

1. Habiter technologiquement le monde

Philosopher, c'est-à-dire se connaître soi-même, sera le commencement de la sagesse recherchée. Pour analyser le mode d'être d'*Homo sapiens technologicus*, une première question se pose : que signifie « habiter le monde technologique contemporain » ? ou plutôt « habiter technologiquement le monde » ?

Homo sapiens technologicus pose une question de philosophie première. La question philosophique sur la technologie porte sur l'humain dans son ensemble, tel qu'il est aujourd'hui, tel qu'il est devenu. Le mode d'être de l'humain, la manière dont il habite son monde, c'est-à-dire dont il le constitue et le comprend, sont l'objet de cette recherche.

Pour faire avancer cette question, il faut recueillir non seulement les éléments des philosophies de la technique, mais aussi ceux des réflexions actuelles sur la modernité, et les mettre en lien avec les questions fondamentales de la philosophie. Nous devons, nous, *Homo sapiens technologicus*, nous réapproprier par la réflexion notre propre potentiel d'être. En cela, la philosophie de la technologie est une chance pour la philosophie contemporaine, une chance de renouveau¹.

En 1978, l'un des pionniers de la philosophie de la technologie contemporaine en précisait les questions consensuelles : « Ceux

qui reconnaissent la légitimité de ce mouvement acceptent les idées suivantes :

- 1) il existe des problèmes urgents, liés à la technologie et à notre culture technologique, qui demandent une clarification philosophique ;
- 2) une grande partie de ce qui a été écrit jusqu'ici sur ces questions est inadéquat – ce qui rend d'autant plus importante l'implication de philosophes sérieux.² »

Derrière l'arrogante confiance en soi du pionnier, il faut voir la tension créée par une insatisfaction : la philosophie ne semble pas avoir pris conscience de cette urgence philosophique.

En France, à la suite de Gilbert Simondon³, en Allemagne, à la suite de l'essai d'Arnold Gehlen (1957) qui tentait une anthropologie philosophique de l'homme technicien, aux États-Unis, dans la tradition pragmatiste, ces recherches d'une culture qui réconcilierait l'homme technicien avec lui-même font exister une philosophie de la technique à l'intérieur du domaine philosophique, mais dans une zone de périphérie et en cohabitation avec des philosophies d'ingénieur⁴. Elle est appelée à devenir aujourd'hui une zone plus centrale, sous forme d'une philosophie de la technologie et peut-être tout simplement d'une philosophie du contemporain.

Il faut bien comprendre où se situe le besoin : la technologie n'a aucun besoin de la philosophie pour vivre, mais il se pourrait que nous ayons besoin d'une philosophie de la technologie pour vivre dans le monde de la technologie.

Le manque de *repères* est évident : nous manquons de définitions, d'études de cas, d'analyse des notions de base. Le manque de *normes* ne l'est pas moins : en l'absence de consensus moral, dans notre société libérale technologique, aucune base

commune de valeurs n'est disponible pour statuer sur la technologie et nous sommes toujours à la recherche de ce que serait une société technologique *démocratique* et pas seulement *libérale*.

Pourtant, de nombreux engagements occupent le devant de la scène, des engagements technophobes souvent médiatiques, des engagements technophiles plus discrets et implicites, mais qui représentent les choix les plus structurants de nos sociétés. Dans les questions d'éthique médicale, par exemple, le manque d'une philosophie de la technologie se fait sentir. On aggrave alors ce manque philosophique en faisant appel aux « experts » et à leurs « comités » : faute de « sages », *Homo sapiens technologicus* a ses « experts »⁵. Nous serions trop chanceux s'il existait des « experts » dans un domaine où nous ne savons à peu près rien. L'absurdité, pourtant, a ses raisons : n'osant pas parler de sagesse ni reconnaître la radicalité de la remise en cause qu'elle nous imposerait, nous considérons l'évaluation de la technologie comme une question... elle-même technologique.

Comme dans toutes les questions réellement philosophiques, c'est la portée, la profondeur, la signification de la question elle-même qui doivent d'abord être comprises.

La *radicalité* de la question sur la technologie en fait une question de philosophie première. Cette question est subversive parce qu'elle remet en cause notre mode d'être et de penser. En fin de chaîne, dans l'évaluation des technologies, nous oscillons d'un extrême à l'autre (l'Internet en sauveur de l'humanité, les OGM en destructeurs de l'humanité... ou le contraire), parce que, en début de chaîne, dans *l'appréhension de la réalité technologique*, nous ne connaissons pas ou ne voulons pas

remettre en question notre mode d'être et de penser. Ou, pire encore, nous ne savons pas l'analyser, nous ne savons pas *voir* le contemporain.

Le contemporain est radicalement nouveau, d'une manière inattendue : il n'est pas nouveau *comme nous nous y attendions*, et c'est pour cela qu'il est radicalement nouveau. Apprenons à voir cet inattendu pour comprendre la vraie nouveauté. Elle se concentre autour de ce point : dans le monde du confort et de la démocratie, les petites choses de la quotidienneté sont devenues une grande question. Ce qui signifie en particulier ceci : nous ne vivons plus dans le monde où ont été pensées nos références philosophiques fondamentales. « Connaissance », « liberté », « valeur », « décision », « projet » ont aujourd'hui changé de signification. La question sur la technologie relève de la réflexion philosophique, parce qu'elle remet en cause nos modèles de pensée, elle est recherche d'une *sagesse* qui ne saurait être une synthèse des faits ni un mode d'emploi conseillé des technologies.

1.1. *L'être de l'humain*

L'authentique et le quotidien

Pour *Homo sapiens*, que signifie « habiter le monde » ? Le livre de Martin Heidegger *Être et Temps (Sein und Zeit*⁶), publié en 1927, constitue encore aujourd'hui la référence la plus solide – et le modèle – des analyses de l'existence humaine considérée d'un point de vue purement philosophique. Je vais lui emprunter certains outils.

Appelons « existence » (« humaine » est sous-entendu), ou « conscience », ou tout simplement « humain » ce « point

de présence » que nous sommes nous-mêmes. Nous sommes présents à nous-mêmes et immédiatement présents aussi à un environnement, un entourage, un milieu, un monde. Chacun de nous est une présence-à-soi et une présence-au-monde.

La relation entre ces deux dimensions existentielles, le soi et le monde, n'est pas une simple superposition, puisque je suis quelque chose qui est intimement lié au monde dans lequel je vis et, de l'autre côté, le monde dans lequel je vis dépend de ce que je suis, de ce que je veux et de ce que je fais – au moins partiellement et, au minimum, dans la périphérie de ma propre existence. On aura compris que ce schéma, abstrait mais simple, définit un programme de travail précis, mais chargé, parfaitement applicable au monde technologique.

Ma conscience – ma pensée – peut s'occuper de sa propre existence. Elle rencontre alors les questions très philosophiques de l'« être » (Que signifie « être » ? En quoi mon existence diffère-t-elle de celle des objets du monde ?) et du temps (Qu'est-ce que le temps ? Que signifie-t-il pour chaque être ? et pour mon être ?). À la croisée de ces interrogations, notre conscience rencontre la question de la mort. Dans ce questionnement sur l'être, le temps et la mort comme « horizon » de l'existence humaine, le livre de Heidegger, *Être et Temps*, voit une forme de pensée « authentique », et c'est la direction que suivra la pensée ultérieure de son auteur.

Mais, avant cela, Heidegger analyse – et, à vrai dire, dénonce – le fait que ce dont nous nous occupons et nous préoccupons *quotidiennement*, ce ne sont plus de grandes questions, mais de petits soucis, ceux du quotidien. Quelques exemples, actualisés : Qu'est-ce qu'on mange ? Où poser ma tasse de café sans avoir à me lever ? Comment dire à Pierre

que je ne vais pas aller jouer au tennis avec lui samedi ? Où ai-je mis mon téléphone mobile ? Dois-je supprimer la garantie « vol » de l'assurance de la voiture ? Et surtout : qu'est-ce qu'il y a à la télé ce soir ?...

Cette préoccupation remplit notre champ de conscience avec une grande densité, à tout instant, du réveil à l'endormissement – et peut-être même pendant le rêve. Elle constitue une dimension propre de notre existence, sa *quotidienneté*.

Que se passerait-il dans un monde où les petites choses du quotidien, les détails matériels, les petits soucis de santé, l'organisation du loisir et les impératifs du confort seraient devenues les grandes questions, celles qui remuent les consciences, font et défont les grands empires (financiers) ? Bonne question, car c'est notre monde. Quelle forme d'authenticité reste encore possible dans le triomphe de la quotidienneté ?

Souci, ustensilité, dérélition

Heidegger identifie l'origine de toutes les formes d'engagement dans le monde : le *souci* (*die Sorge* en allemand), qu'il faut comprendre au sens de « se soucier de » plutôt qu'au sens de « avoir du souci »⁷. Selon un premier mode, *authentique*, ce souci donne naissance à une angoisse existentielle menant à une pensée de l'Être, du temps, de la mort, qui définit assez bien le *souci philosophique*. Selon un second mode, quotidien, ce souci s'exprime sous forme d'une multitude de « soucis » au sens le plus faible du terme, les petits soucis de la quotidienneté. Leur futilité constitue ce qu'Heidegger appelle « dérélition » : nous sommes absorbés par les objets du monde et leurs petits soucis, nous sommes pour cette raison déçus de la dignité

d'une pensée qui s'interroge sur l'Être qui, pourtant, constitue un potentiel caractéristique de l'humain. Nous sommes plongés dans une détresse que nous ne ressentons pas. L'être de l'humain serait caractérisé par une *déréliction* qui, selon Heidegger, n'est pas un phénomène superficiel et passager, mais est un événement philosophique majeur.

L'aspect le plus important de la *déréliction* se trouve, pour Heidegger, dans la place qu'y occupent les *outils*, les *renvois entre outils* et les *systèmes d'outils*. L'analyse existentielle donne ici les bases indispensables à une philosophie de la technologie.

Les objets qui nous entourent nous apparaissent le plus souvent sous forme d'outils, invitant à un usage : l'étant se manifeste à nous comme « ustensilité », dit Heidegger. Cette *ustensilité* est le mode naturel, quotidien de notre rapport au monde, de notre présence-au-monde. Les objets du monde, même lorsque nous ne sommes pas directement en train de les utiliser, restent compris comme des ustensiles potentiels. Nous comprenons l'étant (les objets) comme *étant-disponible*, prêt à l'usage, destiné à l'utilisation, explique Heidegger. La *mise à disposition* de l'étant caractérise incontestablement la modernité : *nous nous servons*. Nous nous servons de tout sans avoir besoin pour cela de réflexion, de méditation, d'enquête, que ce soit sur la légitimité ou sur la finalité de cette disponibilité permanente de l'étant.

La chaise est perçue comme un ustensile, un outil pour s'asseoir, la voiture comme un outil pour se déplacer, le vêtement comme un outil pour ne pas avoir froid. Cette ustensilité n'atteint pas seulement les objets techniques, elle est le mode de relation souvent prédominant avec les étants qui nous paraissent « naturels » : le pain est un outil pour se nourrir, l'eau un outil pour se désaltérer, *via* les outils que sont

la bouteille, le verre ou la source ; l'air ou, mieux, l'oxygène sont des ustensiles destinés à être respirés *via* l'atmosphère ou une bouteille de plongée. L'humain peut être pris lui-même dans cette relation d'instrumentalité : le chauffeur de taxi est, comme son taxi, un outil, un instrument que j'utilise pour aller à destination et dans *la même* relation utilitaire (je trouve le taxi confortable, agréable, mais le chauffeur bavard ou désagréable, inconfortable, ce qui signifie que la « partie mécanique » de l'ustensile de transport me satisfait plus que sa « partie humaine » – ou le contraire) ; un employé, un collègue ou un ami peut n'être qu'un outil utilisé pour accomplir une tâche qu'un outil non humain aurait pu accomplir, dans une même relation utilitaire. Les employés de guichet qui, autrefois, comptaient les billets de banque ont été remplacés par l'outil non humain du guichet automatique de banque. Un partenaire sexuel pourrait n'être qu'un instrument de plaisir, peut-être dans l'attente de le remplacer, lui aussi, par un outil artificiel plus performant. Absorbé par les préoccupations des systèmes d'outils, l'humain tend à comprendre l'humain, les autres humains, sur le mode de *l'étant-disponible* qui l'entoure.

La perte d'authenticité prend maintenant un sens mieux défini. Pourtant, on ne peut en rester là, cette première impression de déshumanisation n'est pas acceptable en l'état. On notera d'abord que, si nous sommes choqués de voir le pain ou l'eau ramenés au statut d'outil, d'ustensile, d'instrument, c'est peut-être d'abord parce que nous méprisons ce statut, parce que nous réfléchissons dans un cadre de jugements de valeur, de préjugés peut-être, qui dévalorise la relation utilitaire ou instrumentale. Le violon du virtuose est aussi un outil, qui ne dévalorise en rien la musique.

Pratiquons l'exercice moralement salubre de la *symétrisation* : si moi qui réfléchis *je ne suis pas* le client de la banque qui, quant à lui, préfère s'adresser à un(e) employé(e) de banque souriant(e) plutôt qu'à un système écran/clavier, si au contraire *je suis* l'employé(e) de banque en personne, mon travail présente-t-il réellement une valeur humaine (vérifier un numéro de compte, débiter ce compte, compter des billets) ? Il pourrait y avoir une myopie bien égoïste dans la préférence que le *client* accorde à un service accompli par un humain comparé au même service accompli par une machine, une myopie qui l'empêche de voir que cet humain *fait le travail d'une machine*, le travail qu'une machine pourrait faire. L'évaluation se renverse : c'est le travail du guichetier qui est déshumanisé, ce n'est pas son remplacement par une machine qui le déshumanise.

