondations plongent vers la terre et le grenier porte vers le ciel. Esthétiquement, elle établit une certaine forme de cohérence avec les alentours. La machine à habiter cherche au contraire à planer au-dessus de son contexte. Elle est conçue autant pour le ménagement que le déménagement.

Le concept de machine à habiter comprend, de manière inhérente, le programme consistant à dissoudre l'alliance apparemment immémoriale entre la maison et la sédentarité, et à libérer l'espace habité par rapport à l'environnement (*Écumes* 484).

Atteinte à « la dignité de l'immobilité », la machine à habiter ne se présente pas comme une explicitation réussie des conditions d'habitation, mais comme une concession de l'immobilier au mouvement du monde à l'aire des flux de capitaux. Elle ne réconcilie pas plus l'homme avec son environnement qu'une automobile ne le réconcilie avec la route. (*Écumes* 490).

La maison mobile se définit comme une monade architecturale itinérante qui se moule exactement sur l'esprit de ses habitants dans la mesure où la maison, comme son propriétaire, invoque la liberté du choix et du contexte. Elle représente un conteneur déterritorialisé qui n'exige et ne tolère aucun voisinage essentiel (495).

Facebook peut-il être considéré comme une machine à habiter? Nous pouvons en tout cas qualifier le réseau d'amis Facebook, composé en moyenne de 120 à 130 amis (Dunbar, *how many « friends » can you really have?* 81), de horde portable. Là où les anciennes climatisations ont été mises à mal par la globalisation et où l'atmosphère est maintenant devenue toxique, la horde portable peut servir de refuge. En effet, il y a tout lieu de supposer que si la vie était plus douce et plus belle dans les gares d'autobus, les aéroports, les cafétérias de centre commercial ou les salles d'attente, les individus ne se précipiteraient pas sur leur téléphone intelligent dès qu'ils mettent les pieds dans ces espaces invivables. Facebook permet de porter avec soi un confort, même si celui-ci est réduit en de nombreuses dimensions. Sa carence en concrétude en fait toutefois plutôt une « machine à parler » qu'une « machine à habiter ». Si l'affirmation de

Heidegger « le Dasein a la parole » (Ê&T 212) est prise au sérieux, on comprend pourquoi il est naturel de se précipiter sur un gadget communicationnel lorsque l'environnement nous entourant est peuplé d'étrangers affairés. Lorsque les conditions pour que l'être-là puisse dévoiler le monde qui l'entoure en parlant ne sont pas réunies, le Dasein les recherche là où il peut les trouver.

3.4.2 La mobilisation : trésors et tributs de la horde

Le portait faisant du réseau Facebook une horde portable serait toutefois incomplet si on ne mettait pas la capacité immunologique du dispositif en rapport avec sa complicité dans la mobilisation et la globalisation moderne. Lorsqu'il décrit le spectre de la disparition de la proximité par l'abolition des distances, Heidegger applique sa crainte de la Technique à la question spécifique des médias et de leur rapport aux sphères. Pourtant, la notion de Technique telle qu'elle est définie par Heidegger ne peut pas parfaitement caractériser Facebook car, bien qu'il s'agisse d'une formidable machine à connexions, ces connexions ne sont pas multipliées sur la base d'un principe d'exploitation. Les connexions ont pour objet de « rendre disponible » et par là de mobiliser, mais il ne s'agit pas de mobiliser selon une logique « moyens-fin » ou « dépenses-profit ». Ainsi, contrairement au téléphone, au Mini-tel et à de larges pans du web dont les finalités ont dû être déviées, par un processus de *hacking* et de réinterprétation, de l'information vers la communication, Facebook sert les intérêts relationnels des usagers dès son origine⁵⁶. Il ne s'agit pas d'un domaine de la domination, ni de l'utilité au sens fonctionnaliste du terme, mais un domaine du plaisir, de la gratuité⁵⁷ et de la nouveauté que nous avons caractérisé comme un climat de fraîcheur.

La précision qu'il nous faut maintenant apporter est que Facebook n'aurait pu s'attirer autant de succès s'il ne fournissait aucun apport utile face aux exigences de la compétition et du déplacement. La horde portable n'apporte pas que du confort, elle est une horde qui peut être mobilisée en fonction des intérêts de l'utilisateur. Elle fournit des offres d'emploi, répond à des questions, met à jour le radar du *cool*, nous met au courant de ce que l'on ne doit pas manquer.

