



**La**  
**Domesti-**  
Peter Sloterdijk  
**cation**  
**de l'Être**

**PETER SLOTERDIJK**

**La Domestication  
de l'Être**

**Pour un éclaircissement  
de la clairière**

Traduction de l'allemand par  
**Olivier Mannoni**

Couverture de  
Olivier Fontvieille

**ÉDITIONS MILLE ET UNE NUITS**

PETER SLOTERDIJK

n° 296



Texte intégral

Titre original :

*Die Domestikation des Seins*

*Für eine Verdeutlichung der Lichtung*

INÉDIT

Une première version de ce texte a été lue par Peter Sloterdijk dans le cadre du symposium « *cloner or not cloner* » qui s'est tenu au centre Georges-Pompidou du 28 au 30 mars 2000.

Notre adresse Internet : [www.1001nuits.com](http://www.1001nuits.com)

© Mille et une nuits, département de la Librairie Arthème Fayard,  
septembre 2000 pour la présente édition.

ISBN : 2-84205-503-9

# Sommaire

*Peter Sloterdijk*

La Domestication de l'Être

*page 5*

Notes

*page 101*

Présentation de l'auteur

*page 110*

Repères bibliographiques

*page 111*



**PETER SLOTERDIJK**

**La Domestication de l'Être**



# La Domestication de l'Être

## I

### LES GRANDES CIRCONSTANCES

Mesdames et Messieurs,

La meilleure manière de comprendre les réflexions qui suivent sera de les interpréter comme une variation sur la phrase de Heidegger : « L'entendement vulgaire ne voit pas le monde à force d'étant »<sup>1</sup> – une phrase qui, dans son laconisme, n'exprime pas seulement la fameuse et difficilement compréhensible « différence ontologique » mais rappelle aussi la guerre civile qui ne s'est jamais apaisée, depuis l'époque de Platon, entre la philosophie et la pensée ordinaire. Ces deux strates sémantiques dans la phrase de Heidegger ne sont manifestement pas dissociables ; car si la réflexion philosophique n'est possible que dans l'opposition avec l'usage vulgaire de la raison, elle est, par sa nature même, forcée de renoncer au traitement de l'étant isolé et de concevoir le monde comme un tout dans son être-monde. La tournure philosophique de l'intellect ne serait donc pas seulement liée à ce que l'on nomme,

d'après Husserl, le « retrait » ou l'*epoché*, le fait de prendre des vacances logiques à l'égard des routines dans le maniement des choses, des faits et des idées ; elle supposerait plutôt qu'on ouvre totalement les yeux, par avance, vers l'étant dans sa globalité. Un tel regard global extatique dans cette circonstance universelle qui s'appelle le monde ne peut s'apprendre selon les règles discursives, et ne peut s'ancrer dans les situations académiques. Par sa nature, il relève plutôt du domaine des humeurs \* que de celui des propos ; il est donc moins transmis par l'enseignement que par le changement d'humeur. Le moment philosophique serait ainsi, au même titre que le moment musical, un bouleversement causé par une situation globale qui entoure de toutes parts celui qu'elle touche. En lui, même l'activité la plus intense est livrée à quelque chose qui l'enveloppe. Il est le situationnisme comme expérience.

De ce point de vue, la pensée qui se confronte à la leçon heideggerienne a certes elle aussi les caractéristiques d'une étude ; mais elle est plus encore une école de l'extase, dans laquelle serait accompli le passage menant de l'activité vulgaire de la raison à l'état d'exception philosophique. Le scolaire n'est pas véritablement compatible avec l'extatique : c'est l'un des traits de l'enseignement que savait dispenser Heidegger, le plus déconcertant des professeurs de sa discipline. Ce n'est pas un hasard si, dans sa première période, lorsqu'il pratiquait explicitement l'introduction à la phi-

---

\* Le terme « humain » a été choisi ici et dans la suite du texte pour rendre l'allemand « *Stimmung* » (N. d. T.).

losophie comme une initiation, il a invoqué la peur et l'ennui : la première parce qu'elle ôte, par la perte du monde, sa vulgarité au sujet ordinaire, la deuxième parce qu'elle atteint un résultat similaire par la perte de soi, et toutes deux ensemble parce qu'elles font déraiper l'existence quotidienne et l'incitent à méditer sur le côté monstrueux de la situation fondamentale, l'être-dans-le-monde en tant que tel. C'est la raison pour laquelle le chemin de la pensée, au sens fort du terme, passe uniquement par ce que la tradition religieuse nomme la crainte et le tremblement, ou ce que le langage politique du XX<sup>e</sup> siècle appelle l'état d'exception. La philosophie, conçue comme une méditation de l'état d'exception, est dans sa conséquence ultime une dimension antiscolaire. Car l'école incarne l'intérêt pour les états normaux; elle a même, et justement, une orientation antiphilosophique lorsqu'elle pratique la philosophie comme discipline. Dans son état scolaire, la philosophie doit donner l'illusion d'une normalité qu'elle ne peut revêtir dans la mesure où on la conçoit dans son acception ambitieuse. Elle n'est cependant pas seulement une école de l'extase, au sens existentiel du terme : elle la met en œuvre aussi et surtout dans la mesure où elle réussit la sortie toujours et de nouveau nécessaire de l'état scolaire qu'elle vient d'atteindre. Heidegger a pu dire, à juste titre, que la philosophie platonicienne s'était déjà proposée d'organiser l'oubli de l'être d'un point de vue technique et scolastique lorsqu'elle a commencé à établir une première routine théorique. En devenant la première école philoso-

phique, elle a sauté dans la philosophie et l'a trahie dans le même mouvement, dans la mesure où elle a donné, sous l'intitulé de quête de la « vérité » et de la sagesse, une version doctrinale, institutionnelle et apaisée au lien extatique de l'homme avec l'ouverture du monde comme tout.

