

Disposer des dispositifs : le soi soutenable aux temps de l'abondance technologique

Michel Puech

Je vais prendre en bloc la notion de *Gestell/dispositif*, sous ses définitions les plus générales, et surtout telle qu'on la trouve de manière courante dans de nombreux discours dénonçant les méfaits de la technologie. L'idée qu'on peut aussi *disposer des dispositifs* est suggérée par l'hypothèse générale suivante : la notion de *Gestell/dispositif* mérite mieux qu'une lecture de type « théorie du complot (techno-capitaliste) » ; elle recèle chez Heidegger et Foucault un potentiel critique non-conventionnel, qui réside dans la notion même de *disposer*, une notion impliquée dans les dispositifs mais qui en est souvent le point aveugle.

Il s'agit donc de passer de la lamentation technophobe à la résolution ingénue — « ingénu » étant le qualificatif attribué par Giorgio Agamben à celui qui croit que son téléphone mobile est à son service, sans comprendre que c'est lui qui est au service de ce dispositif¹ ; l'ingénu est aussi, dans la philosophie des Lumières, celui dont la simplicité désarme la sophistication factice qui fait consensus.

Pour argumenter cette position ma méthode repose sur trois déplacements :

- recentrer la notion de *dispositif* sur le *disposer* comme verbe actif
- recentrer Heidegger sur l'analytique du Dasein dans le monde contemporain (*early-Heidegger* plutôt que Heidegger comme technophobe de référence)
- recentrer Foucault sur la question du soi (*late-Foucault* plutôt que Foucault sociologue des pouvoirs façon années 1960).

Mon objectif est également d'effectuer deux rapprochements :

- avec les questions dites de « développement durable », qui constituent me semble-t-il le nouveau contexte de réflexion sur les technologies
- avec les philosophies du *soi* nécessaires à l'*Homo Sapiens Technologicus*, cette étrange entité qui se soucie de tout... sauf de lui-même, c'est-à-dire en fait qui *s'oublie* dans les dispositifs, en un sens particulier².

Comme tous les grands textes, les textes de Heidegger sur le *Gestell* gagnent à être relus sans cesse. Je me concentrerai sur le texte qui a le plus marqué les esprits, *Die Frage nach der Technik*, conférence de 1953³. Heidegger y considère la technique comme un « destin », un moment du déploiement de l'Être, et non une disposition prise par les humains pour aménager leur séjour. On passe de Heidegger I⁴ à Heidegger II, on se situe dans une tentative pour resituer l'habitation humaine du monde dans le cadre d'une histoire de l'Être, l'accent portant sur ce déploiement de

¹ AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. Rueff, Paris, Payot, Rivages, 2007, p. 34.

² PUECH Michel, *Homo Sapiens Technologicus. Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*, Paris, Le Pommier, 2008.

³ HEIDEGGER Martin, „Die Frage nach der Technik“, in : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, trad. A. Préau : « La question de la technique », in : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958 (repr. collection Tel).

⁴ On appelle « Heidegger I » la phase où Heidegger recherche une analytique de l'existence humaine (du Dasein plus exactement) et « Heidegger II » la phase où il interprète le déploiement de l'Être. Entre les deux se situe un « tournant », qui est aussi le renoncement au rationalisme philosophique traditionnel. Voir RICHARDSON William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 1963 ; GRONDIN Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, P.U.F, 1987.

l'Être et non sur les structures de l'existence humaine. Ce cadre tout à fait particulier donne son sens spécifique à la sorte de *destin* qu'est pour nous, humains, la technique.

Heidegger caractérise en fait très bien l'ère industrielle, comme le moment de ce destin qui nous a conduit, plus que les autres, à *exploiter* la nature au lieu de la cultiver. Il en donne un exemple que les professeurs de philosophie ne se lassent pas de reprendre : le barrage électrique sur le Rhin, qui non seulement ignore tout de l'histoire mythique et poétique du fleuve germanique, mais surtout exige impérieusement de lui son énergie, le *mettant en demeure* de la fournir, *exploitant* le fleuve au pire sens du terme.