⁵⁶ Voir p.69.

⁵⁷ Nous parlons bien sûr de l'expérience de l'usager, pas de celle du conseil d'administration! Facebook est entrée en bourse le 18 mai 2012, l'avenir dira comment l'exigence de rentabilité à court terme sera conciliée à l'exigence, nécessaire à long terme, de préserver un environnement perçu comme sécuritaire et pas trop intoxiqué par le capital.

L'utilisateur va-t-il chercher sur Facebook du commun ou des ressources? Cela dépend évidemment de chaque utilisateur, mais nous pouvons constater que l'utilisation du dispositif est corrélée à l'acquisition de « capital social ». Les utilisateurs de Facebook ont de plus hauts taux de satisfaction personnelle, de participation civique et politique et de confiance sociale (Valenzuela, Park et Lee 893). Toutefois, lorsque Facebook est utilisé à des fins de divertissement et non de communication, lorsque l'utilisateur est spectateur plutôt qu'acteur, la corrélation devient négative. Les « gagnants » parlent, publient et commentent, les « perdants » lisent, observent et espionnent. Ce phénomène s'explique facilement par le fait que l'utilisateur doit lui-même être mobilisé s'il veut acquérir une existence sur Facebook. Comme le souligne Weinberger, le web est un espace où on ne peut exister qu'à condition d'avoir quelque chose à dire (95-120). L'algorithme du *newsfeed* accentue et rend plus explicite cette caractéristique générale du web : la pertinence précède l'existence. Selon Weinberger, le web donnerait à chacun la possibilité de couper court aux mécanismes qui procurent, dans le monde hors-ligne, la célébrité sans exiger de la personne qu'elle ait quoi que ce soit d'intéressant à dire. Pastichant Wharol, il affirme : « on the web, everyone will be famous to fifteen people » (104). Mais l'exigence de « pertinence », qu'elle prenne la forme de l'utilité, de l'humour, de la profondeur ou d'une conformité à certaines normes, a également l'effet pervers d'imposer une mobilisation constante de soi-même. Le fait d'avoir besoin d'intéresser pour exister impose un travail de recherche, une pensée stratégique dans le choix de ces énoncés. Notre maison ne peut nous refuser et elle n'exige de nous rien qui ait trait à la mobilisation. Elle nécessite un coup de balais et de pinceaux de temps à autre, ainsi que des paiements mensuels, mais ces tâches sont intégrées à la vie quotidienne et ne prennent habituellement pas un caractère angoissant⁵⁸. La horde portable demande au contraire qu'on l'informe ou qu'on la divertisse sans quoi nous risquons de ne plus apparaître à l'écran. Elle exige de nous que l'on se renouvelle, que nous lui apportions notre manne quotidienne ou hebdomadaire d'expressions de soi. Elle est donc à la fois mobilisable en ce qu'elle fournit des trésors (ressources et informations utiles) et mobilisante en ce qu'elle exige un tribut (ces co-existants doivent démontrer un minimum d'aptitude à l'*entertainment*).

⁵⁸ La crise de *Subprime*, qui a débuté en 2007 et dont les effets durent encore aujourd'hui peut être considérée comme une exception à cette règle. Elle constitue dans l'histoire récente le moment le plus explicite du rapport antagonique entre la circulation dérégulée des flux de capitaux et le besoin d'habitation.

Par ailleurs, Facebook doit également être replacé dans le contexte du « tournant iconique » propre à la civilisation globale. Les processus culturels seraient de moins en moins dominés par les scriptes et de plus en plus par les images. Tandis que le « tournant sémantique » débute avec l'autonomisation du lecteur permise par l'introduction des voyelles dans l'alphabet grec, le « tournant iconique » débute avec l'imagerie chrétienne, puis l'invention de la photographie en 1828 (Sloterdijk & Burdha 89-93). Pour Sloterdijk, comme nous l'avons déjà mentionné, les premiers médias sont originellement des outils du pouvoir politique ou religieux. L'image a joué un rôle clé dans le processus d'extension des grands globes politiques puisqu'elle permet de représenter le souverain par delà les frontières langagières et culturelles. Sloterdijk place les technologies de communication numérique parmi la constellation des techniques médiatiques (icônes, sacrements, prophètes, monnaies) qui ont permis d'étendre le rayon d'action du globe chrétien :