Je ne voudrais pas m'attarder plus longtemps ici sur l'intention qu'a Heidegger de voir déjà en œuvre dans la naissance platonicienne de la philosophie un élément de « délire maniaque »<sup>2</sup>. Il suffit, pour le but que nous nous sommes fixé, de rappeler que Heidegger a radicalisé le *topos* remontant à Platon et à Aristote, selon lequel l'origine de la philosophie réside dans l'étonnement – *thaumazein* – d'une manière symptomatique de la métamorphose de la pensée philosophique au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. On pourrait dire que Heidegger modernise l'étonnement en l'orientant dans la direction de l'étrangeté ou de l'effroi, et pose ainsi la philosophie, comme tout, sur un nouvel affect logique. Il la fait sortir de l'étonnement rationnel portant sur le « comment » ou sur le « d'où », qui passe traditionnellement pour le frère de la curiosité et que l'on croit capable de produire l'étincelle initiale menant à la recherche des fondements des phénomènes étonnants ; Heidegger insiste au contraire sur un étonnement a-rationnel portant sur le « que », lequel s'enflamme face à la donnée qu'est le monde. Cet étonnement se penche, au-delà même de la question des fondements, au-dessus de l'abîme de ce « miracle de tous les miracles » qui fait que l'étant *est*.

Pour l'historien des idées, il va de soi que cette intensification ontologique de l'étonnement n'est pas sans lien avec les bouleversements catastrophiques des débuts de l'ère des guerres mondiales et de la percée simultanée vers les révisions scientifiques et esthétiques de l'image du monde, telles qu'elles se produisent dans les temps modernes. Si l'étonnement du <sup>xx</sup>e siècle porte surtout les couleurs de l'étrangeté et de l'effroi, c'est parce que les bouleversements de l'époque se sont prolongés jusqu'au cœur du discours philosophique. Les détonations des batailles de la Marne et de Verdun continuent à résonner dans les réflexions de la phénoménologie de Marbourg et de Fribourg, les cris sortis des caves de torture de la Gestapo pénètrent jusqu'au cœur des concepts de l'existentialisme parisien ; l'atrocité des politiques d'extermination en Allemagne, en Russie et en Asie poussent certains penseurs, après 1945, à se demander comment la pensée de l'Être, face à l'autre, menacé de disparition, peut être acheminée vers une pensée de la responsabilité. C'est à Jean-Paul Sartre que nous devons le mot le plus clair sur le terrassement de la pensée contemporaine par la terreur des situations. Dans son essai *Qu'est-ce que la littérature*, en 1947, Sartre parle au nom de toute une génération d'écrivains qui travaillèrent sous « l'ensorcellement » de la terreur, lorsqu'il constate : « Ce n'est ni notre faute ni notre mérite si nous avons vécu en un temps où la torture était un fait quotidien. » C'est dans l'écho de cette proche terreur qu'est née, pour la génération d'intellectuels issue de la Résistance, la mission de « créer une littérature des

grandes circonstances »<sup>3</sup>. Cette formule éclaire un trait fondamental de la pensée du XX<sup>e</sup> siècle. Elle n'interprète pas seulement l'horizon dans lequel la différence de genre entre la philosophie et la littérature devait forcément s'accomplir. Elle motive aussi la rupture des nouveaux auteurs avec l'esprit de conciliation dans lequel avait baigné la culture bourgeoise. Les auteurs expressionnistes de 1920 et existentialistes de 1945 observent avec un mépris sans pareil cette « littérature des situations moyennes » dans laquelle se manifeste la nature de l'existence bourgeoise. Ce mépris va aussi aux formes d'expression du libéralisme, de l'équilibre progressiste et de l'irrésolution, qui ont promis à leurs consommateurs un monde dans lequel l'absolu demeurerait suspendu et dans lequel on ne serait jamais forcé de trancher entre le bien et le mal. Mais les auteurs des « grandes circonstances » n'auraient jamais pu laisser autant libre cours à leur haine contre la bourgeoisie s'il n'y avait pas eu dans la pratique littéraire et philosophique, en tant que telle, des éléments qui attendaient leur radicalisation. C'est seulement dans la convergence entre motifs immanents et externes que l'extrémisme a pu devenir le style intellectuel d'une époque ; c'est seulement dans une conjoncture spécifique que l'habitus radical a pu former une matrice commune pour la pensée excessive et l'action révolutionnaire. Dès 1911, Georg von Lukács avait postulé la libération de la médiocrité bourgeoise, lorsqu'il écrivait : « Si quelque chose est devenu problématique..., le salut ne peut venir que de

son caractère douteux porté à l'extrême, d'un jusqu'au-boutisme radical... »<sup>4</sup>. Il est presque inutile de le préciser : c'est Nietzsche qui, dans les années quatre-vingt du siècle dernier avait ouvert les enchères de l'extrémisme : « L'enchantement qui combat en notre faveur, c'est la *magie de l'extrême*, la séduction qu'exerce tout ce qui est extrême : nous autres immoralistes – nous sommes les *plus extrêmes*... »<sup>5</sup>. Retenons le fait que ce sont les auteurs et artistes d'après 1918 qui ont donné le ton de ce qui allait suivre, et que les radicalismes apparus après 1945 sous le titre d'existentialisme ne marquent que des variantes ultérieures de la configuration du radicalisme et de l'hypermorale. Cet essor a eu des effets jusque dans les années soixante-dix, lorsqu'il a inspiré un néo-marxisme militant, auquel s'est ajouté ce que l'on a appelé un facteur subjectif.