Plusieurs choses me manquent dans cette célèbre référence rhénane, qui est le *dispositif* de référence de ce texte heideggérien, et un exemple apparemment limpide de la violence matérielle et symbolique exercée par les humains sur la nature. Ce barrage a été construit par des humains, des ingénieurs aux ouvriers, il a été conçu et édifié, puis inauguré, sans doute dans l'enthousiasme. Ce sont des humains qui l'ont *disposé* là. Ce barrage a été voulu et décidé, par des humains, selon des procédures partiellement technocratiques et partiellement démocratiques : on a *disposé*, au sens de décider, que de l'électricité devait être produite par cette technologie en cet endroit, pour alimenter un réseau de distribution aboutissant à telles et telles industries, tels et tels logements. Cette énergie est utilisée, par Heidegger lui-même pour s'éclairer, et par nous pour tous usages, y compris ceux par lesquels, confortablement chauffés, nourris, soignés et distraits, nous philosophons en rédigeant des textes informatiques qui ont besoin d'électricité : nous *disposons* de cette électricité, elle est à notre disposition. En même temps, nous sommes aujourd'hui sensibles au manque de respect pour le fleuve, à l'absence de considération pour l'environnement en général, dans ce type d'équipements collectifs lourds, nous sommes même capables de modifier cette exploitation industrielle de la nature, de changer de phase : ce barrage nous *indispose*, il ne satisfait pas complètement toutes nos attentes, il contredit certaines des valeurs auxquelles nous sommes devenus sensibles.

Revenons à Heidegger. Il souligne que l'humain mis au service de cette exploitation de la nature devient lui-même un moment des processus d'exploitation. Heidegger évite soigneusement tout ce qui pourrait ressembler à une critique sociale ou à de l'intérêt pour le monde du travail, mais ces meilleurs lecteurs, dont Herbert Marcuse, n'auront pas ces préventions. L'humain, par ce destin, est sujet à ce qu'il faut appeler une *aliénation*. Mais il peut en prendre conscience, par exemple en lisant de la philosophie critique, et il peut s'en libérer, si toutefois il assume cet éveil de la conscience et n'accepte pas une ontologie du destin qui paralysait l'action — ce qui sera, comme on le devine, mon option⁵. Si Heidegger I et II sont le même philosophe, on peut aussi penser que cette situation d'aliénation n'est pas une cause, c'est un effet de sa perte d'authenticité ontologique.

L'essentiel reste le mode de déploiement de l'Être, en version Heidegger II, ou le mode de compréhension de l'Être par le Dasein, en version Heidegger I, c'est-à-dire les deux faces du *Gestell* comme destin. L'homme est « requis » par le *Gestell* tout autant que le sont les étants. Ce destin définit une « essence de la technique », qui n'est rien de technique... et qui n'est rien d'humain. Heidegger, typiquement, « travaille » le verbe *stellen* dans de multiples directions, mais sans lui donner un sens de verbe actif ayant l'humain pour sujet. Il est évident qu'écarter une interprétation « anthropologique » de la technique est l'un des objectifs du texte. L'inauthenticité du mode de dévoilement de l'Être dans la technique maintient l'humain dans une inauthenticité de son propre être, et c'est le véritable danger. Ainsi s'organise la transition conceptuelle *Geschick / Gestell / Gefahr* (destin, disposition technique, danger). A la fin de la conférence, un « salut » s'esquisse, dans l'art, mais seules les dissertations de khâgne feignent d'y croire.