World society is post-scriptural. It truly is the society of the « Iconic Turn », and has as its bedrock the computer, digitalisation, and technologies, which always overcome the cultural tests. In a way, it is a Holy Ghost machine of a higher order. [...] We are being baptised all over again at the front of the computer. It is really only as a result of current iconic culture that we are at the point where we are in a position to become global citizens at all (Sloterdijk & Burdha 91-92).

La culture globale ne pourrait pas se passer des « images globales » qu'elle met en circulation. Les attentats du *World Trade Center* ont démontré à quel point l'image est supérieure au texte quant à sa capacité à embarquer les masses dans un vaisseau commun au niveau symbolique (les embarquer politiquement est une autre affaire). Sloterdijk semble donc ici adhérer à la devise que Facebook se donne de lui-même : « Facebook's mission is to make the world more open and connected ». Par contre, il affirme dans *Le Palais de cristal* :

...il n'existe pas de sphère englobant toutes les sphères – ni une sphère produite par l'informatique, ni une sphère de l'État mondial, et encore moins une sphère religieuse [...] L'internet, quelle que soit la multiplicité de ses potentiels, produit lui aussi inévitablement, en tant que supersystème d'inclusion, une superexclusivité complémentaire (PC 212).

Pour clarifier ce qu'il pense de la capacité d'Internet à produire une civilisation globale, Sloterdijk devrait traiter ce thème plus directement et plus longuement. Pour notre part, nous espérons avoir montré qu'en dépit de l'ouverture globale propre la circulation des images globales numériques, Facebook est également un milieu caractérisé par l'immunité, la horde et l'habitat dans le petit. L'iconique et le sémantique, le globe et la horde, l'ouverture et l'immunité cohabitent dans le même milieu. Facebook se présente ainsi comme un dispositif qui est parvenu à faire jouer les unes avec les autres, plutôt que les unes contre les autres, des

exigences de la modernité. D'une part, le moderne parvient sur Facebook à préserver une sphère immunitaire lui permettant de stabiliser un confort interne tout en se connectant au reste du globe de façon à acquérir ce qu'il lui faut de ressources et d'information afin de jouer le jeu de la mobilisation infinie. D'autre part, il parvient à appartenir au grand en voyant et en commentant les images mondiales tout en conservant son appartenance à la quelques dizaines d'individus auxquels il fait réellement confiance.

CONCLUSION

L'un de nos espoirs est que cette thèse ait pu modestement contribuer à penser à Facebook au-delà des registres de la morale et du commerce. Le registre commercial est celui qui produit une monographie par semaine sur l'art du marketing numérique et qui recherche désespérément quelqu'un qui ait un jour cliqué sur une publicité Facebook. Le registre moral est celui qui ne peut trouver quelque chose à dire sur cette plateforme que sous la forme d'une glorification ou d'une condamnation. La créature de Zuckerberg est alors ou bien le chevalier blanc de la jeunesse globale qui fait tomber les tyrans partout à travers le monde et qui mettra fin à l'obscurantisme en rendant le monde « plus ouvert et connecté » ou bien il est ce sombre instrument de la société du spectacle qui cultive le narcissisme, l'isolation et qui crée une terrible incertitude quant à la réalité du monde et de nos relations. Sans prétendre à une neutralité pure, et sans rechercher non plus une description de type objectiviste, nous avons tenté de penser dans un autre registre. De l'approche à tendance phénoménologique qui fut la nôtre résulte nécessairement une certaine faiblesse qui est le peu d'attention portée à ce que nous pourrions appeler les « impacts sociaux » du dispositif : son rôle dans les mobilisations politiques électorales ou révolutionnaires, sa contribution à une redéfinition de l'amitié et de la privauté, ses impacts sur la mixité sociale et la formation de groupes affinitaires ou communautaires, ses effets sur la capacité d'attention et de concentration, l'influence qu'il exerce sur la diversité de l'information, etc. Nous avons jusqu'à un certain point ignoré l'extérieur pour mieux plonger à l'intérieur. La pertinence de notre description ne vient toutefois pas de l'hypothèse d'une éventuelle absorption complète de l'existence dans le numérique. Nous n'avons pas à supposer que le Dasein passera un jour toute sa vie connecté sur internet pour étudier ce milieu; le nombre d'heures passées en ligne et l'ubiquité du dispositif justifient déjà qu'on y porte attention, sans qu'il soit nécessaire de conjecturer sur l'avenir.