Si ce souvenir des conditions prélogiques dans lesquelles s'est déployée la philosophie européenne de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle a une importance pour la compréhension de la dynamique culturelle actuelle et de son mode de traitement des problèmes, c'est notamment parce que les prémisses historiques de la pensée à la fin du XX<sup>e</sup> siècle ont recommencé à se transformer de manière fondamentale. Sous le nom de code de « post-modernité » s'est installé, depuis au moins deux décennies, un état de conscience post-extrémiste dans lequel ressurgit une pensée des situations moyennes. Dans cette pensée aussi, on peut établir une distinction entre les motifs internes et externes : pour ce qui concerne les premiers, le bilan critique des politiques

de terreur, de gauche comme de droite, au cours de ce siècle a incité à se détourner non seulement de leurs moyens, mais aussi de leurs fins et de leurs justifications intellectuelles – notamment des fantômes de la philosophie de l'Histoire et d'autres projections d'une raison téléologique surtendue. Les résultats de ces réflexions post-radicales, post-marxistes, post-apocalyptiques, néo-sceptiques, néo-morales, etc., débouchent à présent – sur la face externe – sur une situation sociale plus imprégnée que jamais par les mythes et rituels de la communication, de la consommation, de la rentabilité accrue et de la mobilité – un nouvel Eldorado des situations moyennes. Dans ce climat néo-médiocre, la propension et la capacité à se réapproprier les fragments d'héritage de l'extrémisme déclinent de nouveau – en règle générale, aujourd'hui, il faut faire le détour par la biographie ou d'autres modes d'écriture dérivatifs si l'on veut encore plaider pour la compréhension des radicaux échoués. Rüdiger Safranski l'a fait brillamment et avec succès, il y a quelques années, pour Heidegger, et Bernard-Henri Lévy a tout récemment accompli une reconstitution comparable pour Sartre. S'il faut saluer le retentissement qu'ont connu ces livres, c'est aussi parce qu'ils sont arrivés au bon moment pour rappeler l'aventure de l'existence intellectuelle à partir de l'esprit des grandes circonstances. Et ils l'ont fait pratiquement à la dernière minute, juste avant que le fil ne soit totalement cassé.

Quatre-vingt cinq ans après les orages d'acier des fronts franco-allemands, soixante-cinq ans après l'apo-

gée des exterminations staliniennes, cinquante-cinq ans après la libération d'Auschwitz et autant d'années après les bombardements de Dresde, Hiroshima et Nagasaki, l'esprit du temps s'est réduit à la préférence pour les situations moyennes ; ce rapetissement doit être compris comme un tribut quasiment naturel à la normalisation. De ce point de vue, il a une valeur civilisatrice que l'on doit approuver sans réserve dans une perspective citoyenne. Il ne faut pas oublier, du reste, que la démocratie implique en soi la culture des situations moyennes. L'esprit peut bien recracher les tièdes, la sagesse affirme, contre lui, que la tiédeur est la température de la vie<sup>6</sup>. C'est pour cette raison que la pression vers le milieu, ce symptôme directeur de la *fin de siècle* actuelle, n'a pas que des motifs politiques. Mais pour la philosophie, appelée à la radicalité, essentiellement pour des raisons internes, ce revirement présente, à côté de grands avantages, une face problématique – parce qu'elle risque à présent de devenir trop contemporaine, trop moyenne, et qu'elle menace de sombrer dans les nouvelles routines du juste milieu et de l'autisme académique. Ce diagnostic vaut d'autant plus que la pensée des situations moyennes, telle qu'elle revient aujourd'hui, ne se trouve plus en prise avec les événements majeurs de l'époque, et qu'elle perd la correspondance avec les réalités immenses du processus de civilisation. Quand on le comprend correctement, le temps présent continue plus que jamais, mais sous des formes transformées, à réclamer une pensée des grandes circonstances, précisément parce que les para-

digmes des tranchées, de la torture et des camps de concentration n'ont plus d'actualité immédiate dans notre monde industrialisé. Le plus extrême qu'il y ait à penser aujourd'hui se cache plutôt dans les routines de la révolution permanente, dont nous savons aujourd'hui qu'elle s'inscrit dans la dynamique interne des sociétés avancées propulsées par l'argent et dont on est forcé d'avoir l'impression qu'aucune révolution politique ne peut la rattraper. Cet extrême apparaît, si l'on veut encore parler d'apparition, dans la dimension quotidienne que prend le monstrueux, dimension qui converge avec cette tendance qui pousse à défendre intellectuellement les situations moyennes. Le plus extrême possède, comme toujours, sa présence moléculaire naturelle dans les vies des individus, qui n'échappent pas à leurs catastrophes intimes; mais il est aussi présent aujourd'hui de manière latente dans les courants globaux du cours du monde; qui atteindra des hauteurs de chute fatales et sans précédent si les grands systèmes venaient à échouer. Il y a longtemps que le monstrueux se fait passer comme un simple phénomène passager, une vague à la mode dont les consultants disent qu'il faut surfer dessus dès lors que les illusions rationalistes du pilotage global ont éclaté. Pendant des décennies, le monstrueux a été présent dans la situation mondiale que constituait la guerre froide, lorsque les puissances nucléaires, dans un jeu « holo-cide » planétaire, s'étaient mutuellement prises en otage. Il atteint aujourd'hui un nouvel état d'agrégat par le biais de l'autre technique nucléaire, je veux par-

ler de la technique biologique. Celle-là aussi produit une situation qui, dans la mesure où elle dériverait, pourrait dégénérer en une prise d'otage des sociétés par leurs propres technologies avancées.