Relisons maintenant le *dispositif* foucauldien. Le dispositif est un système de micro-pouvoirs coordonnés et diffus qui produit ce qu'on appelait autrefois de *l'aliénation* — il faut ressusciter le terme pour réfléchir sur l'idée faussement récente de dispositif, qui est en fait issue des visions du

⁵ Voir l'article de Michel Haar sur l'authenticité qui reste possible dans la détresse : HAAR Michel, « Le tournant de la détresse, ou : comment l'époque de la technique peut-elle finir ? », in : *Heidegger*, Paris, Cahier de l'Herne, Livre de Poche, 1983, 331-358.

monde des années 1950 et 1960. Peu de textes de Foucault documentent cette notion de dispositif, que les novices imaginent centrale, et ils datent de la période 1975-1977. Dans une analyse des micro-pouvoirs, Foucault observe que nous n'avons plus besoin de préceptes moraux : « le prestige de la voiture, la politique des équipements ou l'incitation à la consommation permettent d'obtenir des normalisations de comportement tout aussi efficaces »⁶. Ce type de dispositif caractérise le régime du pouvoir/savoir dans l'Occident contemporain. Foucault étudie particulièrement son fonctionnement dans la mise en place d'un dispositif de gestion des populations⁷ et la mise en place des dispositifs de politique de la santé⁸ (en Occident au XVIII^e siècle dans les deux cas). Méthodologiquement, le bon objet des analyses du pouvoir n'est pas dans les structures institutionnelles ni même dans les discours idéologiques, mais dans des dispositifs, notamment les « dispositifs de savoir »⁹, presque toujours via un dispositif de pouvoir qui encadre les discours¹⁰. On encadre notamment la sexualité (dans une construction de soi inauthentique). Foucault montre comment en Occident, des dispositifs encadrent la sexualité dans le processus de constitution des subjectivités¹¹, il analyse le « dispositif de sexualité » dans l'économie des plaisirs en Occident¹², « le dispositif de sexualité à l'intérieur duquel nous sommes pris »¹³, dispositif de sexualité qui est « un dispositif d'assujettissement millénaire »¹⁴ — la famille restreinte, notamment, fonctionne comme un dispositif de normalisation (ambiguë) de la sexualité¹⁵.

On peut tirer des textes une caractérisation fort intéressante du dispositif : le dispositif est la fusion des idéologies (savoirs) et des institutions (pouvoirs)¹⁶. Plus importante encore cette idée qui me semble se dégager avec évidence des textes : les dispositifs sont essentiellement des dispositifs de *soumission*. D'où les exemples paradigmatiques de dispositifs : une armée, un atelier, une institution¹⁷, le panoptique¹⁸, l'internement psychiatrique¹⁹, la prison dans le cadre de la mise en place de dispositifs de pouvoir, technologiques, au XVIII^e siècle²⁰.

Ces analyses ouvrent des alternatives, peu fréquentées.

Heidegger affirme que la technique est un destin, dans l'histoire de l'Être, et pas une action humaine. Cette thèse n'est pas une *conclusion* de Heidegger, encore moins une conclusion *argumentée*, car ce n'est pas du tout en ce style que cet auteur philosophe. Cette thèse est un cadre herméneutique préalable. En conséquence, me semble-t-il, on peut ne pas accepter cette exclusion a priori de l'acteur humain et revenir à l'origine de l'analytique existentielle, où la personne humaine, même sous une forme distanciée, appartient encore au paysage de la pensée.

Foucault donne une définition explicite du dispositif, celle qui est toujours citée : « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions

⁶ FOUCAULT Michel, *Dits et écrits I*, 1945-1975, Paris, Gallimard, 1994, (Quarto), 2001, p. 1590.

⁷ FOUCAULT Michel, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 1994, (Quarto), 2001, p. 18.

⁸ Ibid. 1979, II, p. 731.

⁹ Ibid. 1977, II, p. 184.

¹⁰ Ibid. 1977, II, p. 251 *ibid.* 1977, II, p. 253 : « ... n'est que l'effet d'un certain dispositif de pouvoir qui traverse en Occident l'économie des discours et les stratégies du vrai ».

¹¹ Ibid. 1978, II, p. 570.

¹² Ibid. 1977, II, p. 234.

¹³ Ibid. 1977, II, p. 260.