Dans son sens le plus traditionnel, l'habitation désigne une alliance entre l'identité et le lieu, tous deux compris par celui qui habite de façon quelque peu essentialiste. Ce couplage est marqué par deux moments clés : le moment de la naissance qui désigne la « terre natale » (l'endroit d'où je viens) et le moment du sommeil et de l'amour qui désigne le logement concret, cette partie du milieu intime qu'Uexküll nomme la « demeure » (l'endroit où je vis). Il est évident que ce genre de rapport ne peut pas être établi par rapport à un site web, personne ne « vient » de Facebook et personne n'y « vit ». On n'y dort, ne s'y réchauffe et ne s'y embrasse

pas davantage. Certains lieux comme l'école ou le lieu de travail ne sont marqués ni de la naissance, ni du sommeil, mais permettent néanmoins au soi de cultiver à leur endroit une certaine forme d'appartenance puisqu'ils y abritent des pratiques quotidiennes signifiantes. Ce n'est pas le cas non plus pour Facebook. L'architecture ouverte fait en sorte que les « barrières à l'entrée » sont si faibles (cela en constitue justement la force) que nul ne peut penser à Facebook comme à un « club » et y appartenir sous ce mode. Le site web s'identifie donc plutôt aux lieux de transits comme les gares d'autobus et les aéroports. Il est un lieu sans rétention, sans contrainte et sans qu'un rapport identitaire ne soit cultivé à son endroit. Y entre et y sort qui veut, à tout moment. Aussi spatial soit-il, il est condamné à demeurer, sous cet aspect, un outil.

Néanmoins, nous avons identifié trois fonctions du logement traditionnel qui sont jouées par Facebook. Elles sont mieux mises en relief en considérant que l'espace qui entoure Facebook n'est pas le monde concret, mais le web. Ces trois fonctions sont l'attente, l'adresse et l'immunité. La prise en compte de ces fonctions d'habitation doit nuancer le portrait faisant de Facebook un outil de la civilisation globale. Nous avons plutôt cherché à démontrer qu'il y a sur Facebook à la fois appartenance iconique au grand et appartenance sémantique au petit. Le fait que la « maison web » de l'internaute soit en fait sa propre ligne du temps confirme par ailleurs le diagnostic de Sloterdijk stipulant que la bulle de protection sémantique contre l'étrange tend aujourd'hui à tomber du niveau de la « nation », de la « horde » ou de la dyade amoureuse vers le niveau de couple existant entre l'individu et son reflet.

Ce constat que Sloterdijk nomme hyperindividualisme ne réfute que partiellement la crainte que Heidegger entretenait, à savoir que l'existence authentique se diffuse dans le « on » (*Être et Temps*) ou dans le « fonds » (*La question de la technique*). Il est vrai que l'hyperindividualisme montre hors de tout doute que la société ne baigne pas dans le « conformisme » mais plutôt dans une recherche de l'expressivité personnelle. Toutefois, pour Heidegger, chercher à se démarquer du « public » est une attitude tout autant guidée par le dévalement dans le « on » que de chercher à s'y conformer. Ce qu'il nomme existence « authentique » n'est pas une affirmation du « je », mais une appropriation lucide des normes communes. Pour le dire autrement, l'hyperindividualisme identifié par Sloterdijk est un phénomène qui se construit sur la base du « on » identifié par Heidegger, ce qui explique pourquoi l'expressivité personnelle se

donne autant à voir dans un milieu qui multiplie à un degré inouï les connexions « inter-dasein ».