Après avoir écarté le risque de prendre des jugements de valeur – ou, plus exactement, des jugements de mépris – pour des analyses, reprenons l'examen de l'ustensilité. Les outils que nous utilisons quotidiennement ne sont ni isolés ni indépendants, poursuit Heidegger, ils renvoient l'un à l'autre, ils tissent un réseau très serré de *renvois*, ils fonctionnent en *système* : la table me renvoie à la chaise qui permet de s'asseoir à table, elle renvoie aussi aux ustensiles qui vont permettre le repas comme autant de sous-systèmes, tels la fourchette, le couteau, l'assiette, le verre qui, lui, renvoie à la bouteille ou à la carafe, qui renvoie au robinet ou à la cave à vin, et ainsi de suite. L'automobile ne peut fonctionner sans la route, qui n'aurait jamais été construite si l'automobile n'était pas là, et ce sous-système renvoie au réseau des stations-service, dont les carburants renvoient à des relations économiques et politiques avec de lointains pays...

À chaque minute, notre existence parcourt ces réseaux de renvois d'outils dont on suit facilement les longues chaînes : je prends un papier et un crayon pour noter une référence de livre repérée dans un magazine, tout en anticipant une visite à la librairie le lendemain, donc il faudra regonfler le vélo en empruntant à Paul sa pompe à vélo... À chacune des étapes de renvoi intervient un outil, un ustensile, un matériel, une technique, même si c'est d'une technique « ancienne » ou « naturelle » qu'il s'agit. Lorsque ces préoccupations d'ustensilité en chaîne constituent l'essentiel, en temps et en valeur, d'une existence humaine, lorsqu'une existence humaine se focalise sur la nouvelle voiture ou le dernier gadget à acquérir, alors la dérégulation peut être comprise comme une forme de déshumanisation insidieuse et peut-être universelle.

Cette interprétation est liée à la distinction, classique en philosophie, entre deux formes d'activité humaine consciente et intelligente : les actions orientées vers un but (*Zweckrationalität* en allemand) et les actions orientées par une valeur (*Wertrationalität*). Lorsque le maçon scelle une brique sur une autre, son action est *orientée vers un but* : monter un mur qui fera partie d'une maison ; son action est même orientée selon un système de buts, dans lequel intervient son salaire et la manière dont il pense l'utiliser. Lorsqu'il écarte d'un coup de truelle une araignée sur la brique, la renvoyant dans l'herbe au lieu de la tuer en la coulant dans le mortier, son action est *orientée par une valeur*, une sorte de respect diffus de la vie, une valeur qu'il n'est pas besoin de théoriser et qui n'est peut-être qu'à peine consciente, mais qui lui a fait choisir cette action plutôt qu'une autre, indépendamment de toute considération (consciente) de but, d'efficacité, d'intérêt.

Le problème se pose alors dans les termes suivants : la dérélition quotidienne, dans laquelle nous faisons fonctionner des systèmes d'ustensiles renvoyant l'un vers l'autre, nous engage dans des cycles d'actions *orientées vers des buts*, ces derniers étant des étapes dans le fonctionnement des systèmes d'outils, et rien d'autre. Lorsqu'il s'agit de décider d'une action ou de l'accomplir en se référant à une *valeur* et non à un renvoi d'ustensilité, l'existence plongée dans la dérélition quotidienne se trouve désemparée.

En des pages devenues classiques, Heidegger montre que la quotidienneté et l'absorption par les systèmes d'ustensiles s'accompagnent d'une « moyennisation » de l'existence : chacun tend à faire ce que l'« on » doit faire, à répéter ce que l'« on » dit ; c'est un « on » impersonnel qui existe et non pas chacun des humains, chacune des consciences⁸. Le propre d'une existence humaine réside pourtant dans ses décisions, ses prises de responsabilités, la manière dont un humain se construit lui-même et contribue éventuellement à construire un monde commun, en fonction de projets et de valeurs : résolution et engagements. Heidegger exprime cette caractéristique en termes abstraits mais frappants : l'humain (le *Dasein*) est un être dans l'être duquel « il y va de son être⁹ ». L'humain n'est pas un objet qui possède la propriété d'être et n'y est pour rien, il est ce que l'on appelle en philosophie un « sujet », au sens le plus fort : c'est lui qui se fait être (humain). Rien de plus grave, alors, que cette perte de la capacité à se faire être soi-même comme humain.

L'analyse de la dérélition quotidienne conduit ainsi à deux des notions essentielles pour l'*Homo sapiens technologicus* : la *décision* et la *résolution*. Se faire soi-même humain exige

l'exercice de la décision, et c'est elle qui est affaiblie, amoindrie, moyennisée et surtout inauthentique dans la dérélition, qui est un état d'*irrésolution*. La sagesse recherchée exige donc l'acquisition de cette vertu bien précise de la résolution, c'est-à-dire de la capacité à prendre des décisions accompagnée de la volonté de s'en donner les moyens. C'est d'une telle sagesse, permettant de nouveaux engagements, que nous avons besoin.

L'ustensilité nous déshumanise en ce sens précis : nous avons du mal à faire autre chose que ce que nous faisons presque tout le temps, c'est-à-dire nous laisser porter par le fonctionnement de systèmes d'outils renvoyant les uns aux autres. Un curieux malaise peut jaillir à tout moment, dès l'instant où je me demande *pourquoi* non pas en termes de but, mais en termes de valeur ou de signification (ce qui exige un véritable effort), et en termes de décision : se demander pourquoi regarder la télé (système des outils de distraction), se demander pourquoi on fait la queue dans cet embouteillage (systèmes des outils de transport) et ainsi de suite. Quand ai-je décidé ? Qu'est-ce qui m'amène là ?

Prenons acte d'un constat philosophique qui n'est pas révolutionnaire en lui-même, mais qui permet de comprendre l'*Homo sapiens technologicus* : il est plus facile de faire que de penser, plus facile d'accomplir une action que de comprendre son sens ou de la référer à une décision, il est plus facile de construire et de faire fonctionner des systèmes d'objets que d'en assumer existentiellement la responsabilité. La dérélition est aussi un retard chronique de la pensée sur le faire et sur le savoir-faire.

1.2. *Les technologies dans le monde humain*

La philosophie de la technologie peut aujourd'hui s'appuyer sur plusieurs traditions d'approches contemporaines, analytiques et constructives. Des auteurs de toutes provenances¹⁰, intellectuelles et géographiques, ont apporté leurs sensibilités, leurs arrière-plans culturels et leurs méthodes de problématisation. Sur cette base, continuons à mettre en place une grille d'analyse de l'*Homo sapiens technologicus*.

Science, technique, technologie

Il faut partir de l'idée que la caractéristique de notre temps n'est pas la science, mais la technologie. La science était la caractéristique de la civilisation *moderne*, qui mettait les efforts de représentation mathématisée du monde au service d'une valeur bien identifiée, le *progrès*, entendu d'abord comme progrès *de la connaissance*. La technologie, elle, caractérise aujourd'hui une civilisation postmoderne ou postindustrielle, dont les efforts et les valeurs sont dispersés, peut-être divergents, même s'il s'en dégage une logique – celle du *confort* – dont il n'est même pas sûr que nous voulions faire une valeur. Commençons par mettre au point la relation entre la science et la technique/technologie, ainsi que l'éventuelle différence de signification entre les termes « technique » et « technologie ».

Au commencement était une *philosophie de la technique* qui ne portait pas encore ce nom. Au XIX^e siècle, dans sa matérialité brutale, la révolution industrielle a imposé une réflexion sur la machine et le machinisme, sur l'industrie et l'industrialisme. Cette réflexion s'est développée sur le terrain de l'économie et de la politique beaucoup plus que sous la forme d'une philosophie

descriptive, analytique ou éthique. Cette réflexion a été prise très tôt dans l'action collective, sous diverses formes (critiques, utopistes, positivistes ou socialistes) et divers mouvements de pensée d'où le marxisme a émergé, avant qu'il ne submerge lui-même toutes les philosophies concurrentes de la machine et de l'industrie.

Le plus important s'est passé ailleurs, me semble-t-il. Prenons par exemple Ernst Kapp¹¹, philosophe allemand du XIX^e siècle, hégélien de gauche comme Marx, mais émigré au Texas où il a mené une vie de pionnier, ce qui est beaucoup plus singulier parmi les hégéliens. Rentré en Allemagne après la guerre de Sécession, il publie en 1877 une philosophie de la technique qui repose sur une analogie avec la physiologie, une théorie d'une sorte de projection des organes humains vers le monde extérieur : le chemin de fer est une forme de circulation sanguine, le télégraphe une forme de système nerveux. La ligne directrice de son analyse est la thèse de Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose. » L'ensemble de l'activité humaine, interne (culture) comme externe (technologie), doit donc être interprété par une anthropologie, une compréhension de l'homme par lui-même non pas *a priori*, comme dans les philosophies idéalistes, mais à partir des réalisations effectives de l'humain.

La différence de problématique avec les philosophies de l'industrialisme du XIX^e siècle est parfaitement nette : la question de Kapp porte sur l'essence de la technologie et de ses *objets* du côté de leurs *conséquences* (analyse aval) et dans une perspective d'anthropologie philosophique. Elle ne porte pas sur le *travail* et la *production* (analyse amont) dans une perspective d'économie politique. En France, Alfred Espinas, bien oublié aujourd'hui, publiait en 1897 une ambitieuse étude¹²

sur les origines culturelles, c'est-à-dire religieuses, artistiques, philosophiques, sociales, politiques de la technique chez les Grecs, dans une perspective d'anthropologie culturelle que nous redécouvrons aujourd'hui, après une étrange éclipse. Il existe en philosophie de la technique une base philosophique alternative aux options marxistes.

Philosophiquement, la constitution d'une philosophie de la technologie n'est possible que lorsque se précise non pas une idée de la technique « autonome », mais l'idée d'une *différence constitutive* entre science et technique, et lorsque se forme, chez les auteurs les plus pénétrants, cette thèse que l'on peut considérer comme fondatrice : *la technique n'est pas de la science appliquée*¹³. Même si les dictionnaires définissent encore la technique comme de la « science appliquée », ni plus ni moins, c'est à cette idée qu'il faut renoncer en premier lieu.

La science est un *discours*. La réflexion sur la science cherche à comprendre les modalités de constitution de ce discours, parmi lesquelles la mathématisation, la modélisation, l'expérimentation, la démonstration et bien d'autres, et cela par rapport à une fin qui peut être appelée « vérité », « vérité scientifique », « validité scientifique » ou autrement encore.

La technique est une *action* dans le monde réel, pas un discours. On aurait tort de penser que toute action technique suppose un discours qui serait une connaissance technique préalable. Cette affirmation relève de la « mythologie cognitiviste » qui a envahi la philosophie occidentale : tout serait connaissance et toute connaissance serait discours, *logos* disaient les fondateurs grecs. Quelques exemples *a contrario* : le geste sportif, un revers lifté au tennis, par exemple, ne suppose pas un discours de connaissance technique (physiologie,

physique des solides élastiques, balistique...) ; le soufflé au fromage ne suppose pas un discours de connaissance technique (chimie extrêmement complexe) ; savoir allumer et entretenir un feu ne suppose pas un discours de connaissance technique (chimie de l'oxydoréduction, physique des hautes températures et des turbulences...).

D'un autre point de vue, complémentaire, technique et technologie ont le mode d'être des *objets*, qui sont supports d'*actions* (actions d'usage, au moins aussi déterminantes que les actions de production). Les philosophies de la technique et de la technologie cherchent donc à comprendre autre chose que la science, elles relèvent des *philosophies de l'action* plus que des *philosophies de la connaissance*. Leurs questions portent sur les relations entre moyens et fins, l'usage des objets, ses risques, ses bienfaits et ses effets pervers, et cela par rapport à une fin recherchée qui est l'efficacité, sous une forme plus ou moins directe : l'accomplissement de projets et non pas la vérité.

La science contemporaine peut être qualifiée de « techno-science », terme introduit en particulier par Gilbert Hottois pour qualifier la fusion opérationnelle de la science et de la technologie. Mais l'importance extrême prise par la technique, en amont et en aval, dans la constitution du discours scientifique, ne change rien au problème de la *différence de nature et de statut* entre science et technique. L'analyse de cette différence est indispensable pour comprendre la configuration culturelle contemporaine.

Pour résumer, la différence entre *science* et *technique* est la même qu'entre *discours* et *action* – ce qui signifie qu'il serait philosophiquement catastrophique de l'ignorer, mais aussi qu'il faut se garder de statuer péremptoirement sur les relations de dépendance ou de valeur existant entre les deux¹⁴.

Question suivante : entre *technique* et *technologie*, existe-t-il une différence philosophiquement pertinente ? L'essentiel de la philosophie de la technologie s'écrivant maintenant en anglais, l'usage du mot « technologie » (*technology*) tend à se répandre. L'anglais n'utilise presque pas le terme « technique », qui existe pourtant, avec un sens assez étroit, mais intéressant : « technique » d'un artiste (peintre, pianiste...), ou savoir-faire directement corporel en général (danseur, gymnaste...). D'où l'hypothèse, simple mais puissante : « technique » désignerait des *actions directement corporelles*¹⁵, de l'ordre du geste, et « technologie » désignerait directement ou non des *objets* et donc, par extension, tout ce qui est lié à leur usage, leur production, leur présence dans le monde. C'est le geste qui est *technique*, c'est l'objet qui est *technologique*. J'appellerai « artefact¹⁶ » cet *objet technologique* devenu central et définitionnel de la technologie. La sagesse technologique a donc besoin non seulement d'une philosophie de l'action, mais aussi spécifiquement d'une *philosophie de l'objet* – non pas en sa dignité philosophique traditionnelle, mais dans sa diversité quotidienne : une philosophie des objets quotidiens et de leurs usages, une philosophie de la présence des objets technologiques dans le monde humain.

Les philosophes ont essayé à plusieurs reprises de faire exister le mot « technologie » au sens de « science de la technique », comme la biologie est la science du vivant (*bios*), mais sans succès¹⁷. Car, depuis longtemps, en français, « technologie » désigne autre chose que « technique » : on ne parlera pas de la *technologie* d'un pianiste ou d'un peintre, ni des *technologies* sexuelles... Les *techniques* sont directement corporelles, elles ne se ramènent pas à la catégorie *technologie*.