Dans de telles circonstances, on peut faire prendre conscience du fait que le souvenir qu'a Heidegger de l'extase ontologique – le souvenir de cette réflexion qui voit l'ouverture du monde au-delà de l'étant individuel – jaillit certes des constellations de l'extrémisme expressionniste tel qu'il existait dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, mais que ce lien n'a pas d'effet persistant. Même l'écho, également typique pour le jeune Heidegger, qui sonne entre le radicalisme et le présocratisme, n'épuise pas les impulsions de son interprétation de l'existence. Peut-être, comme de nombreux esprits de premier rang qui ont pris la parole sous la République de Weimar, a-t-il été un déserteur des temps modernes<sup>7</sup>? Il demeure donc, selon moi, pour une période imprévisible, l'allié logique de ceux qui se rebellent, dans la pensée, contre la vulgarisation du monstrueux. Je veux essayer de montrer dans les lignes qui viennent que la méditation heideggerienne sur l'extase existentielle a aussi une signification pour la compréhension de la crise actuelle dans la définition biologique de l'homme par soi-même – dans cette crise qui affecte les modes d'intervention de l'homme sur l'homme, pour lesquels j'ai introduit dans mon discours prononcé à Bâle et à Elmau, *Règles pour le parc humain*, l'expression « anthropotechnique »<sup>8</sup>. Très récemment, au cours d'un vaste débat, on a compris ce

terme comme le synonyme du concept d'une biotechnologie humaine effectuant une planification stratégique, et chargé des émotions qui, par nature, peuvent s'exprimer dans une bataille aux motivations quasi religieuses autour de l'être humain. En vérité, l'expression « anthropotechnique » désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel l'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, sur son mode de production. Si, selon la définition énorme qu'en donne Heidegger, la technique est effectivement « un mode du dévoilement » – une production, une mise au jour de l'étant sur la voie de l'utilisation d'outils de nature logique et matérielle –, le fait de se demander de quelle production est issue l'homme en tant que fait prend une signification inséparable de la question de la « vérité » de cette nature. En réalité, l'homme, conçu comme créature d'une espèce et comme matrice de chances d'individualisation, est une dimension qui n'existe pas, qui ne peut exister dans la nature ; elle ne s'est engendrée d'elle-même que sous l'effet rétroactif de prototechniques spontanées, au cours de très longs processus de formation ayant une tendance contre-naturelle. La condition humaine est entièrement produit et résultat – mais un produit issu de fabrications que l'on a rarement, jusqu'ici, décrites en tant que telles de manière adéquate, et résultat de processus dont on connaît encore trop peu les conditions et les règles.

Le moment est venu de noter que, si l'on veut s'en

tenir à l'alliance avec Heidegger, penseur de l'extase existentielle, il faut parallèlement se décider à mettre entre parenthèses le refus affecté manifesté par Heidegger contre toutes les formes d'anthropologie empirique et philosophique, et expérimenter une nouvelle configuration entre l'ontologie et l'anthropologie. Il s'agit à présent de comprendre que même la situation fondamentale et apparemment irréductible de l'être humain, qui porte le nom d'être-au-monde et se caractérise comme l'existence ou comme le fait de se tenir à l'extérieur dans la clairière de l'Être, constitue le résultat d'une production dans le sens originel du terme – un processus où l'on guide vers l'extérieur et où l'on met au jour, pour une exposition relevant de l'extase, une nature jusque-là plutôt voilée ou dissimulée et, dans ce sens, « inexistante ». L'un des risques des réflexions qui suivent est le fait qu'elles chargeront d'un sens ontologique l'expression de « technique de l'extase ». Elles font le pari qu'il est possible de lire la « position de l'homme dans le monde », interprétée dans un sens heideggerien, comme une situation technogène ; elles outrepasseront donc quelques paliers de la problématique et feront comme si nous disposions déjà des moyens conceptuels de présenter l'histoire de l'humanisation comme un récit d'exode dont la cohésion assure l'autorité. Je demande donc, pensant avec Heidegger contre Heidegger, comment l'homme est venu à la clairière, et comment a été produit l'éclair à la seule lumière duquel le monde, en tant que monde, a pu commencer à briller.

## II

*ETSI HOMO NON DARETUR\**

Mon propos est de présenter les réflexions qui suivent dans le genre un peu irrégulier d'une « fantaisie philosophique », parce qu'elles ne peuvent être correctement caractérisées par le titre que l'on donne d'ordinaire aux audaces de la raison réfléchissante – la spéculation –, ni par la référence traditionnelle au risque subjectif de la pensée – l'essai. La désignation de « fantaisie philosophique » correspond à un type de discours dans lequel on tente la reconstitution radicale d'un produit de l'évolution du type singulier qu'est l'être humain. L'aide du reconstructivisme fantastique permet d'éviter les deux erreurs qui s'attachent régulièrement aux évolutionnismes courants – je veux parler des tendances spontanées à toujours présupposer l'existence de l'être humain qu'il faut expliquer, ou encore à l'oublier dans la fièvre de l'explication. La reconstitution fantastique se fait reconnaître par le fait qu'elle ne quitte à aucun moment le point de départ, dans la clairière et dans l'état actuel de la civilisation. Elle s'ancre – s'il devait s'agir de l'expression adéquate – dans ce que Heidegger a appelé le miracle des miracles, la prise de conscience du fait que l'étant *est* – le terme « est » désignant ici à peu près l'ouverture pour l'être humain qui n'oublie pas qu'il est-dans-le-monde, d'une manière parfaitement simple et absolument étonnante, exposée.