Dans un sens un peu moins strict, l'habitation ne désigne plus ce que l'on entend par « patrie » ou « logement », mais signifie plutôt la capacité à transformer l'environnement en monde, c'est-à-dire à produire un milieu significatif au sein duquel le Dasein puisse s'orienter. Les deux dimensions centrales d'un tel « monde » sont la mondéité et l'être-avec, mais ce qui produit vraiment un effet de monde est l'unité des deux. Il y a toujours un peu des autres dans les choses (elles ont donc une signification) et il y a des choses dans les autres (nous nous relions à eux autant par des *choses* et des *pratiques* partagées que par de la *communication*). C'est pourquoi les pratiques focales, ces moments de haute intensité d'habitation, sont celles qui abolissent les frontières entre œuvres, pratiques et personnes de façon à inscrire les participants dans un tout réconcilié.

Pour Heidegger, le travail de production du monde se réalise par la production de bâtiments et d'œuvres. Les bâtiments sont des choses ayant la particularité d'aménager autour d'eux des places et des lieux. Ils structurent ainsi l'espace en le remplissant d'une significativité contre laquelle la mondéité du monde est dévoilée. Les œuvres, quant à elles, n'installent pas des places, mais des vérités. Elles produisent les normes fondamentales contre lesquelles la valeur des choses peut être mesurée. Le milieu numérique montre qu'il peut y avoir une architecture et des places sans qu'il n'y ait de bâtiments. En effet, les sites web parviennent à aménager un effet de place, d'où l'impression que nous avons d'y entrer et d'en sortir. Toutefois, le caractère fluide de l'affichage pixelisé, par opposition au caractère durable des œuvres concrètes, fait en sorte que les étants numériques n'ont pas le même pouvoir rassembleur ni la même « autorité » permettant d'ouvrir une clairière que les œuvres et les pratiques concrètes. Ici, une analyse plus poussée du sens de l'œuvre chez Heidegger et Arendt, et de l'opposition entre l'œuvre durable et éphémère, nécessiterait un passage de la question de l'espace à celle du temps, ce qui dépasse notre propos. Nous nous sommes limités à résumer la concrétude et le caractère « d'œuvres » des réalités sur Facebook en les présentant comme de « petites tables pliantes » qui rassemblent brièvement les mortels autour d'elles. Facebook se montre en cela plus concret que les médias traditionnels, mais plus fluide et instable que le « bon vieux monde concret ».

Nous ne pouvons pas davantage considérer le réseau d'amis Facebook comme une « sphère » au sens de Sloterdijk. Trop de dimensions de l'île anthropogène y sont absentes, au premier chef

le chirotope et le thermotope. Le phonotope est quant à lui simulé par des moyens visuels. Le manque le plus coûteux, du point de vue de l'apport en réalité vécue, est l'absence de proximité corporelle et de la sphère interfaciale en particulier. Pour cette raison, le genre d'être-avec propre à l'habitat sphérique, la cohabitation dans une disposition partagée (une *stimmung* aérienne pourrait-on dire), est impossible. Les biais du code facebook donnent à l'expressivité une tendance que nous avons identifiée comme un « climat de fraîcheur », mais ce « climat » n'a pas la richesse de ce que nous pouvons appeler une cohabitation sphérique. Pour cette raison, nous sommes réticents à parler, avec Bernard Rieder (2010), d'« écumes numériques ». À la défense de cette notion, le voisinage des profils et des réseaux Facebook conserve effectivement de l'écume le principe de co-isolation que Sloterdijk exprime avec la notion de membrane. Dans une écume, la membrane est en même temps ce qui isole et ce qui permet, par filtrage, de communiquer avec l'extérieur. Cette notion d'une paroi qui est « mi-média », « mi-muraille », correspond très bien au dispositif, mais la co-isolation n'est pas le seul critère de l'écume.