Mais le sens le plus général de « technique » s'exprime souvent aujourd'hui plutôt à l'aide du terme « technologie ».

On aurait envie de caractériser la *technologie contemporaine* (qui n'est pas le tout de la technologie) par sa plus grande « scientificité » par rapport aux techniques ou technologies du passé, mais c'est à mon sens une fausse bonne idée, parce que cette catégorie de « scientificité » est loin d'être claire. Il semble plus intéressant de reconnaître dans les technologies contemporaines une intervention essentielle de l'électronique et de l'informatique, pas nécessairement dans l'artefact lui-même, mais dans sa fabrication : une lentille de contact ou un voilier en fibres de carbone ne contiennent pas en eux-mêmes d'électronique ni d'informatique, mais ils ne peuvent être conçus ni fabriqués sans ces ressources. La catégorie fort importante des artefacts biologiques, les artefacts des biotechnologies, relève elle aussi de la technologie, parce que la génétique est aujourd'hui indissociable d'instruments électroniques et informatiques, d'instruments de haute technologie.

On a raison d'observer que courir est une *technique* alors qu'enregistrer sa foulée en vidéo puis l'analyser avec un ordinateur pour améliorer le geste et son efficacité relève de la *technologie* (Don Ihde, 1993). La plupart des techniques sportives sont aujourd'hui technologiquement assistées, que ce soit par l'enregistrement vidéo, la technologie des matériaux, etc. ; la course à pied ne se pratique plus aujourd'hui sans chaussures de haute « technicité », conçues et fabriquées – et promotionnées – à grand renfort de technologie.

Technique et technologie ne s'opposent donc en rien, elles se fondent l'une en l'autre, exactement comme le geste et les artefacts humains. À la barre d'un voilier de haute technologie,

malgré tous les systèmes embarqués d'analyse et d'aide à la décision, le barreur reste détenteur d'une *technique*, c'est-à-dire d'un savoir-faire corporel directement lié à un objet matériel solide et simple. Entre le corps humain et l'artefact le plus complexe existent des liens fonctionnels, à des degrés très différents de sophistication technique. C'est l'unité de cet ensemble qu'il faut comprendre, peu importe où l'on décide de faire passer la ligne de démarcation entre technique et technologie. D'autant plus que la ligne de démarcation entre corps et technique n'est elle-même pas nette : le bras du barreur peut être porteur d'une broche, d'une prothèse en plastique sur une articulation, il peut « voir » l'avant du bateau ou les voiles à travers des écrans vidéo, « sentir » la gîte en gardant les yeux sur un horizon artificiel électronique... Nous avons à comprendre des *ensembles intégrés* corps/technique/technologie.

Pour finir, la continuité et la différence entre technique et technologie apparaissent d'autant mieux que l'on s'intéresse aux « basses » technologies et pas seulement à la « haute » technologie, la fameuse « *high-tech* »¹⁸. Commençons à réfléchir sur *l'écriture*. Elle est une technique qui n'a rien de naturel. Elle consiste essentiellement en un geste corporel. Elle existe depuis fort longtemps, avec l'importance que l'on sait, sous une forme *low-tech* : stylets traçant des signes sur le sable, puis sur des tablettes d'argile ensuite durcies, puis sur des substrats végétaux et animaux (papyrus, parchemin, papier). Le crayon à papier et le papier sont des objets de basse technologie qui sont en totale continuité avec la technique primitive de l'écriture. L'imprimerie est une technologie dont l'impact révolutionne la communication humaine, créant la fameuse

« galaxie Gutenberg ». Mais, même à l'échelle individuelle, l'écriture existe aujourd'hui sous des formes *high-tech*, la plus importante étant le clavier de micro-ordinateur ou même, parfois, le microphone couplé à un système de reconnaissance vocale. L'écriture était une *technique* du langage, le « traitement de texte » (*word processor* en anglais) est une *technologie* du langage – il corrige l'orthographe, suggère des synonymes, etc., et finit par imprimer, ayant réduit spectaculairement la taille et le coût de la « galaxie Gutenberg ». L'ordinateur, un *artefact*, a remplacé un *geste*, technique, par un *process*, technologique. Une basse technologie, l'écriture, mobilise une haute technologie, l'informatique.

Partout, entre technique et technologie, ou entre haute et basse technologie, apparaîtra un système de différences que l'on peut indéfiniment « feuilleter » en niveaux de technologie différents – mais ce n'est pas l'essentiel. Les centrales nucléaires, monstres de haute technologie, sont très sensibles aux problèmes de basse technologie : vannes, canalisations, plomberie... Les lentilles de contact, merveilles de haute technologie, ont besoin des larmes humaines pour fonctionner.

La technologie et le propre de l'homme

La technique est aux côtés de l'homme *depuis l'origine*, elle a été au cœur de son humanisation, alors que la « science » n'est à nos côtés que depuis fort peu de temps. Si nous avions attendu Newton pour pratiquer les techniques de déplacement des masses, nous ne serions jamais arrivés à Newton. Pendant des centaines de milliers d'années, nous avons allumé des feux et utilisé leur pouvoir sans avoir la moindre idée de la physique et de la chimie des combustions. Le feu n'est incontestablement

pas une donnée naturelle de notre existence, c'est un artefact technologique, produit et entretenu par une technique spécifiquement humaine, et plus encore : une technique sans laquelle l'humain n'aurait jamais été humain.

Dès la préhistoire, l'être humain inclut certains êtres, naturels ou artificiels, dans sa sphère d'existence. Dans les tombes humaines les plus anciennes, on retrouve des animaux et certains humains (femmes, esclaves...) auxquels la vie du défunt était attachée à tel point qu'ils devaient l'accompagner dans la mort ; mais on y retrouve aussi des artefacts de tout type (armes, bijoux, ustensiles de cuisine...), qui semblent aussi intimement liés à la vie du défunt (Don Ihde, 1990).

Cet attachement à des objets et pas seulement à des êtres vivants est typiquement humain, depuis l'origine de l'humanité. Quelque part au fond de nous, nous savons depuis toujours – ou tout au moins avons-nous su pendant très longtemps – que nous devons notre vie et notre humanité à des artefacts. Mais nous ne le savons plus vraiment : un virtuose qui demanderait à être enterré avec son violon se situerait dans la continuité de ce comportement ancestral, et cela serait sans doute acceptable moyennant la sacralisation de l'art. Mais le citoyen ordinaire qui demanderait à être enterré avec son téléphone mobile ou avec sa moto allongée auprès de lui, comme notre ancêtre l'était autrefois avec son meilleur arc de chasse ou avec son cheval, soulèverait probablement une vague d'indignation, sur le thème de l'effondrement des valeurs...

On attribue à Benjamin Franklin la définition de l'homme comme *tool-making animal*, « animal qui fabrique des outils ». Nous savons aujourd'hui que ce n'est pas tout à fait exact, qu'il existe des outils dans certaines techniques animales et qu'il

existe des techniques dans plusieurs « cultures animales¹⁹ ». Mais nulle part ailleurs que chez l'homme ne se retrouve cette élaboration de techniques pour *toutes* les dimensions de l'existence et non pour une seule, spécialisée. Le propre de l'homme se trouve bien là : inventer des techniques pour le feu et les armes, inventer des outils permettant de fabriquer d'autres outils et constituer ainsi des *lignées* et des *systèmes* d'artefacts, inventer des techniques culinaires et de construction d'habitat, des ustensiles ménagers, des parures... Aussi loin que remonte *Homo sapiens*, cette explosion, d'abord lente, de pratiques techniques diversifiées transmises de génération en génération, ce déploiement d'un environnement technologique constitue une *culture technique* indissociable de sa *nature d'humain*.

Et l'on comprend beaucoup mieux cette spécificité technique de l'humain en la rapprochant de son autre spécificité : le langage. Car l'homme est aussi défini comme l'être vivant qui possède le *logos*, c'est-à-dire, indissociablement, le « langage » et la « raison ». Un préhistorien philosophe, André Leroi-Gourhan, suit l'histoire de l'homme selon les deux dimensions dans *Le Geste et la parole*, tome 1, *Technique et langage*²⁰. L'homme, explique-t-il, se caractérise par le *langage*, représentatif, symbolique, que lui permet son cerveau, et il se caractérise aussi par *l'interface cerveau/main*, qui lui confère une habileté manuelle exceptionnelle doublée d'une réflexion représentative sur ce qu'il fait. Ni le cerveau humain, ni la main humaine, ni la technique, ni le langage ne seraient ce qu'ils sont s'ils n'avaient pas *coévolués* pendant si longtemps. Cette *coévolution* doit servir de modèle à la coexistence d'une culture humaine (langagière, symbolique) et d'une culture technologique (matérielle) qui constituent en réalité une seule et même culture pour un seul et

même *Homo sapiens*. Ces deux caractéristiques anthropologiques – la technique et le langage – fondent la différence d'essence soulignée plus haut entre les deux dimensions, liées entre elles, de la *science* (discours représentatif, *langage*) et de la technologie (activité matérielle guidée par l'intelligence, *technique*).

Le langage, qui vient soutenir la dimension technique de l'existence humaine (mais les choses se lisent tout aussi bien en sens inverse), permet la formation du collectif et bientôt du social. Car si *Homo sapiens* ne peut être qu'un *Homo faber*, fabricant d'outils et utilisateur de techniques, il se trouve aussi que ces fabrications et ces utilisations exigent presque toujours une *action concertée*, que seuls des liens sociaux de plus en plus évolués rendent possible, y compris la concertation entre générations par la transmission et les apprentissages, ce qui exige une *culture* à l'intérieur de ces collectifs humains. Une culture du collectif se développe avec la culture technique ; et, à leur tour, l'action concertée et la transmission culturelle renforcent les liens humains. Il se révèle donc très vite que la principale fabrication de l'humain est l'humain lui-même, en tant qu'être social et culturel prenant appui sur ses facultés de communication pour acquérir de nouveaux potentiels. Aurions-nous rompu cette ancienne alliance du *logos* et de la *technê* ? Ce qui nous permettait depuis l'origine de nous faire humains se serait-il purement et simplement transformé en processus de déshumanisation ? Cela semble difficile à croire. Regardons de plus près.

La relation entre technique et langage est l'une des problématiques les plus constantes de la réflexion sur la technique, sous la forme de l'opposition entre le *monde des représentations et des significations* (le langage) et le *monde des*

objets et des pratiques matérielles (la technique). André Leroi-Gourhan en montre l'origine : « En effet, depuis le Paléolithique supérieur, mais surtout depuis l'agriculture, le monde des symboles (religieux, esthétiques ou sociaux) a toujours hiérarchiquement prévalu sur le monde des techniques, et la pyramide sociale s'est édifiée de manière ambiguë en donnant la prééminence aux fonctions symboliques sur la technologie, pourtant moteur de tout progrès.²¹ » Pourquoi ce privilège du langage sur la technique lorsqu'il s'agit du propre de l'homme ?

L'image que nous avons de nous-mêmes est dangereusement déséquilibrée, me semble-t-il, par un double privilège hérité des hiérarchies que nous venons de mentionner :

- le privilège de la connaissance (représentative) sur l'action, qui est le *préjugé représentationaliste* ou *cognitiviste* (l'essentiel est de connaître, et cela se fait par une « représentation mentale » du réel)²² ;
- le privilège de l'action comportementale, l'*agir* (faute de meilleure traduction de l'anglais *doing*), sur l'action productrice, le *faire* (*making* en anglais), préjugé de *dévalorisation* du « faire » technique.

Même à l'intérieur des philosophies de l'action, ce sont les formes « nobles », les éthiques de l'action, qui ont eu les honneurs de la philosophie, et non ses formes techniques, la fabrication des objets et leur usage²³.

Pour s'opposer à la dévalorisation du « faire » technique, on pourrait repartir du travail très original d'Andrew Harrison (1978) sur la relation entre le *faire* et le *penser*. Harrison centre son analyse sur la création artistique, où le *faire* est un *penser* en un sens particulier. Mais auparavant il attaque de front les deux

préjugés que je viens de formuler. Nous définissons l'humain, observe-t-il, par le langage, par les formes d'intelligence où le langage est impliqué, et cela de façon très systématique et très exclusive. Nous avons donc une première difficulté pour comprendre, en termes d'*intelligence* et de *pensée*, l'action morale, qui est tout de même, à un moment ou à un autre, une action réelle dans le monde, une action matérielle et non pas seulement une représentation verbale. Mais la philosophie morale s'en tire en se concentrant sur ce que « pense » (dans le langage, suppose-t-on) le sujet moral, pas sur ce qu'il fait. Pourtant, lorsqu'il s'agit de comprendre l'*intelligence en action* dans la fabrication d'un objet, par exemple le château de sable sur lequel réfléchit Harrison, ou l'arc, la ligne de pêche, la cabane..., lorsqu'il s'agit de comprendre le faire technique comme *pensée engagée en temps réel dans l'action matérielle*, nous manquons de moyens philosophiques. Impossible de se réfugier dans un modèle représentationaliste de secours, selon lequel nous formerions d'abord l'*idée* ou la connaissance (dans le langage ?) de ce que nous voulons faire, toute l'intelligence étant dans ce *penser*, pour ensuite le réaliser, sans aucune intelligence particulière, dans ce *faire*. Il faut n'avoir jamais construit de cabane, n'avoir jamais bricolé ni cuisiné pour raisonner ainsi. C'est *en temps réel* que nous pensons nos actions, dans le faire (*making*) comme dans l'agir (*doing*). C'est là le propre de l'homme, dont le préjugé cognitiviste et la dévalorisation du faire technique nous écartent. La philosophie de la technologie nous y ramène. N'est-ce pas une leçon élémentaire de sagesse que de reconnaître que, depuis les origines de l'homme jusqu'à *Homo sapiens technologicus*, court un même savoir-faire, spécifiquement humain : le *contact intelligent avec les objets*.