¹⁴ Ibid. 1977, II, p. 321.

¹⁵ Ibid. 1975, I, p. 1695.

¹⁶ Foucault parle ainsi du : le « dispositif de vérité dans une société comme la nôtre » (1977, II, p. 159), des « dispositifs de pouvoir » inventés par la bourgeoisie pour ses profits » (1977, II, p. 203), et surtout du dispositif comme forme d'institutionnalisation dans les institutions scolaires et militaires (1982, II, p.1059-1062) ou dans l'institution de la Sécurité sociale comme dispositif (1983, II, p.1187).

¹⁷ Ibid. 1977, II, p. 201.

¹⁸ Ibid. 1977, II, p. 207.

¹⁹ Ibid. 1977, II, p. 331.

²⁰ Ibid. 1980, II, p. 837.

philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. »²¹. Dans le développement de ses études de cas, le dispositif se révèle être un processus qui répond à une *stratégie*, mais c'est une stratégie sans sujet acteur. Plus important encore : les dispositifs sont essentiellement des stratégies de *soumission*. Ils interviennent dans le *souci de soi* pour altérer son authenticité. Ici aussi une alternative est disponible : on peut revenir à la racine du souci de soi en n'excluant pas a priori ses modes authentiques. Le souci de soi dans la modernité technologique serait même ainsi caractérisé : ne pas *s'oublier* dans les dispositifs.

Pour progresser, il faut avoir une idée plus nette de la modernité, et notamment comprendre les particularités que présente le contexte de l'abondance technologique. J'emprunte la notion d'abondance à J.K. Galbraith, économiste ingénu²². L'économie classique a besoin de la rareté, l'abondance est une anomalie économique qui a des conséquences fondamentales : « Les préoccupations d'un monde écrasé par la pauvreté ne sauraient être les mêmes que celles d'un monde où l'individu ordinaire a accès à toutes les commodités de l'existence – denrées alimentaires, divertissements, transport individuel, installations sanitaires – que même les gens les plus fortunés ne pouvaient s'offrir il y a un siècle. »²³.

De là mon hypothèse : ce qui révolutionne notre paysage mental et notre environnement existentiel, ce n'est pas que le téléphone mobile dispose de nous, mais qu'avec le téléphone mobile nous disposons d'un potentiel inimaginable auparavant. Notre temps se caractérise par l'abondance technologique, qui est une abondance de *potentiels* et pas seulement de puissance — « potentiels » au sens d'alternatives et au sens d'énergies.

Une sorte de misérabilisme doctrinaire empêche de voir la misère, celle des vies réelles, telle que la montre Bourdieu par exemple²⁴, celle du monde du travail telle que la montre C. Dejours par exemple²⁵, et bien d'autres, qui sont des misères *humaines* sur fond d'abondance. Cette misère n'est pas une négation de l'abondance mais l'une de ses caractéristiques contemporaines les plus importantes.

Dans ce cadre, l'abondance technologique est une abondance spécifique, abondance *par* la technologie et abondance *de* technologie, abondance matérielle et immatérielle, sans clivage entre les deux. Reprenons le téléphone mobile. Il ne s'agit pas de la misère des humains qui ne peuvent pas posséder un téléphone mobile mais de celle des humains qui en possèdent un. On peut appeler *aliénation* (au sens de Marcuse) ou *déréliction* cette déperdition des potentiels humains, paradoxalement causée par l'abondance des potentiels proposés. Mais la meilleure approche de cette déréliction est d'en définir le contraire, dans la personne du soi soutenable. Pour faire face à l'abondance technologique il faut réhabiliter la personne *capable* et *responsable*, au sens de Paul Ricoeur²⁶ et d'Amartya Sen²⁷. Nous devons concevoir un soi capable de se soutenir aux temps de l'abondance. Nous disposons des ressources philosophiques pour ce faire, et de plusieurs tentatives, dont j'évoquerai d'abord l'une des plus précoces, qui est aussi l'une des plus pertinentes, la pensée de Henry David Thoreau. Le texte intitulé *La vie sans principe*²⁸ offre une véritable théorie du

²¹ Ibid. 1977, II, p. 299 sq.