Finalement, au sens le plus large, l'habitation désigne la relation à l'espace et aux autres sans qualification, c'est-à-dire sans qu'une sorte d'« habitation bonne » (marquée par le confort, la sécurité, la cohérence avec l'environnement) soit implicitement présumée. À ce niveau, il est impossible de « ne pas habiter » Facebook. Ce que nous pouvons observer est avant tout que Facebook, de même que le web en général, devrait être considéré comme un endroit spatial, significatif et permettant une interaction à travers la sélection. Quant à la relation aux autres, elle tend davantage à la diffusion qu'à la focalisation, à la mobilité plutôt qu'à la stabilité et elle nécessite une certaine dose d'expressivité sans quoi le sujet n'apparaît tout simplement pas à la vue des autres. Cela nous a poussé à affirmer que Facebook est un dispositif orientant le Dasein vers le « on ». Dans l'être-sur-facebook, d'une part, le « qui » prime le « quoi » en accordant aux étants une présence marquée davantage par le souci mutuel que la concrétude et, d'autre part, à l'intérieur du « qui », le on prend plus d'importance qu'il ne le fait hors-ligne tandis que le soi-même pénètre difficilement cet espace.

Du point de vue des débats en théorie politique, cette thèse est en quelque sorte une « demande d'amitié » envoyée à Martin Heidegger et Peter Sloterdijk. A-t-on bien fait de l'envoyer? Les destinataires devraient-ils l'accepter? Quel est donc, autrement dit, l'apport de Heidegger et Sloterdijk à une pensée du web et de Facebook? Parce qu'il a traité de l'humain

sous l'angle de son existence plutôt que de son occurrence, la pensée de Heidegger se révèle étonnamment intéressante pour réfléchir au domaine numérique. Devant mon ordinateur ou ma tablette, mon occurrence est d'un ennui mortel. L'ensemble de mes mouvements se résume à quelques déplacements des bras ou des doigts et des allés et retours continus de ma rétine sur l'axe est-ouest. Mon existence, elle, peut toutefois être ou bien ennuyante ou bien passionnante. Je peux apprendre, communiquer, rire, passer le temps, penser, etc. Nous pouvons affirmer, avec Heidegger, que parce que la réalité est toujours révélée au Dasein en fonction de la préoccupation (*besorgen*) et de la disposition (*stimmung*), les étants numériques ont une significativité et une réalité en dépit de leur manque de résistibilité. Faire dériver la vérité du souci plutôt que de l'atome permet de redonner leur dignité ontologique aux pixels, sans nier bien sûr que les « étants numériques » ne pourraient exister sans une impressionnante infrastructure matérielle.

Du côté de Sloterdijk, mis à part la pertinence des notions comme l'immunité, la mobilisation ou la membrane que nous espérons avoir rendue claire avec cette thèse, nous voulons souligner que la « dé-essentialisation » qu'il fait subir au concept d'habitation tel qu'il était pensé par Heidegger est plus que la bienvenue. Bien que son intérêt premier soit la pensée méditative et non la fermeture culturelle, le vocabulaire de Heidegger tel que la « patrie » ou la « terre natale » montre qu'il accorde une valeur importante aux coutumes et aux pratiques qui demeurent implicites, non-thématisées et qui donnent pour cette raison l'impression de relever d'une essence éternelle. Sloterdijk nous fait passer à l'explicite, il est clair sur le fait que toute demeure, qu'elle soit atmosphérique, langagière, idéologique, architecturale, culturelle ou autre, doit être produite. Cette déromanticisation fait en sorte que l'analyse peut plus facilement se tourner vers le web, puisqu'il s'agit d'un lieu nouveau qui ne possède pas de racines ancestrales. La question de la valeur intrinsèque de l'implicite demeure irrésolue – y'a-t-il un apport réel à habiter une sphère tout en étant aveugle par rapport à ses conditions de production? – mais le milieu numérique, de toute façon, n'a pas de passé naïf auquel il peut se référer, il est explicite dès sa création.

Bien entendu, l'analyse des espaces architecturaux concrets comme la ville, l'appartement ou la tour à bureaux demeure centrale et peut-être même plus fondamentale. Nous ignorons pour l'instant si les médias numériques tendront ou non, dans l'avenir, vers la production d'espaces dont les traits rappellent nos engagements et insertions dans le milieu concret. Advenant que

cela s'avère, c'est également l'avenir qui nous dira si ces espaces d'habitation web seront de *plus en plus*, ou de *moins en moins* vécus comme un « saut » dans un « autre monde ». Il n'est donc pas nécessaire, en définitive, de quitter l'approche qui fut la nôtre pour trouver des domaines de questionnement toujours en friche. La tonalité de l'ennui, celle à laquelle Heidegger a consacré le plus d'attention, est en quelque sorte la grande absente de cette thèse. Si Heidegger avait raison en affirmant que l'on peut trouver une clé de compréhension profonde de l'être-au-monde dans le regard de celui qui met tout en suspension et s'ennuie en attendant son train, il faut alors se demander quel sera l'effet de cette possibilité nouvelle qui consiste à passer, par le *login*, de l'ennui à l'intérêt, indépendamment des contextes concrets.