Le monde des objets techniques

Une philosophie du « mode d'existence des objets techniques », celle de Gilbert Simondon²⁴, a donné une assise solide à la philosophie de la technique. Simondon s'efforce d'analyser la *genèse* de l'objet technique, qui s'explique par une *évolution*, certes différente de l'évolution naturelle, mais avec la même fonction de création et de perfectionnement des formes. L'objet technique y acquiert sa principale qualité, celle d'être « concret » au sens le plus fort, c'est-à-dire d'exister et de fonctionner, ce qui constitue son insertion dans le monde : « [...] l'objet technique concret, c'est-à-dire évolué, se rapproche du mode d'existence des objets naturels, il tend vers la cohérence interne, vers la fermeture du système des causes et des effets qui s'exercent circulairement à l'intérieur de son enceinte, et de plus il incorpore une partie du monde naturel qui intervient comme condition de fonctionnement, et fait ainsi partie du système des causes et des effets²⁵ ». Cette caractérisation s'applique particulièrement bien aux artefacts technologiques contemporains.

Simondon poursuit son analyse en définissant l'*individuation* de l'objet technique, son unité fonctionnelle à partir de laquelle trois niveaux peuvent être distingués²⁶ :

- 1) Les *éléments techniques*, qui entrent dans la composition des individus techniques (par exemple : le tube cathodique d'un téléviseur) et sont comparables aux organes d'un être vivant.
- 2) L'*individu technique* lui-même (par exemple : le téléviseur), qui correspond à la notion d'*artefact* et est comparable à un organisme naturel.
- 3) L'*ensemble technique*, qui est nécessaire à l'individu technique sans en faire partie (par exemple : l'alimentation électrique)

du téléviseur, l'émission de signaux qu'il peut capter, les programmes audiovisuels...), et qui correspond au *milieu* nécessaire à l'être vivant, à sa niche écologique.

En parallèle, une ethnologie des techniques, de grande ampleur, due à André Leroi-Gourhan²⁷, constitue une base factuelle et analytique en philosophie des techniques. Fort de ses 40 000 fiches décrivant des objets techniques qu'il a vus en action et qu'il a le plus souvent maniés lui-même, Leroi-Gourhan décrit la civilisation matérielle de l'*Homo sapiens*. Partout et toujours, *Homo sapiens* a fabriqué et utilisé des outils dont certains, comme le feu, l'herminette ou le rouet, sans parler des armes, sont au cœur de l'histoire humaine. La science de l'homme, plaide Leroi-Gourhan, ne peut se limiter aux systèmes artistiques, religieux ou de pouvoir, elle doit plonger dans l'humilité du fait matériel qui conditionne directement l'existence humaine, elle doit étudier les systèmes d'objets et d'outils. Que n'applique-t-on cette méthode ethnologique (avec la même intensité et la même rigueur) à notre *Homo sapiens technologicus*, celui de l'âge de l'Internet et du Prozac ?

Les voies ouvertes par Simondon ou Leroi-Gourhan sont restées insuffisamment explorées. Nous n'avons pas assez mis à profit les bases philosophiques d'une évaluation non dévalorisante des objets techniques et de leurs usages. Heidegger ayant jugé que la vraie question philosophique porte sur l'*essence de la technique* et non pas sur les objets techniques eux-mêmes²⁸, les philosophes ont été trop heureux de pouvoir travailler dans le monde des « essences », pour eux si familier et si peu contrariant. Cette orientation me semble être l'une des principales causes de la faiblesse congénitale de nombreuses philosophies de la technique. Ce qui se passe dans la relation intime que nous

entretenons avec nos micro-ordinateurs, nos téléphones, nos VTT ou nos raquettes de tennis ne peut être considéré à partir de l'*essence* d'une chose unitaire qui serait la « technique », mais invite tout au contraire à se plonger dans les différences et subtilités des *existences*, très singulières, d'une multitude d'objets technologiques, artefacts étranges et familiers.

Il faut donc passer de la grande question sur l'essence de la technique à la considération des objets eux-mêmes²⁹. Pour entrer dans ce monde, considérons la *machine*, qui semble être le type d'objet technique le plus isolable pour l'analyse et, en même temps, peut-être le plus inquiétant. Au-delà de l'*outil* analysé par Heidegger, la *machine* est une unité plus complexe, plus autonome, plus « technique ». Ces définitions ne font pas débat en philosophie de la technique : « La différence essentielle entre une *machine* et un *outil* réside dans le degré d'indépendance, au cours de l'opération, par rapport à l'habileté et l'énergie de l'opérateur : l'outil se prête à la manipulation, la machine à l'action automatique.³⁰ » La machine est un outil autonome ; donc, en repartant de l'analogie physiologique de l'outil avec l'*organe* humain (*organon* signifie « instrument » en grec), la machine serait l'analogie d'un *organisme*, plus autonome.

Pour aller plus loin, je voudrais partir de la typologie de deux ingénieurs qui philosophent sur les machines, Henri Angles d'Auriac et Paul Verhoye³¹. Dans les relations que l'homme entretient avec son milieu (percevoir, traiter des données, agir), écrivent-ils, il utilise des moyens naturels et des moyens non naturels, mais culturels : les machines. À partir de leur définition de la machine (« tous ceux des objets culturels dont l'Homme se sert dans ses relations actives – dynamiques – avec le milieu³² »), émerge une notion remarquable de *prothèse*, qui

suggère même un paradigme pour tous les objets techniques : la machine ne serait pas simplement un *organe*, mais un organe *artificiel*, et cela s'appelle une « prothèse ». Une fois encore, ne nous hâtons pas de dévaloriser : toutes les prothèses ne sont pas des jambes de bois, pensons aux dents artificielles en céramique (qui rendent le sourire), aux lentilles de contact (qui rendent la vue), au pontage coronarien en plastique (qui sauve la vie)...

Les objets qui viennent d'être mentionnés ne sont en rien des « machines ». Si l'objet technique doit être compris sur le modèle de la prothèse, il n'entre plus dans la catégorie de la *machine*, d'où l'intérêt de la notion d'*artefact*, qui désigne tout objet fabriqué par la technique (*artis facta* en latin). Les machines sont des artefacts, mais tous les artefacts ne sont pas des machines.

Plusieurs catégories d'artefacts sont donc distinguées par Angles d'Auriac et Verhoye³³. Du côté des actions matérielles, caractérisées par la dépense énergétique qu'elles imposent, les auteurs distinguent d'abord les *outils*, tels que le levier, le tournevis, la scie, la bicyclette... : « Ce sont les plus anciennes prothèses corporelles. Ce sont des dispositifs d'adaptation de notre corps avec le milieu qui permettent un usage optimisé de nos membres. Cette adaptation peut porter sur des qualités ou sur des quantités.³⁴ »

L'outil se caractérise par le fait que l'homme doit l'« utiliser », c'est-à-dire :

- 1) lui fournir son énergie de fonctionnement ;
- 2) le guider, lui fournir les « instructions » nécessaires.

Retenons cette définition de l'outil par la double nécessité d'une *alimentation énergétique* et d'une *alimentation informationnelle*.

HOMO SAPIENS TECHNOLOGICUS

Vient enfin la *machine* au sens strict : « Les Machines, au contraire, sont des outils doués d'une vie propre et dont on ne peut plus dire qu'ils ne sont plus rien dès que l'homme ne s'en sert pas.³⁵ » La machine se caractérise par le fait qu'elle peut se passer de l'une des deux nécessités de fonctionnement de l'outil : ou bien de l'alimentation énergétique humaine (motocyclette, perceuse électrique, arme à feu...) ou bien de l'alimentation informationnelle humaine (tous les types d'automates)³⁶.

La philosophie et l'ethnologie de la technique ont montré depuis longtemps que les objets techniques n'existent jamais à l'état isolé, qu'ils n'existent qu'ensemble, non pas seulement au sein des « ensembles techniques » évoqués plus haut, mais au sein de ce que Jacques Ellul a baptisé « système technicien ».

La technique est un système. Dès les années 1930, Lewis Mumford a même voulu montrer, dans *Technique et civilisation*, que ce système porte en lui une civilisation. Cette démonstration part d'une analyse devenue classique de l'horloge³⁷, dont l'invention permet de réguler le temps et de régler les activités, d'abord dans les monastères, puis dans les lieux où l'on travaille et où l'on vit, jusqu'à ce que cette scansion du temps devienne un paramètre obsessionnel de la civilisation occidentale. On cite souvent aussi le chemin de fer, avec tout ce qu'il implique, en aval et en amont de son activité : on y retrouve une civilisation matérielle presque complète, et la « conquête » de l'ouest des États-Unis en montre le déploiement concret en accéléré (avec le chemin de fer arrivent le télégraphe, l'école, la loi, le commerce...)³⁸.

Une technique primitive, le feu par exemple, peut exister à l'état isolé, même si sa tendance naturelle est de s'adjoindre des

techniques associées (par exemple la cuisson des aliments, le durcissement des bâtons, en aval, ou les techniques de collecte, le séchage et la conservation du bois, en amont). Mais dès que les techniques sont plurielles et interconnectées – c’est le cas au minimum depuis le Néolithique –, la technique met en œuvre une logique d’interdépendance entre les outils, les machines, les moyens de transports, les instruments de communication, les savoirs, les structures sociales... La technique n’existe que dans ce type de *système*, qui va très au-delà des artefacts eux-mêmes : la *civilisation matérielle*, selon la notion essentielle due à Fernand Braudel³⁹.

Catégorisation des artefacts

Prenons la mesure de la présence technologique dans notre monde, de son ampleur, de sa diversité, de ses lignes de cohérence. Plutôt qu’une *classification des objets techniques*, question qui était ordonnée par l’enquête sur leur essence, analysons le mode de présence des artefacts dans le monde humain – question ordonnée par notre *coexistence* avec les artefacts.

Huit modes de présence des artefacts, huit espèces ou catégories – ces mots étant à prendre en un sens très souple – peuvent être distingués⁴⁰. Il s’agit d’une catégorisation de *repérage*, étant entendu que les artefacts sont souvent mixtes, polyvalents ou qu’ils évoluent d’un mode de présence vers un autre, comme on le verra.

Les critères de catégorisation sont les suivants :

- a) degré de proximité ou d’intégration corporelle ;
- b) taille, massivité, matérialité ;
- c) fonctionnement énergétique et/ou informationnel ;
- d) usage individuel/collectif.

La combinaison de ces critères permet d'individualiser les catégories suivantes.

1) Les *nano-artefacts* : toutes les technologies qui opèrent à l'échelle moléculaire (du grec *nanos*, « petit »), parmi lesquelles les plus importantes sont sans doute les médicaments, peut-être bientôt les interventions sur notre patrimoine génétique, mais aussi les biotechnologies dans leur ensemble et de possibles nanotechnologies mécaniques, électroniques ou même quantiques.

Dans son action, cette présence d'artefacts est par définition invisible à l'œil nu, même si elle interagit avec le niveau macroscopique de notre existence : nous voyons le comprimé que nous avalons, mais pas l'action des « principes actifs » du médicament dans notre organisme. Les drogues, licites ou illicites, entrent dans cette catégorie. Les rayonnements, volontairement ou involontairement subis, les pollutions de nature chimique ou radioactive aussi. Pour certains d'entre nous, des nano-artefacts présents en permanence dans notre organisme agissent au niveau cellulaire pour modifier nos paramètres biologiques (contraceptifs, hypotenseurs...). Dans son être biologique même, au plus intime de sa vie, *Homo sapiens technologicus* utilise ces technologies sophistiquées et les utilisera de plus en plus.

2) Les *prothèses* : toutes les technologies qui améliorent ou remplacent un organe humain. Citons : lunettes et lentilles de contact, broches ou articulations artificielles, dents artificielles et, bien sûr, implantations de valves, régulateurs cardiaques, etc. ; ou encore : appareils extracorporels tels que ceux utilisés en réanimation, dialyse, etc.

La plupart des prothèses sont à l'intérieur de notre corps, presque par définition, ou dans son immédiate proximité.

Participent aussi à cette catégorie : les jumelles et télescopes optiques, peut-être aussi les systèmes de vision artificielle utilisés dans les simulateurs, les systèmes d'entraînement ou de jeu lorsqu'ils reproduisent un champ visuel suffisant – alors que la télévision ou le cinéma sont trop éloignés de la vision naturelle pour relever du mode de présence de la prothèse. Les prothèses auditives des malentendants sont des prothèses au sens le plus direct, alors que le téléphone ou le magnétophone ne sont pas exactement des prothèses de la voix et de l'ouïe, parce que leur individualité comme ustensile, outil, appareil, machine est trop marquée, en tout cas dans les technologies actuelles. Mais un système de téléphonie miniaturisé et implanté sous la peau, à commande vocale, c'est-à-dire sans aucun bouton à presser, serait un mode de présence *prothétique* de la téléphonie.

3) Les *vêtements* : au sens large, englobe ce que l'on appelle usuellement « vêtement », mais aussi les chaussures et couvre-chefs, y compris les casques de protection, qui sont mixtes avec la catégorie des prothèses, sans oublier les vêtements qui sont des appareils de haute technologie, appelés « scaphandres », utilisés pour survivre sous l'eau ou dans l'espace.

Relèvent depuis toujours de ce mode de présence les bijoux et tous les ornements corporels, dont les peintures corporelles, les tatouages et les *piercings*. Depuis longtemps, la chaussure est devenue une quasi-prothèse pour l'homme des sociétés technologiques, tant cet ustensile est efficace. La montre-bracelet, qui pourrait être intégrée à la manche de nos vêtements si cela était économiquement viable, est un autre de ces ustensiles quasi prothétiques dont le mode de présence est celui du vêtement. Les artefacts du type *vêtement* sont au plus proche de nous et, dans ce plus proche, qui est tout de même

à l'extérieur de nous, ils sont chargés d'une partie essentielle de l'interface entre le corps et le monde : protection thermique et physique, transports légers (les poches, merveilleux artefacts textiles, qui intègrent au vêtement le *sac*, merveilleux artefact préhistorique), identification fonctionnelle et sociale (uniformes, réels ou *de facto*, correspondant à des systèmes d'obligations ou de convenances sociales), identification religieuse, identification de la disponibilité maritale (alliance au doigt)... Sans oublier que, dans cette interface entre le corps et le monde, l'esthétique, le paraître, l'image de soi transmise aux autres et à soi-même restent essentiels, toujours et partout. Par sa proximité corporelle, le vêtement est un artefact d'une exemplaire efficacité fonctionnelle *et* communicationnelle.