\* « Même si l'homme n'était pas donné. »

Mais elle refuse aussi de s'arrêter à ce constat comme s'il s'agissait seulement d'un événement indépassable, mais aussi d'un présupposé à jamais irrécupérable.

Je ne veux pas passer sous silence le fait qu'à mes yeux, le moindre mal consisterait à mener avec Heidegger une méditation obstinée sur la clairière, sans vouloir la déduire de l'Histoire et de l'anthropologie ; ce qui est véritablement nocif, c'est ce positivisme qui constate l'être humain pour pouvoir d'autant plus sûrement oublier son extase. S'il fallait véritablement choisir entre la piété de la pensée et l'infamie pratique, la réflexion qui se veut philosophique ferait toujours son choix d'emblée. Mais je suis convaincu du fait que l'alternative entre la méditation et la technocratie est incomplète ; il n'est pas vrai que nous devons choisir entre un piétisme de l'inquiétant et un oubli de l'homme dans les manigances de la raison vulgaire. Je voudrais à présent montrer, au moins sous forme d'esquisse, comment il faut procéder si l'on veut raconter sur le mode ontologique l'histoire du devenir-homme. On ne peut pas se contenter de faire descendre le singe des arbres pour faire ensuite descendre l'homme du singe descendu ! La régression vers un pré-singe disparu, même si elle a un sens paléontologique ; ne peut pas, elle non plus, améliorer la situation d'un point de vue philosophique. La version ontologique du roman généalogique doit au contraire appréhender, en même temps que le devenir-humain du pré-hominien, le devenir-monde du pré-monde. L'élément décisif, dans cet arrangement, tient dans le principe consistant à

prendre garde au fait que l'on ne peut en aucun cas présupposer l'homme pour le retrouver ensuite tout de même, d'une manière ou d'une autre, à des étapes pré-humaines. On peut tout aussi peu présupposer le monde largement ouvert à l'être humain, comme s'il suffisait d'attendre qu'un pré-simien se donne la peine d'entrer dans la clairière comme s'il franchissait la porte de la gare centrale ! La véritable difficulté consiste à commencer avec une pré-humanité et une pré-mondialité authentiques – et justement : d'une authenticité fantastique. C'est avec elles qu'il faudrait débiter et poursuivre – en se donnant comme objectif déclaré de parvenir au résultat existant sous la forme des cultures déployées de l'*homo sapiens*, de la *sapiens* et des subjectivités extatiques constituées. Ce faisant, il ne faut pas prendre le fait humain à un degré moins élevé que le conçoit Heidegger lorsqu'il parle de la clairière de l'Être. Et celui qui parle de la clairière parle de la présentation de l'Être face à la créature vivante qui, d'un point de vue physique, neurologique, technique, vibre à une fréquence tellement élevée qu'il ne peut rien contre « le monde » comme monde. Nous avons donc le projet de répéter l'interprétation ontologique heideggerienne de l'existence dans une ontoanthropologie, en nous donnant pour principe d'entrer dans le cercle qui n'apparaît pas ici comme herméneutique, mais comme anthropotechnique. La recherche sur l'homme et ses possibilités historiques doit forcément tourner en rond de telle sorte que le point de départ, notre extase existentielle dans cette époque qui est la nôtre, sera de nouveau atteint

sans que l'homme soit déjà présumé avant de faire découler son apparence du principe de l'évolution.

Une telle entreprise n'aurait pu être lancée n'importe quand ; dans la mesure où l'on s'y attelle maintenant, elle porte en elle la signature de son instant historique. Elle reflète une somme de conditions qui se sont accumulées depuis la rupture révolutionnaire dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle et l'entrée dans la situation post-métaphysique. Cette entreprise intervient alors que l'on a déjà négocié le virage vers la pratique humaine, virage qui demeure caractéristique des pratiques néo-hégélienne et pragmatique ; elle se sait conditionnée par l'événement que l'on désigne par le nom de Darwin ; elle suppose les impulsions de Nietzsche et des mouvements psychanalytiques ; elle se réfère à la leçon de la phénoménologie et des extrémismes philosophiques du début et du milieu du XX<sup>e</sup> siècle ; elle se nourrit dans une large mesure des percées des anthropologies empiriques et philosophiques dans lesquelles, par un étrange synchronisme avec l'analytique existentielle de Heidegger, on a reposé sur des bases entièrement nouvelles la question morphologique et historique de l'être humain : je pense surtout ici aux travaux de Louis Bolk, Otto H. Schindewolf, Walter Garstang et Paul Alsberg qui ont suscité trop peu d'attention malgré leur signification majeure pour la compréhension de l'anthropogénèse. Et elle profite des récents résultats de la paléontologie, de la linguistique, de la narratologie [la science du récit], de l'anthropologie structurelle et de la recherche sur le comportement.

On voit bien pourquoi le fait de reposer sur de tels arrière-plans la question de l'origine et de la situation de l'homme est une entreprise risquée pour la philosophie. Certes, toutes les approches théoriques que nous avons citées présentent l'avantage de dissiper cet anathème religieux qui, jusqu'au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle, a rendu impossible le déploiement d'une étude laïque et autonome de la *conditio humana*. Les Européens, parce qu'ils étaient liés au mythe de la genèse, ont tout de même, et sans la moindre équivoque, toujours pensé l'être humain comme un produit. Mais tant qu'ils ont accepté Dieu comme la réponse étouffant toute question sur le « comment » et le « d'où » de la création, il leur était tout simplement impossible de formuler des réponses alternatives et non théologiques sur la production de l'être humain. Les explications sacrées bloquaient le prolongement de la réflexion en admettant une cause située, par son rang ontologique, au-dessus de l'être humain. Mais expliquer d'en haut revient à ne pas expliquer du tout. Le blocage théologique ne vaut plus pour les projets que nous avons cités : ils ont pris la liberté de tenir compte de facteurs non divins de la formation de l'homme et de faire surgir l'*homo sapiens* d'une matrice de conditions purement profanes. Ils continuent à penser l'homme comme un produit ; mais cette fois, comme le produit de forces culturelles dont le rang ontologique est inférieur à celui de leur résultat. Malgré leur profonde diversité, les théories récentes ont une caractéristique commune : conformément à leur trait fondamental post-métaphysique et anti-théologique, elles le pensent