TRAVAUX CITÉS

Monographies

Agamben, Giorgio. *Moyens sans fins : notes sur la politique*. Payot-Rivages. 2002.

---. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris : Payot-Rivages. 2007.

---. *L'Ouvert : De l'homme et de l'animal*. Paris : Payot-Rivages 2006.

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calman-Lévy. 1983.

Borgmann, Albert. *Holding on to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millenium*. Londre : University of Chicago Press. 2000.

Bracken, Cheryl Campanella et Skalski, Paul D. *Immersed in media : telepresence in everyday life*. New York: Routledge. 2010.

Burda, Hubert (Ed.). *The Digital Wunderkammer : 10 chapters on the Iconic Turn*. Munich : Petrarca Verlag. 2011.

Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris : Gallimard. 1992.

Diamond, Jared. *De l'inégalité parmi les sociétés : essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*. Paris : Gallimard. 2000.

Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-world : A Commentary on Heidegger's Being and Time Division 1*. MIT press. 1991.

---. *On the internet (Second Ed.)*. London & New-York: Routledge. 2009.

Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Londre : Faber and Faber. 1996

Feenberg, Andrew. *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New-york & London: Routeledge, 2005.

---. *Between Reason and Experience*. Cambridge: MIT Press. 2010.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Galimard, 1962.

---. *Essais et conférences*. Paris: Galimard, 1958.

---. Questions III et IV. Paris : Gallimard. 1990.

---. *Être et temps*. Paris: Galimard, 1986.

Ihde, Don. *Heidegger's Technologies : postphenomenological perspectives*. New-York : Fordham University Press. 2010.

---. *Technology and the life-world : from the Garden to Earth*. Indianapolis : Indiana University Press. 1990.

Sloterdijk, Peter. *Écumes: Sphérologie plurielle, Sphères III*. Paris: Hachette. 2005

---. *Essai d'intoxication volontaire suivi de l'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette. 2010.

---. *Globes: Macrosphérologie, Sphères II*. Maren Sell. 2010.

---. *La mobilisation infinie : Vers une critique de la cinétique politique*. Paris : Christian Bourgeois. 2000.

---. *Le Palais de cristal : À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Paris : Maren-Sell. 2006.

---. *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'Être*. Paris : Mille et une nuits. 2000.

---. *Bulles: Microsphérologie, Sphères I*. Paris : Pauvert. 2002.

Stiegler, Bernard. *Philosopher par accident*. Paris : Galilée. 2004.

Turkle, Sherry. *Alone Together : why we expect more from technology and less from each other*. New-York : Basic Books. 2011.

Uexküll, Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*. Paris: Payot-Rivages. 2010.

Weinberger, David. *Small pieces loosely joined : a unified theory of the web*. New-York: Basic Books. 2002.

Articles et extraits d'ouvrages collectifs.

Arendt, Hannah. (1946) « What is existenz philosophy ». *Partisan review*, 13 (1) : 34-56.

Barney, Darin « The vanishing Table, Or Community in a World That Is No World ». Dans *Community in the Digital Age: Philosophy and Practice* Barney, David et Feenberg, Andrew, Ed. Roman and Littlefield : 2004. pp.31-47

Borgmann, Albert. « Focal Things and Practices » dans *Philosophy of Technology*, Scharff, Robert C. et Dusek, Val Ed., Oxford: Blackwell. 2010.