4) Les *infrastructures* : bâtiments, mais aussi routes, ponts, réseaux d'eau potable, réseaux d'évacuation des eaux usées, câbles électriques, informatiques ou téléphoniques, tout ce qui est support matériel d'un échange, d'un transport, d'un réseau.

Ces artefacts sont *matériels*, même s'ils impliquent plus ou moins directement des entités informationnelles, notamment comme protocoles de fonctionnement (car la route sans Code de la route serait contre-productive). Ces artefacts ont un fonctionnement non énergétique – ils n'utilisent pas d'énergie significative – et non informationnel – ils n'utilisent pas eux-mêmes significativement l'information qu'éventuellement ils transportent. Leur usage est essentiellement collectif, même si c'est au service d'un utilisateur final individuel (ma maison et la route pour y aller, mon robinet d'eau et ma prise électrique). Ces structures méritent le préfixe « infra- » parce qu'elles sont placées *au-dessous* du fonctionnement des autres artefacts, dont elles conditionnent l'usage, dont elles sont les

supports de fonctionnement. Pas d'appareil électrique sans réseau d'alimentation électrique, pas de voitures telles que nous les connaissons sans routes et autoroutes. Presque rien ne pourrait être ni construit ni utilisé sans bâtiments pour abriter nos activités. Par définition, les infrastructures sont des moyens et pas des fins en elles-mêmes. La ligne de TGV ou le transformateur électrique ne sont pas en eux-mêmes des buts. Ils s'intègrent à des réseaux. Les réseaux entremêlés et interconnectés des *infrastructures* constituent le support de fonctionnement de notre civilisation technologique.

5) Les *ustensiles statiques* : marteau, pince et clou, crayon, papier et livre, mais aussi brouette, vélo, bateau à rames, tous les outils, simples ou complexes qui, du point de vue de leur *fonctionnement énergétique*, utilisent directement l'énergie humaine et qui, du point de vue de leur *fonctionnement informationnel*, dépendent tout aussi directement de la conduite humaine, du traitement humain de l'information.

C'est l'énergie de mes muscles qui fait fonctionner le marteau enfonçant le clou et la coordination motrice de mes gestes sous le contrôle de mon regard qui conduit cette opération, dirige le marteau vers le clou que maintiennent mes doigts. Marteau et clou sont *statiques*, ils ne sont en mouvement que par mon énergie et mon traitement cérébral de l'information, si l'on peut s'exprimer ainsi (il en ira autrement de la perceuse électrique, qui est un *appareil*, même s'il est dans mes mains et sous le contrôle de mon regard). Le paradigme de l'outil correspond à cette catégorie. Le livre est aussi un ustensile statique – il ne « fonctionne » que dans la main humaine et sous le regard humain – avec un fonctionnement informationnel plus qu'énergétique, à la différence du marteau.

6) Les *appareils personnels* ou ustensiles énergétiques : voiture et tondeuse à gazon, aspirateur et réfrigérateur, tous les appareils qui, en général, disposent d'un moteur et sont d'utilisation personnelle.

Le rasoir à lame est un ustensile statique (catégorie 5), le rasoir électrique un appareil personnel (catégorie 6). Dans cette catégorie 6, la dimension énergétique est centrale, matérialisée le plus souvent par un moteur qui déploie une énergie d'origine non directement humaine, ce qui distingue l'*appareil* de l'*outil*, la perceuse électrique du burin percuté par un marteau. La source d'énergie n'est pas nécessairement un moteur au sens technologique du terme. Le voilier en est le meilleur exemple : sa technologie – qu'elle soit *high-tech* ou *low-tech* – se distingue de celle du bateau à rames par son fonctionnement énergétique, qui n'est plus directement humain. Pour ce qui est de son fonctionnement informationnel, l'appareil personnel reste essentiellement dépendant de la conduite humaine, même s'il manifeste une certaine autonomie : le programme de lavage dans un lave-linge, par exemple, représente un fonctionnement informationnel partiellement autonome (durée, température, mais aussi pesée automatique du linge chargé déterminant le temps de lavage), mais ce programme est décidé « à la main » par l'utilisateur – ce qui pourrait changer si l'appareil devenait capable de déterminer lui-même si le linge est blanc ou couleurs, coton ou synthétique, fragile ou pas. L'extraordinaire dimension *utilitaire* de ce que nous appelons avec raison « *machine à laver* » montre avec évidence que les artefacts qui développent ou remplacent ainsi le travail humain, la force et l'habileté de l'homme sont par excellence les *machines*.

7) Les *machines collectives* : usine, train, avion, centrale nucléaire..., toutes ces machines de grande dimension qui ne

sont pas au service d'un individu ou d'un groupe domestique, mais fonctionnent comme les nœuds d'un réseau de production, de transport, d'alimentation énergétique...

La dimension énergétique (en consommation ou en production d'énergie) y est essentielle, comme dans toute machine, même si la dimension informationnelle est de plus en plus présente, comme dans toute machine de haute technologie : avions, trains et usines relèvent d'une conduite informatique et plus seulement d'une conduite humaine, même si c'est encore aujourd'hui, en général, sous la forme de conduite (humaine) « assistée par l'ordinateur »⁴¹. L'*usine* est le modèle d'une substitution, chaque fois que c'est possible, d'un travail physique humain par un fonctionnement mécanisé (une machine), en maintenant, à un niveau ou à un autre, un travail de conduite humaine des opérations mécanisées. Avec l'importance de la dimension collective apparaît plus nettement la liaison entre les machines collectives et les infrastructures (catégorie 4) : les machines collectives constituent et alimentent le réseau des infrastructures « lourdes » de la civilisation technologique. Ce réseau des machines collectives permet le fonctionnement des appareils personnels (catégorie 6) proches de nous : l'appareil ménager a besoin de l'électricité, le transistor a besoin des piles issues d'une usine, la tondeuse à gazon a besoin de l'essence transportée par train à partir de raffineries... Ces machines permettent aux collectifs humains une démultiplication sans équivalent de leur puissance matérielle, c'est-à-dire leur confèrent une capacité sans équivalent à maîtriser et transformer la nature.

8) Les *machines informationnelles* : ordinateurs de tout type, automates de tout genre, parmi lesquels les téléphones, chaînes hi-fi, appareils photo, sans oublier la télévision.

La dimension informationnelle est essentielle à leur fonctionnement, même si, l'univers physique étant ce qu'il est, toute activité informationnelle consomme de l'énergie. La machine informationnelle se caractérise par le fait que son fonctionnement énergétique et même souvent l'ensemble de son fonctionnement matériel sont secondaires, purs supports du fonctionnement informationnel. De plus en plus souvent, ce fonctionnement énergétique et matériel semble « parasiter » le fonctionnement informationnel : les batteries des ordinateurs portables et téléphones mobiles sont, au sens propre, des fardeaux, qui sont là uniquement parce qu'on ne sait pas comment s'en dispenser.

Après la maîtrise de la *matière* et de l'*énergie* que nous donnent les différents types de machines, ces machines informationnelles nous confèrent une puissance *informationnelle* sans précédent. On s'accorde aujourd'hui à y voir l'avenir de la technologie, en extrapolant une logique d'évolution des machines : de plus en plus informationnelles et de moins en moins matérielles-énergétiques. La reproduction de musique enregistrée, par exemple, commence avec un phonographe entièrement mécanique, s'améliore avec un moteur électrique, puis une amplification électrique, puis une lecture piézo-électrique du signal, avant de muter avec le CD en un fonctionnement informatique (c'est un ordinateur qui lit la musique, même dans un lecteur « de salon ») ; enfin, avec le téléchargement de la musique, seuls sont transférés les bits, le code informatique, dématérialisé.

On trouve facilement des *formes mixtes*, des hybrides entre les différents modes de présence des artefacts, d'autant plus

facilement que les catégories sont contiguës, et l'on observe également que les artefacts subissent une *évolution* entre les différentes catégories.

Manquent les artefacts biologiques, que les biotechnologies nous imposent sous la forme d'êtres vivants à notre échelle, et pas seulement sous la forme d'une nanotechnologie (catégorie 1). La plupart des animaux que nous élevons et des plantes que nous cultivons sont d'origine artificielle, issus d'une sélection artificielle entamée dès le Néolithique⁴². Les céréales qui nous nourrissent et les platanes qui bordent nos routes sont des artefacts, incontestablement, comme toutes les races de chiens que nous avons su tirer du loup. Mais tous ces êtres vivants ne sont pas *seulement* des artefacts. Même le maïs, très artificiellement produit, même une plante « génétiquement modifiée » reste un être vivant qui vit et meurt, grandit, est malade, manifeste des singularités. Même les levures de l'industrie alimentaire et les bactéries génétiquement modifiées des biotechnologies sont encore perçues, à mon avis, comme *des êtres vivants naturels modifiés par l'homme*, utilisés et détournés par lui à son profit, y compris, à la limite, lorsque c'est sous la forme d'une *matière première* industrielle... vivante (un baril de bactéries)

La catégorie d'*artefact vivant* me semble donc encore en gestation, elle s'annonce, mais ne peut encore prendre place exactement aux côtés des autres, parce que les êtres vivants utilisés et modifiés par l'homme n'ont pas encore le mode d'être de l'artefact. On se soucie – certes peu – des conditions de vie des animaux d'élevage industriel, alors que personne ne se soucie des conditions de stockage des téléviseurs. Ne considérons pas comme joué d'avance ce qui ne l'est pas.

Car nous aurons besoin de ce qui reste en nous de sensibilité écologique : cette idée non encore éteinte que les vivants forment une communauté et que, dans la civilisation technologique, le souci de cette communauté nous incombe, à nous humains, et ne se confond pas avec la gestion des artefacts.

Autonomie de la technique ?

Neutralité de la technique ?

Dans l'idée que la technique est un « Système », il y a l'idée qu'elle marche toute seule, comme une machine particulièrement évoluée, qu'elle est *autonome*, se donnant à elle-même sa loi (*auto-nomos*), et donc qu'elle nous asservit, qu'elle nous instrumentalise. Voilà le retournement qui effraie lorsqu'on met à « Système » une majuscule. C'est effrayant, mais est-ce vrai ?

Jacques Ellul, théoricien de ce Système technicien devenu autonome et donc dangereux, a suscité de nombreux émules, tant en Europe qu'aux États-Unis, où ses livres furent très influents. « Technique autonome, cela veut dire qu'elle ne dépend finalement que d'elle-même, elle trace son propre chemin, elle est un facteur premier et non second, elle doit être considérée comme *organisme* qui tend à se clore, à s'autodéterminer : elle est un but par elle-même.⁴³ » Pour Ellul, cette menace sur la civilisation n'est pas l'effet malheureux d'un accident de l'histoire de la technique, c'est... son *essence* : « La technique est en soi suppression des limites. Il n'y a, pour elle, aucune opération ni impossible ni interdite : ce n'est pas là un caractère accessoire ou accidentel, c'est l'essence même de la technique.⁴⁴ » L'« essence même de la technique », pour Ellul comme pour Heidegger, pour tous les fondamentalistes

d'une essence de la technique, est cette démesure, une *hubris* inhumaine, l'*autonomie* de la technologie. Mais, dans la tragédie grecque, l'*hubris*, la démesure qui provoque la tragédie, était une démesure *humaine*, l'inconscience des hommes qui se prennent pour des dieux, mettant ainsi en route une mécanique du destin qui les conduit inexorablement au malheur. S'il en allait de même avec la technique, le problème serait celui du mythe de Prométhée : les hommes seraient coupables d'une *hubris* technique, d'une démesure technique qui les conduirait inexorablement au malheur. Mais, selon la thèse de l'*autonomie de la technique*, c'est la technique *elle-même* qui, après nous avoir échappé et parce qu'elle nous a échappé, est source du problème, par le caractère non humain de sa puissance : nous sommes dominés par une force autonome non humaine. L'*autonomie* de la technique signifierait une absence de finalité, donc de finalité humaine, de décision et de valeur⁴⁵.

On pourrait donc parler d'un véritable « règne » de la technique, au sens où elle règne *sur nous*. Mais est-ce le cas ? La machine a-t-elle franchi la ligne de partage entre les *moyens* et les *fins* ? Il s'agit ici d'une théorie du retournement : dans un premier temps (jusqu'à présent ou presque...), la technique a été bénéfique à l'humanité. Ensuite, elle est devenue déshumanisante et, aujourd'hui, elle remet même en question l'existence de l'humanité. Selon la magnifique expression de la marionnette de Francis Cabrel aux *Guignols de l'Info* : « Le progrès, c'était mieux avant ! » (Canal+, années 1990). Si l'on imagine la technique devenue « autonome », c'est-à-dire se donnant à elle-même sa loi au lieu de la recevoir de nous, les humains, alors on dispose d'une explication simple du retournement : les machines se sont retournées contre nous,

les « robots » sont devenus tellement intelligents qu'ils se sont révoltés contre nous...