sur le mode de la descendance et cherchent pour ainsi dire le fait humain « en bas » – dans le domaine de ce que l'on appelle les motifs solides et les facteurs durs. Ils relèvent donc tous, au moins virtuellement, d'une forme de pensée concernée par l'avertissement heideggerien cité au début de ce texte : l'entendement vulgaire ne voit pas le monde à force d'étant. Il pourrait tout à fait survenir – et cela survient sans arrêt – que devant autant de réalités humaines, l'anthropologie historique et empirique oublie de voir l'être humain lui-même et son existence. De telles théories expliquent cependant toujours moins que le fait humain, dans la mesure où l'on considère, avec Heidegger, ce fait comme la béance de la clairière de l'Être.

L'approche de la situation humaine que nous tentons ici est à la fois rigoureuse et fantastique dans la mesure où elle peut être déduite du motif qu'il ne faut pas non plus présupposer la clairière. La réalité n'est pas que l'homme sort dans une clairière qui paraît l'attendre. La réalité est justement celle-ci : quelque chose de pré-humain devient humain ; quelque chose de pré-mondial devient constituant du monde, quelque chose d'animal, fermé par les sensations, devient extatique, sensible à la totalité et compétent face à la vérité : seul cela produit la clairière elle-même. Dans ce sens, « clairière » et « devenir humain » ne seraient que deux expressions désignant la même chose. Mais il est alors légitime de tenir compte d'une histoire de la clairière « par le bas », sans se laisser troubler par la réponse méprisante des heideggeriens jurés, pour lesquels on aurait ainsi abusé d'un élément

« seulement ontique » pour déterminer de l'ontologique. Et s'il s'agissait justement de cette inversion, si la philosophie contemplative pouvait enfin retrouver le lien avec la recherche menée par les sciences humaines ?

On a d'abord de bonnes raisons de prendre garde aux connotations théologiques de l'expression « devenir humain », parce que les enjeux de cette tentative onto-anthropologique ne sont pas moindres que ceux activés par le mythe qui affirmait que Dieu avait créé Adam à son image, pour ajouter ensuite qu'Il était lui-même, ultérieurement, devenu homme. Les propos mythiques donnent une idée de la hauteur de la mission qu'il reste à accomplir : l'homme, en tant que tel, doit être pensé à un niveau tellement élevé que rien qui ne soit inférieur à une correspondance avec ce que la tradition appelait Dieu ne suffit à dire sa situation et sa cause. Mais la réalisation attribuée à un créateur et protecteur divin doit désormais être reprise par un mécanisme qui dé-animalise un animal et le rend monstrueux, de telle sorte qu'il devienne l'étant-là dans la clairière. Heidegger a, au moins indirectement, admis la légitimité d'une telle approche, lorsqu'il écrivait dans sa *Lettre sur l'humanisme* : « De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants ; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois en tant que distance plus

familière à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable. »<sup>9</sup>

L'homme est par conséquent défini comme une créature qui aurait globalement été soulevée et exclue du système de parenté de l'animal – mais d'une manière sur laquelle Heidegger ne nous encourage pas à nous interroger. Par une alchimie ontologique impénétrable, l'être vivant que nous étions se serait détourné de lui-même et serait passé dans le système de parenté des êtres de l'extase, avec ce résultat que les dieux, s'ils existaient, nous seraient plus proches que nos cousins pauvres en monde, sans langage, prisonniers de leur environnement : les animaux. Rudolf Bilz exprime d'une manière un peu moins pathétique un état de fait analogue, lorsqu'il note : « Nous ne sommes pas des animaux, mais nous vivons pratiquement dans un animal qui vit en participation avec ses semblables et en participant aux objets. »<sup>10</sup> Ce qui est animal vit toujours dans cette cage ontologique que les modernes, d'après le terme génial utilisé par Jacob von Uexküll, nomment l'environnement (comme « monde autour »), tandis que la spécificité de l'être humain est d'accomplir la sortie de l'environnement, la percée dans l'absence de cage ontologique, pour laquelle nous ne trouverons sans doute jamais meilleure caractérisation que le mot le plus trivial et le plus profond des langages humains, l'expression de « monde ». L'ontoanthropologie s'interroge sur les deux à la fois : sur l'extase humaine, qui porte le nom d'être-dans-le-monde, et sur l'ancien ani-

mal qui a connu ce devenir-extatique – on pourrait aussi dire : qui s’est donné cette extase.