- Borgmann, Albert. « Is the Internet the Solution to the problem of Community? ». Dans *Community in the Digital Age: Philosophy and Practice* Barney, David et Feenberg, Andrew, Ed. Roman and Littlefield : 2004. pp.53-65
- Briggle, Adam « Dear Facebook » dans *Facebook and Philosophy: what's on your mind?*. D.E.Wittkower Ed. Chicago : Open Court. 2010. pp.161-72
- Couture, Jean-Pierre. (2010) « Effets de sphères. L'histoire des architectures politiques chez Peter Sloterdijk ». *Revue Canadienne de science politique* 43 (3) : 545-63.
- Cuonzon, Margaret A. « Gossip and the evolution of Facebook » dans *Facebook and Philosophy: what's on your mind?*. D.E.Wittkower Ed. Chicago : Open Court. 2010. pp.173-80
- Dreyfus, Hubert L. « Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics ». Document web. Disponible en version imprimée dans *The Cambridge Companion to Heidegger: Second Edition*, Cambridge University Press. pp.345-352. 2006.
- (1975) « The priority of *the world to my world* : Heidegger's answer to Husserl (and Sartre) ». *Man and world*. 8 (2) : 121-30.
- Dunbar, Robin. (2011) « How many « friends » can you really have ? ». *Spectrum*. Juin. 81-83.
- Fischer Claude. (1988) « Touch someone: the telephone industry discovers sociability. » *Technology and culture* 29: 32-61.
- Grimmelman, James. « The Privacy Virus » dans *Facebook and Philosophy: what's on your mind?*. D.E.Wittkower Ed. Chicago : Open Court. 2010. pp.3-12.
- Heidegger, Martin. (1966) « Only a god can save us : the spiegel interview ». Stransfort.edu. PDF en-ligne.
- Jacques, Daniel. (2007) « Fin et retour de l'humanisme : De la domestication de Heidegger par Sloterdijk ». *Horizons philosophiques*. 17 (2) : 19-40
- Khong, Lynette. (2003). « Actants and Enframing: Heidegger and Latour on technology. » *Studies in History and Philosophy of Science* 34: 693-704.
- Kochan, Jeff. (2010). « Latour's Heidegger. » *Social Studies of Science* 40 (4): 579-598.
- Latour, Bruno. (2008) « A cautious Prometheus : a few steps toward a philosophy of design (with special attention to Peter Sloterdijk) ». Dans *Proceedings of the 2008 annual conference of Design History Society (UK)*. Falmouth. pp.2-10. Disponible en ligne sur bruno-latour.fr.
- . (2010) « Prendre le pli des techniques ». *Réseaux* : 163 : 15-31.

- . « Spheres and networks : two ways to reinterpret globalization. » Communication à la *Harvard University Graduate School of Design*. 17 février 2009. PDF.
- . (1994). « Pragmatogonies: A Mythical Account of How Humans and Nonhumans Swap Properties. » *American Behavioral Scientist* 37 (6): 791-808.
- Latour, Bruno et Strum, Sherly (1987). « Redefining the social link: from baboons to human. » *Social Science Information* 26 (4): 783-802.
- Padrutt, Hanspeter, « Heidegger and ecology » dans *Heidegger and the earth*. G. Stenstad Ed., Toronto, Buffalo & Londres: University of Toronto Press. 2009. pp.17-44.
- Rieder, Bernhard (2010). « De la communauté à l'écume : quels concepts de sociabilité pour le « web social »? ». *Tic&Société* 4 (1) : 34-53.
- Riis, Søren. (2008). « The Symmetry Between Bruno Latour and Martin Heidegger: The Technique of Turning a Police Officer into a Speed Bump. » *Social Studies of Science* 38 (2): 285-301.
- Roberts, Ben. (2007) « Introduction to Bernard Stiegler ». *Parallax*. 13 (4) : 26-28.
- Sloterdijk, Peter. « An image is always just one dimension more Pentecostal than script ». Entrevue avec Hubert Burda dans « The Digital Wunderkammer » (op. cit.).
- Valenzuela, Sebastian, Namsu, Park et Kee, Kerk F. (2009) « Is there Social Capital in a Social Network Site?: Facebook Use and College Students Life Satisfaction, Trust, and Participation ». *Journal of Computer-Mediated Communication*. 14 : 875-901.
- Zuniga, Homero Gil de et Valenzuela, Sebastian. « Who uses Facebook and why? » dans *Facebook and Philosophy : what's on your mind?*. D.E.Wittkower Ed. Chicago : Open Court. 2010. pp.xxxi-xxxvii