Ce scénario de science-fiction suppose, philosophiquement, une articulation entre moyens et fins qui n'est peut-être pas la bonne. S'il ne s'agissait que d'un *retournement des moyens en fins* (la machine destinée à nous *servir* nous a *asservis*, de moyen elle est devenue fin, et nous, de fins nous sommes devenus moyens⁴⁶), la philosophie de la technologie serait vite écrite, elle se réduirait à une sorte de rappel à l'ordre et au bon sens. Mais, dans un monde technologique, ce qui est fin comme ce qui est moyen ne se laisse pas facilement ranger de part et d'autre d'une ligne de partage utilitaire. Notre existence est bien plus finement intriquée dans les réseaux de renvois, qui ne sont pas tous d'ustensilité. Lorsque j'écoute à la radio les nouvelles du matin en attendant qu'une machine prépare mon café et en sortant un jus d'orange du réfrigérateur, l'essentiel n'est pas de trier ce qui me sert de *moyens* et par rapport à quelles *fins* ; je ne suis pas dans une relation utilitaire avec les « outils » présents dans la cuisine, la relation est beaucoup plus compliquée, plus affective et plus intime. La voix de la radio me sort en douceur des dernières torpeurs du sommeil, le chuintement de la machine à café est une présence, limitée mais discrète et dévouée, le froid du réfrigérateur d'où je sors ma boisson me plonge un instant dans une nature idéale où les sources seraient glacées et les fruits toujours frais... Je n'utilise pas des « outils », je vis, paisiblement et confortablement, en maintenant avec les objets qui m'y aident une relation incontestablement affective, émotionnelle. Une analyse des relations de pouvoir et d'asservissement entre ces artefacts et moi passe à coup sûr à côté de l'essentiel⁴⁷.

À qui avons-nous affaire ? Pas à une « essence de la technique », une force autonome et abstraite devenue impérialiste et déshumanisante ; mais plutôt à une intimité des artefacts, concrète, émotionnelle, qui ne peut être comprise par l'analyse *fins/moyens* et les relations de pouvoir.

À l'extrême opposé de la thèse sur l'*autonomie* de la technique, se trouve la thèse sur la *neutralité* de la technique. Dans les philosophies de la technique d'origine « ingénieur », en effet, on supporte mal les diatribes des philosophies de la technique d'origine « littéraire ». On démontre alors, pour les reconduire à leur contresens d'origine, que la technique *n'est qu'un moyen*, qu'elle est donc *neutre*, comme tous les moyens⁴⁸. La lance peut être un utile instrument de chasse ou un terrible instrument de guerre, c'est l'utilisateur qui choisit, ce n'est pas la faute de la lance, elle est neutre dans cette affaire. Il en va de même de tous les moyens techniques, depuis le couteau jusqu'à la physique nucléaire.

Cette théorie de la neutralité est considérée comme désespérément « naïve » et en réalité idéologique par ses adversaires. Et les partisans de la neutralité de la technique considèrent eux aussi comme un préjugé idéologique les alarmes de leur adversaires. Technophiles et technophobes éprouvent un même sentiment de mépris réciproque.

Un peu de recul permet de constater que les deux thèses se meuvent dans la même analyse exactement, l'analyse *moyens/fins*. C'est cette dualité qu'il faut faire progresser. La technique n'est neutre que si elle est considérée comme moyen *seulement*, toute la difficulté étant dans le « seulement ». Reprenons le cas d'un homme équipé d'une lance primitive, simple bâton

affûté et durci. Il sait que la lance est un outil dans certains cas plus efficace que la lutte à mains nues ou le piège. Ayant développé une technique de chasse à la lance destinée à tuer du gibier pour se nourrir, comment se comportera-t-il lorsque quelques hommes d'une tribu voisine viendront lui disputer sa nourriture ?

Ici entre en jeu la logique même de la technique, de l'artefact qui n'est pas seulement *utile*, mais aussi *efficace*. La différence importe beaucoup, elle conduit à la dimension *instigatrice* des technologies. Lorsque nous souffrons – d'une douleur dentaire aiguë par exemple – et qu'il existe un médicament qui dissipe la douleur sans aucun effet secondaire nocif, comme l'aspirine, ce moyen n'est pas seulement *utile*, il est *efficace*. On peut toujours décider de ne pas prendre un cachet d'aspirine et de continuer à souffrir, mais ce n'est pas le comportement normal, « naturel ». La mise à disposition du médicament nous invite à adopter un certain comportement. Mais pourtant, par définition, une invitation peut se refuser.

Chacun de ces artefacts, arme ou médicament, est assurément un *moyen*, mais pas « un moyen *seulement* », il est *le* moyen, parce qu'il est *la* meilleure technique, *le* meilleur artefact disponibles, dans une situation où son efficacité peut se déployer. Dans bien des cas, le besoin de cette action efficace n'était pas ressenti auparavant, c'est *la mise à disposition du moyen technique* qui fait apparaître des « fins » dans le champ de l'action efficace et qui *invite* à se donner cette fin, puisque cela est devenu possible. En cela, le « moyen technique » n'est pas neutre, et ceci à deux niveaux :

1) La mise à disposition d'un moyen technique, c'est-à-dire du moyen le plus efficace disponible pour accomplir une action

X, ne suffit pas à faire de cette action X une action souhaitable, une « fin », mais suffit par définition pour faire de cette action X une action *possible*. Or l'ouverture de nouvelles actions possibles n'est en rien « neutre ». Un seul exemple : si nous disposons d'une technique efficace et sans effet secondaire pour déterminer le sexe de nos enfants dès la conception (ou la couleur de leurs yeux ou de leur peau), cette possibilité n'est pas une situation de *neutralité*, elle ouvre une possibilité qui peut être une « tentation », qui implique en tout cas une délibération éthique et une décision, éventuellement par référence à des valeurs. La technique n'est pas neutre à cause de ce principe d'*accroissement du possible* qui lui confère une capacité *instigatrice*.

2) L'existence d'un moyen technique, c'est-à-dire du moyen le plus efficace, disqualifie d'office les autres moyens. Jacques Ellul a parfaitement défini la technique comme le *one best way*⁹, la meilleure façon de faire ; elle est unique à cause du comparatif (« la meilleure »), qui contient la logique de l'efficacité. Lorsqu'un moyen technique existe, plus rien ne peut entrer en concurrence avec lui, *le choix est déjà fait*, affirme Ellul, il n'est pas question de neutralité. Lorsque notre chasseur à la lance saura ce qu'est un fusil, il n'aura pas en réalité de véritable choix, il lui faudra tout faire pour acquérir des fusils (surtout si la tribu voisine s'est équipée). Ce mécanisme de substitution « automatique », dès que possible, du *meilleur* moyen (de la meilleure technologie disponible) a permis à la civilisation matérielle technologique de conquérir la planète. Ce principe se diffuse dans toutes les cultures humaines, souvent en les détruisant. La technique n'est pas neutre, à cause de ce principe d'*irrésistibilité de l'efficacité*.

Fonctionnant ensemble, ces principes d'*accroissement du possible* et d'*irrésistibilité de l'efficacité* ne se ramènent pas à l'autonomie de la technique, contestée ci-dessus, mais ils définissent très bien le danger que porte en elle la non-neutralité de la technique. L'*Homo sapiens technologicus* doit trouver quelque chose à opposer à cette pression de nouveauté et d'efficacité, à cette puissance instigatrice et conquérante de la technologie. Rien n'autorise pourtant à raisonner en termes de valeurs, ni même à considérer que cette non-neutralité de la technique soit un mal. N'étant pas neutre, elle est une force active de civilisation. Exactement comme l'épistémologie récente a fait descendre la science de son piédestal de suprême isolement, de neutralité et de souveraine objectivité en montrant que la science plonge ses racines dans les réalités humaines (à tous les niveaux, social, psychologique, politique, économique, esthétique...), en dissipant une véritable mythologie de la science, il faut dissiper une équivalente mythologie de la technique par des analyses elles aussi philosophiquement « déflationnistes ». La technique n'est pas plus « neutre » que la science, et c'est une bonne chose⁵⁰.

Un exemple presque extrême se trouve dans le travail que Bruno Latour, qui a tant œuvré contre la « neutralité » de la science, a consacré à un projet de métro automatique : *Aramis ou l'amour des techniques*⁵¹. Il faut lire l'histoire d'Aramis, projet technocratique typiquement français. Ce projet a échoué, c'est-à-dire qu'il n'a pas vu le jour, et cela pour des raisons qui ne sont que très partiellement « techniques ». Plaise à Dieu, devaient prier les ingénieurs dans les mauvaises passes (au ènième changement d'avis de la sous-commission ministérielle), que la technologie soit *autonome* comme on nous l'affirme !

Plaise à Dieu que la technologie soit *neutre* comme on nous l'affirme⁵² !

Loin d'être autonome ou neutre, la technologie est tissée de part en part de liens sociaux, psychologiques, esthétiques, politiques, économiques et avant tout humains, profondément humains. Même dans l'industrie, des liens très forts unissent entre eux les humains et les choses, « nos frères inférieurs » comme dit joliment Bruno Latour.

Radicalisons l'analyse de notre relation quotidienne aux artefacts, qui n'est ni toujours rationnelle ni toujours honorable, pour rendre visible ce qui nous est si tragiquement transparent, notre « habitation » d'un monde technologique.

1.3. L'habitation humaine des technologies

Habiter le contemporain

Souvenons-nous de l'an 2000. Souvenons-nous de la manière dont nous avons imaginé l'an 2000 vingt ou trente ans auparavant. Quelle déception ! Où sont les week-ends sur la Lune, les voitures gravitationnelles et les médicaments contre le cancer ? Nombre de ces rêves technologiques appartiennent encore à un horizon imaginaire qui continue à fuir devant nous.

Pourtant, comme il arrive souvent, il y a du révolutionnaire dans notre présent, mais pas celui qui avait été prévu ; il n'est donc pas reconnu comme tel. Sur le bureau, dans la chambre des enfants, au travail, il y a, tout naturellement, un ordinateur personnel, et partout on rencontre ces objets qui sont devenus *naturels* : lecteurs portatifs de musique numérique, micro-onde et congélateur, téléphone mobile... La révolution est là. Nous attendions une révolution technologique *spectaculaire*, alors

que nous vivons une révolution technologique *intime*. Voilà pourquoi nous sommes un peu désorientés.

Il ne s'agit pas de futurologie, mais du présent. L'accélération relative du temps, essentiellement due à la technologie, demande à celui qui veut réfléchir d'être capable de *voir* et non pas de *prévoir*, capable de prendre la mesure du réel présent et non pas de se projeter dans un avenir supposé possible. Ce n'est pas un paradoxe. Il est tellement plus facile et plus rassurant de prévoir que de voir. Mais nul ne peut prévoir l'avenir d'un monde qu'il n'a pas d'abord su voir. Nous avons besoin d'une « présentologie ».

Nous avons changé, beaucoup plus que notre monde. Nous n'habitons pas dans un monde simplement *différent*, parce que tous les mondes humains sont différents les uns des autres, ils l'ont toujours été et ils le seront toujours. Nous *habitons différemment* le monde – peut-être notre monde est-il en train de devenir « inhabitable »... –, nous sommes pourtant nombreux à ne vouloir l'échanger contre aucun des mondes passés.

Comprendre ce que signifie « habiter » un monde nous reconduit à l'analyse existentielle. « Habiter » le monde est en effet le mode d'être le plus fondamental, celui qui donne ses repères aux autres dimensions de l'existence. « Habiter » désigne ici le mode de présence non pas seulement dans un lieu, mais aussi dans un environnement composé de significations, de relations qui ont un sens. Ces significations ne sont pas présentes, en attente, dans les choses elles-mêmes, elles sont conférées aux choses par notre habitation.

« Habiter » est un art spécifiquement humain, un art de vivre, disait Ivan Illich dans une belle conférence⁵³. Heidegger analysait l'habitation de l'homme sur cette Terre en partant du

poète Friedrich Hölderlin⁵⁴. Heidegger interprète l'expression de Hölderlin « l'homme habite poétiquement sur cette Terre » en retournant (par des détours) au sens étymologique du mot « poétique » : le grec *poiein*, qui signifie « faire », « agir », « construire ». Habiter le monde, c'est construire un monde, un monde matériel et un monde de significations. On habite dans le monde qu'on a construit, qu'on construit par son habitation même. Et habiter, c'est aussi se construire en construisant le monde qu'on habite. Mais attention : « C'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons construire », écrit Heidegger⁵⁵.

Apprendre à réellement habiter, voilà la difficulté, voilà ce qui nous laisse dans le désarroi. La question de l'« habiter » se transpose à l'intérieur du monde technologique : aujourd'hui, l'homme habite technologiquement sur cette Terre, incontestablement... mais est-ce encore habiter ? Pour décrire un état de confusion, on dit familièrement de quelqu'un qu'il « ne sait plus où il habite » – ce qui signifie aussi qu'il ne sait plus qui il est. En sommes-nous là ?

La philosophie existentielle nous a appris à ne pas séparer comme deux entités préexistantes, possédant chacune leur essence, *un monde* d'un côté, *un homme* qui y serait « plongé » d'un autre côté. L'homme n'existe qu'en déployant un monde constitué de significations, d'actions, de valeurs, et c'est par cet acte, qui est l'acte d'habitation, que se déploie pour lui son monde. La technologie n'est donc pas une « propriété » du monde dans lequel nous serions « plongés ». Elle est un mode d'être-au-monde, de déployer le monde en y existant par ses actions. La technologie est notre mode d'habitation du monde. C'est pour cela que nous sommes *Homo technologicus*.

Par ailleurs, la philosophie de la technologie nous a appris à ne pas considérer la technologie comme un destin récemment imposé par la rencontre de la connaissance scientifique et de l'économie de marché. Depuis toujours, au contraire, la technologie est à l'œuvre dans l'humanisation de l'homme, elle est le mode privilégié de notre relation active au monde, notamment dans les dimensions négligées de la *fabrication* et de l'*usage*. Parce qu'elle est quelque chose d'essentiel à notre propre être, la technologie n'est pas un facteur externe qu'il s'agit de domestiquer, elle est quelque chose de notre humanité qu'il s'agit de comprendre, d'interpréter et de situer dans nos choix de valeurs et nos choix d'avenir.

Homo sapiens a toujours habité un monde technique, ou plutôt il a toujours habité techniquement le monde. Les premières techniques humaines, celles de la chasse, de la cueillette, du feu, de la pierre taillée, les premières techniques agricoles ensuite, étaient sans doute simples, mais elles étaient vitales, exactement autant qu'est vitale notre technologie actuelle. Être humain a toujours signifié habiter techniquement le monde.