²² GALBRAITH John Kenneth, *L'ère de l'opulence (The Affluent Society)*, 1958, 1984), Paris, Calmann-Lévy, 1986. On peut actualiser ses données à partir de NORDHAUS Ted, SHELLENBERGER Michael, *Break Through*, New York, Houghton Mifflin, 2007, 2nd ed.. Mariner, 2009 (les auteurs utilisent et documentent l'hypothèse selon laquelle l'électorat « populaire » américain ne se reconnaît pas dans le parti démocrate parce que celui-ci s'adresse aux électeurs comme s'ils étaient *pauvres* au sens économique traditionnel, alors qu'il ne le sont pas et ont d'autres attentes, post-matérielles).

²³ Galbraith 1958 p. 32.

²⁴ BOURDIEU Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil (Points), 1993.

²⁵ DEJOURS Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

²⁶ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (Points Essais), 1990.

²⁷ SEN Amartya, *Commodities and capabilities*, Amsterdam, Elsevier, 1985.

²⁸ THOREAU Henry David, *Life without principle*, 1863 (*La vie sans principe*, trad. T. Gillyboeuf, Paris, Mille et une nuits, 2004). Ce texte est l'anti-Walden — *Walden*, le livre le plus connu de Thoreau étant une vie « avec principe ». Tous les textes de Thoreau, en anglais, sont accessibles sur le site www.walden.org.

Gestell/dispositif. Thoreau argumente contre l'« affairement » incessant, le *business*, l'affairement marchand. Notre société de confort et de facilité impose à ses membres, écrit-il, un « devoir d'enrichissement » au nom duquel elle façonne des personnalités, des carrières de vie. C'est ce *choix de vie non-choisi* que dénonce Thoreau, son apparente « naturalité » ou inévitabilité. Et il indique une alternative : la *self-reliance*, notion venue de R.W. Emerson, la capacité à s'appuyer sur soi, un soi capable de prendre appui sur soi²⁹. *Walden* (1854) est en l'illustration, symbolique, sous forme de poème philosophique qu'il ne faut pas prendre pour une robinsonnade réaliste. Thoreau veut y démontrer la possibilité d'une autre forme d'insertion dans les dispositifs socio-économiques, une insertion qui n'est pas soumission.

Il s'agit de *disposer de soi – en contexte de dispositif*. E.F. Schumacher demandait, dans cet esprit, qu'on *traite* réellement le problème métaphysique qui est à la racine du Gestell/dispositif, celui de la vénération pour la puissance et la production³⁰. Ivan Illich demandait qu'on *se réapproprie* réellement les capacités dont les dispositifs tendent à nous désapproprier³¹.

Comment interpréter le *Gestell* ? Ce n'est pas un destin, c'est un non-choix de vie. L'authenticité du soi reste possible, comme résistance à ce non-choix. Cette interprétation ne nie pas qu'il y ait des dispositifs d'aliénation, mais elle affirme qu'il est possible d'en prendre *conscience* et de leur *résister* — au niveau de la personne humaine et non de quelque institution de pouvoir présente ou à venir.

Comment interpréter le *dispositif* ? La non-soumission est l'essentiel de la résistance aux dispositifs. Mais aussi : les dispositifs, tout autant qu'ils disposent de nous, nous *indisposent* — au niveau du souci de soi et de la construction authentique de soi.