De ce qui a été dit jusqu’ici, on voit que la théorie philosophique du fait humain ne peut progresser que par une interprétation appropriée de la différence ontologique entre l’environnement et le monde. Dans ce couple de concepts, l’expression d’environnement paraît être de loin la plus plausible. Même s’il n’est pas plus ancien que la biologie théorique du xx<sup>e</sup> siècle, il a la compacité d’un concept universel, en mesure d’interpréter aussi bien rétrospectivement que prospectivement les aspects biologiques de l’ouverture au monde. Dans le terme allemand utilisé pour parler d’environnement, « *Umwelt* », le « *Um* », qui exprime la circularité, décrit un anneau au sein duquel ses systèmes biologiques sont engagés de manière interactive et, dans cette mesure, « ouverts » en direction de leur co-étant. La fermeture de ces anneaux relativise l’ouverture au monde de l’être vivant, le limite à un détail défini d’une totalité plus large ; l’environnement, d’un point de vue ontologique, a donc la qualité d’une cage : le véritable environnement de la créature humaine, c’est la cage idéale ouverte dans laquelle l’attitude de l’animal peut s’accomplir comme un processus naturel que rien ne vient troubler. Dans la singulière esquisse de philosophie naturelle que constituent ses conférences sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, monde – finitude – solitude* de l’hiver 1929-1930, Heidegger a défini la position animale comme une position médiane entre l’absence de monde et la formation de monde, et a proposé pour la désigner le terme

de « pauvreté en monde » (*Weltarmut*). Au sein de l'anneau de l'environnement, les phénomènes, à l'extérieur, ne sont effectivement jamais pertinents, pour l'animal, que dans de minuscules détails. Le monde demeure tenu au bout de la courte laisse de la pertinence biologique ; en tant qu'environnement, il est le pauvre pendant d'une pauvre ouverture à cette pertinence. Seul celui qui aurait percé cet anneau pourrait, dans un sens plus exigeant, être décrit comme une créature « venue au monde ». C'est la caractéristique ontologique de l'*homo sapiens*. Son rapport au monde quasiment dénué de cage tourne donc à l'extase parce qu'il lui manque les barreaux que sont la pauvreté et l'inhibition, ceux qui renvoient l'animal à ses limites. Seule l'ouverture radicalisée invite à la constitution du monde et du soi<sup>11</sup>. D'une manière générale, on ne peut pas penser une créature formatrice de monde, de nature humaine, dans la lignée de l'évolution animale : les animaux naissent, mais ne « viennent pas au monde ». Le lieu humain est, vers l'intérieur comme vers l'extérieur, déplacé par rapport au simple environnement. Pour éclairer les implications du concept de monde, il vaudrait mieux regarder dans le champ métaphysique que dans le champ physique. Nietzsche donne un signe allant dans le sens du lien entre formation du monde et extase dans un aphorisme qui ressemble à un paragraphe tiré d'une introduction à une théorie de l'environnement destinée aux dieux : « Autour du héros, tout devient tragédie, autour du demi-dieu, tout devient drame satyrique. Autour de Dieu, tout devient – quoi donc ? – peut-être “monde” ? »<sup>12</sup>

Si l'on applique cette indication à la théorie heideggerienne de l'être-dans-le-monde, on constate qu'elle s'expose au soupçon d'être au bout du compte beaucoup plus liée à la métaphysique qu'elle ne le souhaiterait, dans la mesure où elle n'aurait changé de destinataire que la position occupée par « Dieu » : c'est à présent l'homme ou l'être-là, dont on dit que tout autour de lui devient monde. Ce que l'on appelle ici le monde est un *Um-Welt*, un autour-du-monde déverrouillé et privé de ses limites. C'est une circonstance (*Um-Stand*) dont on note le plus souvent qu'il lui manque le caractère fixe et droit dans la mesure où elle constitue un horizon devant l'infini. Mais c'est aussi une circonstance à laquelle revient un haut degré de gravité et même un caractère de décision parce que en elle, la question de la vérité se pose de manière obligatoire. De la même manière que pour l'animal, l'enjeu des liens à l'environnement est le succès vital, notamment dans les domaines de la nourriture, de la reproduction et de la préservation de soi, l'enjeu pour l'être humain, dans ses rapports au monde, est la vérité – le pendant des conditions d'existence des individus et des cultures.

Dans le concept heideggerien du monde entrent indiscutablement deux éléments provenant de sources fondées sur la spéculation métaphysique : d'une part, « l'infinisme » des temps modernes, qui fait que le monde peut seulement être monde dans la mesure où il porte en soi un lien avec l'infini ; d'autre part un résidu crypto-théologique qui fait valoir le fait que l'homme ne peut justement être homme que dans la

mesure où il est « formateur de monde » et admet d'être entouré par le monde – comme s'il avait été chargé de répéter l'œuvre des six jours de la *Genèse*, aussi bien par la poétique que par la technique. C'est pour cette raison que Heidegger a pu souligner le fait que le divin approche plus de « l'Être », ou plus précisément du mode d'Être de l'humain, que tout être-vivant. Il faut bien entendu comprendre cette thèse dans un sens athéologique, parce qu'elle ne vise pas à redonner aux hommes l'enchantement du religieux. Elle exprime plutôt le fait que cet homme, avec sa désillusion métaphysique, est de nouveau, pour la première fois dans son histoire récente, en mesure de penser sa propre monstruosité d'une manière aussi adéquate que les Grecs, en dernier lieu, étaient parvenus à le faire lorsqu'ils ont décrit le monde comme un compromis né du combat entre les dieux olympiens et les dieux titanesques. Heidegger pense le monde moderne comme un ordre post-olympien dans lequel des puissances impersonnelles luttent pour la domination. Le monstrueux s'est installé à la place du divin. C'est la raison pour laquelle la forme valide de l'anthropodicée ne peut plus être une forme anthropo-théologique, mais uniquement une forme anthropo-monstrueuse<sup>13</sup>. On peut l'admettre : tout devient monde autour de l'homme ; ce n'est cependant pas du fait que l'homme est un dieu en situation d'*inconnito* existentiel, comme le pensent les anciens et les nouveaux idéalistes qui aimeraient dévoiler ce mystère, mais parce que la manière dont il se positionne est monstrueuse, et parce que la capacité de vérité de l'être

humain se révèle elle-même comme la plus inquiétante et la plus dangereuse des dots. Le monstrueux ontologique réside dans le fait que tout devienne monde autour d'un être non divin et se dévoile pour lui d'une manière qui a une pertinence à l'égard de la vérité. Ce que Heidegger appelle la clairière ne désigne rien d'autre que cette situation fondamentale. L'expression fait partie de la logique et de la poésie du monstrueux, dans lesquelles la philosophie vérifie sa possibilité d'être contemporaine.