L'idée que notre monde technologique est devenu « inhabitable » n'est finalement qu'une version de la thèse du retournement de la technique contre sa vocation bienfaisante, mais elle devient plus intéressante : et si la nature des technologies était aujourd'hui telle que nous ne puissions plus développer avec elles le mode de relation, familière et confiante, qui constitue l'« habiter » humain ? Et si les appartements, dont nous changeons tous les deux ans en emportant nos meubles en kit, n'étaient plus des « demeures », si les objets « nomades » (lecteurs numériques, téléphones mobiles, ordinateurs

portables) dont nous sommes équipés faisaient de nous des errants ?

Les choses ne sont pas aussi simples, je voudrais au contraire montrer que nos relations d'intimité avec les artefacts technologiques sont au moins équivalentes à ce que l'homme a toujours vécu dans son habitation du monde matériel. Même si tout est différent. Nous habitons différemment un monde différent. Une même fonction d'intermédiaire entre l'homme et le monde est toujours dévolue à certains objets, mais il s'agit d'objets différents.

Habiter le monde humainement, c'est modifier le monde, créer son monde dans le monde : pour cela la magie et l'action technique ont sans doute longtemps cheminé côte à côte⁵⁶. L'homme dans le monde a la charge de sa survie, et c'est une charge (*Belastung*) qui lui pèse, expliquait Arnold Gehlen (1957). La technique est alors l'ensemble des moyens qui produisent une relative décharge (*Entlastung*) de cette charge. Dès l'origine, la technique doit être comprise comme une *facilitation* de l'existence humaine, facilitation typiquement *efficace* par comparaison avec la facilitation typiquement *poétique* que représentent magie et religion. Loin d'être inhabitable, en tout cas au sens propre, notre monde est de plus en plus habitable, au sens suivant : de plus en plus confortable, de plus en plus *facilement* habitable.

Nous habitons désormais le monde en privilégiant un *principe de facilité*, un *principe de confort*, parce que nous avons choisi d'habiter technologiquement sur cette Terre. Il reste à se demander si ce choix n'est pas un contresens sur ce qu'est la Terre et sur ce qu'elle peut devenir, un choix contre nature et un choix contre la nature. Pouvons-nous habiter

technologiquement la nature, ou sommes-nous en train de la détruire ? Ce qui signifierait que nous n'habitons pas la nature, mais que nous la pillons. Notre habitation de cette Terre est-elle soutenable ?

C'est un vieux problème, en réalité. Il faut remonter dans l'histoire plus ancienne des termes, à la *technê*, sur laquelle réfléchissait Aristote dans sa *Physique*, il y a deux millénaires et demi. Au commencement de notre civilisation occidentale, la *technê* se distingue de la nature en ceci que la nature possède en elle-même ses principes d'être et de devenir, alors que la *technê* les reçoit de l'extérieur. La nature est un règne autonome dans lequel de nombreuses finalités sont à l'œuvre. La nature sait ce qu'elle veut et elle le fait elle-même. D'où l'idée que la *technê*, elle, ne sait ni ne fait par elle-même, elle vient simplement insérer dans les êtres et les processus naturels d'autres fins que celles de la nature. Si on en reste là, l'idée d'une technique devenue folle, qui détruit la nature au lieu de s'y insérer, s'impose facilement. En effet, dès l'origine, l'image aristotélicienne de la technique est construite par opposition à l'image de son « autre », naturel, la nature. Ce clivage définit la place de l'acteur surnuméraire, l'humain, qui, en faisant faire ce qu'il veut, lui, à la nature, risque de perdre toute mesure et de briser toutes les harmonies : on reconnaît ce que les Grecs appellent l'*hubris*, la « démesure » humaine, qui cause toutes les tragédies. L'habitation technique de l'homme dans la nature, ainsi comprise, contient le germe de la tragédie : l'insoutenable artificialité de l'humain.

Essayons de concevoir autrement les données du problème. Nous habitons un monde qui n'est pas la nature et qui n'est pas non plus la technologie, parce que nous habitons le

monde selon un mode qui n'est à proprement parler ni naturel ni technologique, mais une indifférenciation ou une fusion des deux : *nous habitons naturellement le monde technologique* (conduire une voiture nous est aussi naturel que marcher à pied) et *nous habitons technologiquement le monde naturel* (une randonnée en haute montagne ne se conçoit pas aujourd'hui sans équipements de haute technicité). Il s'agit de comprendre ce mode d'habitation.

Le primat de l'usage et l'appropriation

Comprendre l'*usage* de la technologie constitue aujourd'hui une priorité. Il ne saurait être question d'oublier les autres dimensions, celles de la conception et de la production, celles aussi de la promotion et de la consommation, mais il n'est plus possible de construire une interprétation de la technologie à partir de ces bases traditionnelles.

Dans le monde d'*Homo sapiens technologicus*, les artefacts et les technologies qui survivent et se développent sont ceux qui ont réussi à s'installer dans la médiation entre l'homme et le monde, ceux qui ont réussi à se trouver une *niche existentielle*. Ce n'est pas parce que l'ordinateur a été inventé que nous l'utilisons, mais parce que le traitement de texte ou le jeu vidéo sont entrés dans nos usages – des usages souvent domestiques et ludiques, qui n'étaient pas du tout ceux que prévoyaient les inventeurs ou les industriels qui fabriquèrent les ancêtres de nos micro-ordinateurs. Les plus puissantes firmes du monde ont appris à leurs dépens cette leçon de marketing : ce ne sont ni la conception ni la production, logiques *industrielles*, qui commandent les artefacts technologiques, c'est leur usage. *Homo sapiens technologicus* s'est approprié des machines

informationnelles, comme il l'avait fait auparavant avec tant de machines, appareils, outils et prothèses ; autant d'artefacts qui ne sont *appropriés à leur usage* que parce que *l'usage humain se les est appropriés*.

L'ordinateur personnel s'est adapté à l'homme, alors que la technologie informatique demandait auparavant à l'homme de s'adapter à elle. La puissance de calcul est désormais mise aussi au service de la facilité d'utilisation. La facilité technologique, l'apprentissage naturel et transparent sont devenus indispensables. Il n'y a pas si longtemps, on livrait de gros manuels avec les logiciels, et mieux valait les lire et les garder sous la main. Aujourd'hui, le logiciel contient lui-même des fonctions de didacticiel, pour les cas, assez rares, où l'utilisateur ressent le besoin d'apprendre ; et, surtout, le logiciel est conçu pour pouvoir être utilisé intuitivement, en s'appuyant sur des symboles graphiques, sur un suivi en temps réel des opérations de l'utilisateur pour lui proposer ce dont il peut avoir besoin dans l'opération en cours, notamment grâce à une symbolique gestuelle (la flèche de la souris est une main qui attrape, fait glisser et dépose dans un dossier, un crayon qui souligne, un doigt qui pointe dans un menu...). Le tout dans une logique souple, où la même chose peut être faite de nombreuses façons différentes (par un menu déroulant cliqué, une action au clavier, un menu contextuel apparaissant tout seul, une macro-commande personnelle...). Ces savoir-faire spécifiques et leurs symboliques constituent une culture qui s'intègre à l'interface d'*Homo sapiens technologicus* avec le monde, au même titre que les techniques ancestrales du feu, de la cuisine, de la culture du sol, de la chasse ou de la guerre. Les spécialistes appellent ces paramètres l'« usabilité⁵⁷ ».

Dans les entreprises, lorsqu'il était imposé par la direction, l'ordinateur soulevait des résistances. Aujourd'hui, ce sont les employés qui réclament un micro-ordinateur décent et des logiciels de dernière génération pour pouvoir travailler⁵⁸ : parce que, entre-temps, sont apparus les usages bureautiques de l'ordinateur, ses usages récréatifs aussi. Le *primat de l'usage* des artefacts repose sur une *appropriation* des technologies qui, comme toutes les choses réellement humaines, ne se décide ni dans les bureaux d'étude, ni dans les séminaires de marketing, ni dans les bureaux des ministères – et ne s'enseigne pas à l'école.

Il ne faut pas croire que le développement technologique émane de hautes sphères scientifiques dont nous « profiterions » lorsqu'un industriel aurait la bonne idée de nous y inviter. Tout au contraire, c'est l'*usage* que nous faisons effectivement et quotidiennement de nos voitures, de nos ordinateurs, de nos lunettes de soleil qui décide de leur *être*. Cet usage est traqué par les professionnels du marketing, qui n'en décident jamais rien – ou plutôt qui n'en décideraient jamais rien si nous n'étions toujours déjà consentants, inattentifs, plongés dans le somnambulisme de la consommation. Mais cet état de dérégulation des consommateurs n'est qu'une suspension de leur pouvoir de décision, qui s'exerce d'autant plus durement qu'il s'exerce rarement. Lorsqu'elle cherche à créer des usages ou à faire croire qu'ils existent déjà, la publicité fonctionne de moins en moins bien dans un monde de la technologie parvenant à maturité, un monde dans lequel le dernier gadget « vu à la télé » ne fait plus vraiment recette. La publicité pertinente, de nos jours, s'appuie sur ce qui est déjà notre usage pour nous proposer un artefact qui s'y insère et le facilite : *approprié*, toujours plus approprié.

Usage et appropriation installent certains artefacts dans des niches existentielles qui caractérisent la manière humaine d'habiter technologiquement le monde. Une promotion philosophique de la quotidienneté est indispensable, car l'humilité des usages et la discrète chimie des appropriations constituent le *milieu*, au sens écologique du terme, où se joue le devenir des artefacts et des pratiques technologiques. Où se jouent aussi, et ce sera l'essentiel, les dimensions éthiques et politiques de la technologie. La quotidienneté est ici synonyme de réalité et de pertinence – à tel point que ceux qui sont le plus éloignés de cette pertinence (publicitaires, politiciens, intellocrates médiatiques), justement, utilisent vainement le barbarisme « au quotidien... » comme synonyme de *réel*.

Homo sapiens technologicus doit avoir cette lucidité : le lave-linge a changé la vie, plus que n'importe quel politicien, il a allégé les heures de travail hebdomadaire des femmes (et de quelques hommes) plus que n'importe quelle loi sociale, il est plus politique que ce que nous appelons « politique », il est plus moral que les fadaises de nos donneurs de leçon. L'appropriation des technologies, qui retient si peu notre attention, est une dimension existentielle qui peut être plus importante que les données sociales, économiques, politiques et morales dont tout le monde se soucie.

Dans un monde où l'effort physique disparaît du monde du travail, où la majorité des déplacements est prise en charge par la technologie (de l'avion au trottoir roulant en passant par la voiture et le métro), *courir* est devenu une activité dont l'usage est totalement nouveau. Sans besoin d'aucune structure collective ni même d'un espace particulier, car on peut courir partout, l'individu établit une relation très particulière avec son

corps, celle de l'effort, de la fatigue et surtout de l'exaltation psychologique caractéristique du sport. En théorie, on peut courir pieds nus ou chaussé des chaussures les plus banales. Mais, en pratique, les chaussures destinées à la course modifient considérablement les sensations du coureur. Belles et rassurantes, parce que technologiques, elles s'installent dans un usage et installent cet usage, installent l'artefact dans une relation d'intimité fonctionnelle, une appropriation qui n'est pas une relation utilitaire seulement et moins encore une manipulation publicitaire. Nous aimons nos chaussures, elles nous invitent à courir. Cette technologie a su s'installer dans une technique directement corporelle, celle de la course, et dans un mode de vie urbain et sédentaire où la course signifie liberté et redécouverte de soi.

Matin et soir, ou plus, prendre une douche est peut-être ce qui nous manque le plus lorsque nous sommes éloignés de notre civilisation technologique. Ce besoin – ou, plus largement, le besoin d'hygiène – nous est devenu aussi naturel que le besoin de sommeil, selon une dépendance qui n'est pas aussi directement physiologique, il est vrai, mais dépasse de beaucoup la simple logique du « confort » au sens habituel du terme. *L'appropriation* des actes quotidiens de l'hygiène, tels que la technologie les met à notre disposition, les insère dans l'interaction humaine normale avec le monde. Dans cette niche existentielle prospèrent les artefacts *eau chaude* ou *gel douche* tellement constitutifs aujourd'hui de notre identité corporelle.

Nous « voyons le monde », aiment à dire les philosophes, mais ils disent rarement que beaucoup d'entre nous le voient à travers des lunettes, des lentilles de contact ou des lunettes de soleil pour les plus chanceux. Vivant plus vieux, nous vivons

aussi plus presbytes, mais la technologie interpose entre nous et le *monde vu* des verres correcteurs qui, purement et simplement, restaurent quelque chose de notre humanité. L'appropriation, tellement intime, de ces artefacts ne constitue pas une forme de vie particulière, « déformée » par la technologie, mais la vie tout court. Si cet artefact n'est pas une amélioration de la vie humaine, alors le mot « amélioration » n'a pas de sens.

Les analyses qui montrent comment la civilisation moderne dépend d'une scansion précise et commune du temps social peuvent servir de base à une phénoménologie de la montre-bracelet. L'exercice est à la portée de chacun : combien de fois par jour regardons-nous l'heure, dans quel but, et quelles seraient les conséquences si nous ne le faisons pas ? L'un des moments les plus émouvants de la première journée de vacances n'est-il celui où, le soir venu, on constate que l'on n'a toujours pas mis sa montre, parce qu'on n'en a pas eu besoin de la journée ? C'est le carcan des contraintes sociales que nous portons au poignet. Certains contemporains ne possèdent plus de montre-bracelet, mais, pour la plus grande partie d'entre eux, c'est parce qu'ils disposent d'un affichage de l'heure qu'ils consultent tout aussi fréquemment, sur l'écran de leur téléphone mobile ou de leur ordinateur. On peut interpréter cette transition technologique comme un déplacement de la même contrainte horaire. Éteindre le téléphone mobile ou ne pas allumer l'ordinateur équivaut alors au geste plus corporel qui consistait à ne pas mettre sa montre.

Conçu à l'origine pour permettre l'écoute à distance de concerts musicaux, le téléphone⁵⁹ a échoué dans cet usage, mais la *pression de sélection* technologique l'a installé dans une autre niche existentielle, celle de la conversation « un à un » entre

individus. Il y prospère admirablement. La saga du téléphone mobile⁶⁰ est une histoire passionnante des appropriations existentielles de la technologie.