L'essentiel sera de comprendre autrement le « disposer », pour comprendre autrement les « dispositifs ». Distinguons et mettons en relation :

- Celui qui *dispose*, verbe actif transitif : l'humain, l'individu, le collectif. Il importe de ne pas se situer d'emblée dans un cadre qui exclut l'action humaine responsable. C'est le point que je tenais à souligner.
- Celui qui *dispose de* : ici doivent être décrites les logiques du confort et de la facilité, qui ne sont pas des logiques déterministes mais de bien plus complexes interactions culturelles.
- Ce qui *dispose à* : ici agit une logique de l'incitation, spécifique, qui engage les problématiques de la consistance et de la résistivité, propriétés de la *self-reliance*.
- Ce qui *indispose* : ici se trouve l'invitation à la résistance, qui est un des possibles du dispositif, à commencer par la résistance de la pensée, dont témoignent l'œuvre de Heidegger et de Foucault, et sans oublier la résistance par l'action, accessible à chaque acteur individuel, notamment par la prise de conscience des « dispositifs », qui peut éveiller à la possibilité de *self-reliance* : l'appui sur soi pour disposer de ce qui tend à disposer de nous.

Parmi les ressources qu'offre la philosophie contemporaine de la technologie, je voudrais mentionner pour finir trois philosophes « post-dispositif ».

Albert Borgmann³² est un philosophe d'inspiration heideggérienne. Il dénonce la dégénérescence des objets en simples *devices*, de simples moyens dont nous disposons. Il oppose à cette notion la notion originale d'*objet focal* et celle d'*activité focale*, les objets et activités qui donnent sens et

²⁹ Le texte fondamental d'Emerson, *Self-reliance*, appartient à la première série de ses *Essays*, disponible en plusieurs éditions et accessible sur le site www.transcendentalists.com. Il en existe une traduction, sous le titre contestable *La Confiance en soi, et autres essais*, trad. M. Bégot, Paris, Payot et Rivages,

³⁰ SCHUMACHER Ernst Friedrich, *Small is beautiful. Economics as if people mattered (Small is beautiful. Une société à la mesure de l'homme*, trad. D. et W. Day et M.-C. Florentin, Paris, Seuil, 1978), New York, Harper and Row, 1973.

³¹ La pensée d'Illich est aujourd'hui disponible dans l'édition de ses *Œuvres complètes* en 2 volumes chez Fayard. De nombreux textes sont accessibles sur le site www.davidtinapple.com/illich.

³² BORGMANN Albert, *Technology and the character of contemporary life. A philosophical inquiry*, Chicago U.P., 1984.

valeur à l'existence humaine, des objets (y compris technologiques) et activités réinvestis d'authenticité, par une *résolution* de réappropriation existentielle.

Don Ihde³³ insiste sur le réinvestissement corporel, sensoriel, et avant tout herméneutique des artefacts. Il part d'une philosophie du sujet particulière (phénoménologique au sens de Merleau-Ponty) pour accomplir une tâche d'intérêt général : comprendre l'humain dans l'abondance technologique.

Langdon Winner³⁴ propose prioritairement un réinvestissement micro-politique des technologies : la *technê* est notre *politeia*, affirme-t-il. Contre la macro-politique des « experts », il propose une micro-politique des usages. Il combat les a priori technophobes, qui ne fourniront jamais la base d'une politique adaptée au temps technologique, et qui au contraire entretiennent l'aveuglement aux nouvelles conditions du politique. Au lieu des lamentations, une pragmatique de réappropriation citoyenne est possible.

En aucun cas les « dispositifs » ne disposent de nous sans que nous ayons le potentiel de réagir. Pourtant, antérieurement à tout dispositif, une sorte de dérégulation des potentiels semble affaiblir la personne humaine dans le monde de l'abondance, et c'est un paradoxe parce que cette civilisation est pour la personne humaine la plus *riche en potentiel* des civilisations connues sur cette planète.

Michel Puech
Université Paris-Sorbonne
<http://michel.puech.free.fr>

³³ IHDE Don, *Technics and Praxis*, Dordrecht, Reidel, 1979 ; *Technology and the lifeworld. From Garden to Earth*, Bloomington, In, Indiana University Press, 1990.

³⁴ WINNER Langdon, *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology (La baleine et le réacteur*, Paris, Descartes & Cie, 2002), Chicago U.P., 1986.