Mis à part le chant *a capella* qui est une pure technique corporelle, ce que nous appelons « musique » est, pour sa production, un ensemble d'usages d'artefacts. Les *Études d'exécution transcendante* de Liszt sont un usage du piano ; la symphonie romantique est un usage de l'orchestre. Cet aspect hautement culturel de notre civilisation relève d'une logique des usages instrumentaux qui culmine avec la virtuosité instrumentale, celle-ci représentant une sorte de perfection de l'*appropriation*. Pour ce qui est de son écoute par le plus grand nombre, elle relève d'une logique des artefacts électroniques et informatiques qui culmine avec la haute-fidélité. La musique a sans doute toujours fait partie de l'existence humaine, souvent par la médiation d'instruments, de techniques et, aujourd'hui, des technologies de reproduction sonore. À chaque âge de la vie, l'appropriation de la musique (enregistrée) représente une activité artistique nouvelle de l'*Homo sapiens*.

La conduite automobile est un usage particulièrement caractéristique des artefacts contemporains. On pourrait en élaborer une véritable phénoménologie, en termes de communauté de sensation avec le véhicule et surtout en termes de projection du schéma corporel dans le véhicule : vision modifiée, concentrée sur la zone « route » et son environnement proche, à beaucoup plus longue distance que le champ de vision du marcheur, attention et disponibilité musculaire supérieures à la normale pour des gestes totalement artificiels des pieds et des mains, estimation de paramètres en fonction des instruments de bord qui deviennent des organes supplémentaires...

Sans parler du pilotage d'une moto. Cette appropriation est une appropriation existentielle de la technologie. Capable d'enchaîner des virages à bonne vitesse ou de franchir une colline en un instant, l'automobiliste goûte un usage dont la signification existentielle ne saurait être sous-estimée et qui n'est que partiellement « utilitaire ». Cet usage seul explique le type de voitures qui peuplent nos rues et nos routes, l'argent que nous sommes prêts à y consacrer et la désaffection pour les transports en commun. Car cette appropriation est affective au moins autant qu'utilitaire ou, plus exactement, elle montre le manque de pertinence de la séparation entre l'utilitaire et l'affectif dans notre relation aux artefacts.

L'usage des artefacts ne consiste pas en une simple *utilisation* : les artefacts sont des compagnons de la vie humaine et non uniquement des moyens. L'usage des artefacts appartient donc aussi à ce qu'on appelait autrefois les « usages », c'est-à-dire les manières de vivre et de vivre bien, les mœurs, les habitudes qu'un long usage a désignées comme normales ou souhaitables dans la relation entre humains et parfois dans les relations entre les humains et leurs frères inférieurs, les objets.

Chez Langdon Winner, Don Ihde ou Albert Borgmann, la philosophie américaine de la technologie reprend (sous des formes différentes) la notion de « forme de vie » (*Lebensform*) que Ludwig Wittgenstein utilisait pour caractériser l'ensemble existentiel des pratiques, linguistiques et comportementales, qui font sens pour des humains donnés dans un contexte donné⁶¹. La *forme de vie* est un ensemble existentiel très complexe et très intégré, dont il n'existe pas de théorie globale : seules des *descriptions* partiellement analytiques sont envisageables – il

faut lire les analyses phénoménologiques de l'intimité vécue des artefacts par Don Ihde⁶², à l'intérieur de ce qu'il appelle *lifeworld* en transposant la notion husserlienne de *Lebenswelt* : le monde réellement vécu, dans l'immédiateté, avant sa mise en forme par les catégories du langage et de la raison.

En théorie du langage, nous savons que chacune de nos façons de parler ne prend un sens qu'en impliquant tout un monde, dans l'infinie variété de ses spécificités, ce qu'aucune sémantique formelle (théorie plus ou moins mathématisée des significations) ne saura jamais rassembler. En philosophie de la technologie, la même orientation est essentielle pour rendre compte du primat de l'usage : automobile, téléphone et lave-linge ont un sens riche, complexe, surdéterminé et en même temps intime, moral, politique, mais uniquement en ceci que leur usage et leur appropriation les insèrent dans le tissu infiniment complexe d'une forme de vie, la nôtre, celle d'*Homo sapiens technologicus*. Il faut réfléchir à la modification du paysage familial par les artefacts qu'on y insère, comme le fait Albert Borgmann (1992), qui insiste particulièrement sur la télévision, élément clé de la *forme de vie* dans de nombreuses familles. Tout le tissu des possibles est modifié par la mise à disposition d'un téléviseur ou d'une voiture. Ces décisions d'« équipement » ne sont pas moralement négligeables, ce sont des choix de vie, car les artefacts structurent les formes de vie d'*Homo sapiens technologicus*, et d'autant plus puissamment qu'il en a moins conscience.

Les réappropriations prennent naissance comme des *interprétations*, au sens musical du terme, de l'ustensilité de chaque artefact. Albert Borgmann (1984) a parfaitement défini cette fonction native de l'utilitaire dans la technologie : la

nature même de la technologie est l'efficacité dans le service, la mise à disposition la plus immédiate et la plus facile possible d'un service, d'une réponse à un besoin ou d'un élément de confort ou de loisir. Cette valeur de la technologie s'exprime en anglais par l'expression : *the availability of commodities* : « la mise à disposition des choses dont on peut avoir besoin », « la disponibilité des produits et services ».

Pas plus que le langage, la technologie qui forme la trame de nos formes de vie ne peut être réduite à de l'utilitaire. Car l'*usage* dont il s'agit n'est pas une utilisation neutre, tout au contraire : c'est une appropriation incessante, pleine de significations et produisant des significations. C'est un *engagement* existentiel. L'usage d'une voiture ou d'un ordinateur a une épaisseur non réductible de relation intime avec l'artefact lui-même, une dimension existentielle qui ne peut pas être séparée de la dimension utilitaire : téléphoner avec un téléphone très laid n'est pas la même chose que téléphoner avec un téléphone très beau. Personne n'utilise un téléphone pour autre chose qu'un échange de paroles, mais cet usage n'est pas seulement une utilisation utilitaire. À partir de là, on comprendra autrement que les gens achètent des choses dont ils n'ont pas « vraiment besoin » et les utilisent « par plaisir ».

Le principe de transparence

Dans sa perfection, l'ustensilité se fait oublier. À leur apogée, l'utilitaire et l'appropriation utilisatrice induisent une *transparence* de l'artefact. Selon une dialectique bien connue des philosophes, la médiation la plus parfaite s'efface elle-même pour laisser être une relation *immédiate*, réelle ou factice. J'appellerai « principe de transparence » cette loi de notre

relation aux artefacts technologiques. Cette transparence est pour l'artefact le plein accomplissement de son ustensilité en même temps que de son appropriation.

L'utilité n'est que l'une des dimensions de l'artefact, nous le savons, mais une dimension à laquelle il faut porter attention, justement parce qu'elle peut être à la fois primordiale et inapparente. L'artefact, alors, n'est pas exactement une chose, mais un moyen, un ustensile (l'anglais dit : *a device*), c'est-à-dire un étant qui renvoie à d'autres et qui épuise son être dans cette fonction de renvoi utilitaire. L'artefact technologique est le moyen d'une conduite intentionnelle, le moyen de la visée d'autre chose, il se fond dans cette visée, il ne se laisse plus voir comme le moyen très performant qu'il est. C'est le livre que je lis et non mes lunettes que j'utilise, c'est en vacances que je pars et non ma voiture que j'utilise, c'est le match qui me passionne et non le récepteur de télévision que je regarde, c'est mon texte que j'écris et non mon clavier que je « frappe », c'est le sommeil qui me gagne et non le cachet que je viens d'avaler et que j'ai déjà oublié qui fait effet.

Ici encore, dans son analyse de la transparence de nos moyens techniques (*devices*), Albert Borgmann rejoint les plus belles pages de Heidegger sur les objets simples que nous ne savons plus « voir » et que seul l'artiste nous révèle. La cruche n'est plus digne d'attention pour sa forme, issue du savoir-faire d'un potier, pour son histoire matérielle, à travers celle d'une famille, pour sa provenance, sa signification... elle est un récipient, un contenant pour de l'eau, un outil comparable à une bouteille plastique (tellement plus légère, et refermable). Lorsqu'on ne voit dans l'objet qu'un moyen d'usage (*device*), alors, les bouteilles plastiques, plus « pratiques », remplacent les carafes et les cruches.

Nous habitons un monde d'*objets à notre service*, mais qui parfois ne sont plus que cela, ne sont plus que des *objets pourvoyeurs de service*, sans aucune autre dimension. Borgmann appelle ce phénomène « *the pervasive transformation of things into devices*⁶³ », « l'universelle transformation des objets en pourvoyeurs de services ». C'est parce qu'il est devenu dispositif pourvoyeur de services que l'objet n'est plus vu, qu'il est transparent.

Phénoménologiquement, la présence immédiate du sens dans l'opération de lecture, le sens immédiat de l'image sur les médias audiovisuels sont des cas paradigmatiques de l'intégration *corporelle* des médiations technologiques. Cette médiation intégrée est transparente, au service du sens, du contenu, de la culture, de l'humain. C'est parce que le livre ou la lettre manuscrite (*low tech*), le film ou le CD (*high tech*) sont *transparents* que nous sommes immédiatement présents dans les mondes où ils nous transportent. Dans le cas de la conduite automobile comme expérience d'extension corporelle, explique Don Ihde, je veux vivre le monde comme s'il n'y avait pas de technologie entre lui et moi⁶⁴.

Dans l'ivresse de la transparence, nous devons pourtant garder le sens de l'*épaisseur* de l'artefact qui, présent entre nous et le monde, transforme le monde. Ce peut être l'épaisseur d'une lentille de contact presque invisible et insensible, l'épaisseur d'une mécanique performante, l'épaisseur d'une médication chimique ou de n'importe lequel de ces nano-artefacts qui se caractérisent par l'invisibilité de leur action.

C'est à quelqu'un que je parle et non au téléphone, certes, et je sais que je lui parle par le biais du téléphone. Dans six mois, je me souviendrai de ce que je lui ai dit, je pourrai être certain que, ce jour-là, je l'ai mis au courant de la chose en question,

mais je ne saurai peut-être plus si c'était « de vive voix », au téléphone ou même dans un e-mail. Dans l'expérience vécue de la communication, le médium technologique est transparent, mais encore d'une *transparence sensible* : au téléphone, je sais que je parle à un absent et, ne voyant ni ses yeux ni son sourire, il m'est par exemple plus difficile de communiquer verbalement avec lui – ou plus facile, dans certains cas.

Et si celui auquel je parle est un imposteur ? Si ce que je vois à la télévision a été fabriqué et déformé pour m'influencer ? Si le chanteur sur la pochette n'est pas celui qui a enregistré la musique ? Et si l'avion explose en vol ? Et si l'ordinateur qui contient tous mes documents de travail ne démarre pas ? La transparence de la médiation technologique recèle un pouvoir d'*opacité* qui peut aller jusqu'aux formes extrêmes de la manipulation (qui est un incident ou un accident de communication). Nous sommes souvent responsables de ces méfaits, aussi certaines mesures d'urgence sont-elles faciles à prendre : cessons de dire « j'ai vu » à la place de « on m'a montré à la télé » ; cessons de parler de l'« événement X » et parlons de « ce que les journalistes nous disent sur l'événement X » ; ne considérons plus le geste de s'asseoir en voiture ou celui d'avalier un cachet comme des actes anodins ; cessons de croire que toute personne possédant un téléphone mobile est « disponible » dès que nous avons la moindre chose à lui dire ; développons notre sensibilité aux transparences technologiques pour n'être pas victimes de leur opacité. Un grand nombre des influences et parfois des manipulations qui s'exercent sur nous ne résisteront pas à ces mesures de lucidité, qui inaugurent les résolutions d'une sagesse technologique, concrète, individuelle.

HOMO SAPIENS TECHNOLOGICUS

Sagesse par la lucidité : prenons conscience des réseaux de dépendance extrêmement serrés qui nous entourent : dépendances énergétique, informationnelle, médicale, économique, institutionnelle, psychologique. L'artefact ou le système technologique sont transparents lorsqu'ils fonctionnent normalement, mais ils en deviennent *d'autant plus opaques* lorsque ce fonctionnement normal cesse ou est perturbé. Il s'agit d'une fragilité de notre existence contemporaine : la légèreté et la facilité des supports technologiques de notre existence renferment une menace potentielle dont nous n'avons pas assez conscience. Lorsque le médicament se révèle poison, le transparent devient opaque. Lorsque le confort se révèle danger, la fragilité des facilitations technologiques se dévoile cruellement à des esprits qui y sont rarement préparés. Telle est aussi la vie dans le monde de l'abondance et du confort. Glisser à 130 km/h sur l'autoroute mérite réflexion et, en réalité, exige de la sagesse et peut se muer en une opacité mortelle, celle de l'accident. Le GPS (*Global Positioning System*) est une merveilleuse technologie de transparence, utilisée quotidiennement dans les voitures, mais aussi par les aviateurs et les navigateurs, partout dans le monde. Il transforme tous les lieux de la planète en lieux rationnels repérés sur une carte, il rend l'espace géographique transparent au repérage. Derrière cette facilité, ce confort, cette transparence technologique de la géographie, une réalité : le GPS est une technologie entièrement possédée par les États-Unis et contrôlée par l'armée de ce pays. En un instant, tout ou partie du « service » peut être suspendu, sans avoir de compte à rendre à qui que ce soit.

Dans tous les cas évoqués, une action est possible s'il y a d'abord prise de conscience de la dialectique instaurée, dans

HABITER TECHNOLOGIQUEMENT LE MONDE

notre habitation du monde, par le principe de transparence des technologies. La dialectique de la transparence et de l'opacité impose à *Homo sapiens technologicus* une réaction de *lucidité*, c'est-à-dire de sagesse commençante.