Avec ce qui a été dit jusqu'ici, nous avons déjà rassemblé quelques éléments sur la situation historique de l'ontoanthropologie actuelle. Que cette vision, ce discours, cette forme de réflexion aient attendu cette époque pour pouvoir se former, à l'issue des possibilités conquises par le XIX<sup>e</sup> siècle dans le domaine des sciences humaines, reflète le fait qu'une partie du genre humain actuel, sous la direction de la fraction euro-américaine, a intenté avec son entrée dans l'ère hautement technologique une procédure sur elle-même et contre elle-même, dont l'enjeu est une nouvelle définition de l'être humain. Toute participation intellectuelle à cette procédure prend nécessairement le caractère d'un plaidoyer dans la querelle autour de l'homme. Mais l'anthropomachine actuelle remonte elle-même jusqu'aux commencements de l'homme, comme il faudra le montrer. Lorsque j'emploie le mot de « procédure » ou de « processus » (*Prozess*), j'utilise un terme chimique et juridique dont le but est d'indiquer que les conditions de la production humaine commencent aujourd'hui à se constituer d'une

manière plus formelle, plus technique et plus explicite que jamais. Car même si l'homme a pu être défini comme non-dieu dans la culture – à titre provisoire ou définitif –, il est tout de même suffisamment analogue à Dieu ou monstrueux pour réclamer au moins à son profit un privilège divin classique – il peut de plus en plus se révéler; qui plus est, comme l'exige l'orthodoxie, cette révélation est avant tout une révélation à soi-même. La haute technologie moderne peut être décrite comme une grande machine de découverte de soi par celui qui l'utilise. Elle a été construite par des hommes à certaines fins qu'il faut pour l'essentiel chercher dans la prise du pouvoir sur la nature interne et externe. Mais dès que l'on utilise cette machine de manière paradoxale, dès qu'on la fait tourner à vide ou qu'on la considère d'un point de vue esthétique, elle commence à donner à son ingénieur des informations sur lui-même. Beaucoup plus de choses surviennent par le biais du constructeur de la machine, et des choses différentes de celles dont il est question tant qu'il utilise ses auto-descriptions et déclarations d'intention humanistes traditionnelles.

Les plus puissantes leçons, dans l'auto-instruction moderne de l'homme, sont celles que lui donnent les deux technologies nucléaires avec lesquelles a eu lieu, au *xx<sup>e</sup>* siècle, l'intrusion dans le trésor des mystères de la nature. Dans l'observation philosophique apparaît inévitablement la question de savoir comment ces techniques sont « attachées » à la créature humaine. La conscience quotidienne, elle aussi, appréhende un peu du caractère inquiétant et problématique de ces nouvelles possibilités

techniques apparues dans l'existence. La mémoire collective a donc raison de retenir le mois d'août 1945, avec ses deux explosions atomiques sur des villes du Japon, comme la date de l'apocalypse physique, et le mois de février 1997, où fut rendue publique l'existence du mouton cloné, comme la date d'une apocalypse biologique. Ce sont effectivement deux dates clefs dans le procès de l'être humain contre lui-même, deux dates qui prouvent que l'être humain peut moins que jamais être conçu à partir de l'animal. Mais elles prouvent aussi que « l'homme » – nous en restons, jusqu'à nouvel ordre, à ce singulier problématique – n'existe pas sous le signe du divin, mais du monstrueux. Avec sa technique avancée, il apporte une preuve de l'homme qui bascule immédiatement dans une preuve de monstruosité. C'est de cette preuve que traite l'ontoanthropologie.

Contrairement à Heidegger, nous estimons possible de nous interroger sur le motif de la capacité humaine d'apocalypse. Nous devons mener l'exploration de l'être humain de telle sorte que l'on comprenne comment il est sorti dans la clairière et comment il y est devenu sensible à la « vérité ». La clairière que le premier homme a vue lorsqu'il a levé la tête est la même que celle où se sont abattus les éclairs d'Hiroshima et de Nagasaki ; c'est cette même clairière dans laquelle, dans la nuit des temps, l'homme a cessé d'être un animal dans son environnement et dans laquelle on entend à présent le bêlement des animaux fabriqués par les hommes. Ce n'est ni notre faute, ni notre mérite si nous vivons à une époque où l'apocalypse de l'homme est quelque chose de quotidien.

## III

PENSER LA CLAIRIÈRE, OU :  
LA PRODUCTION DU MONDE EST LE MESSAGE

Pour mieux comprendre l'origine et la possibilité de ce que l'homme, comme gardien du feu nucléaire et scribe du code génétique, se fait aujourd'hui à lui-même avec d'immenses effets rétroactifs, revenons encore une fois au principe selon lequel l'homme est un produit – naturellement pas un produit fermé, mais un produit ouvert pour une élaboration ultérieure. Nous ajoutons aussitôt que nous ignorons qui, ou ce qui, est son producteur. Il nous faut nous en tenir jusqu'à nouvel ordre à cette ignorance, notamment face à la tentation de la masquer par les deux pseudo-réponses classiques dont l'une présente Dieu, l'autre « l'homme lui-même » comme le producteur. Les deux réponses reposent sur des mirages grammaticaux dans la mesure où elles utilisent le schéma du jeu de production de langage « X engendre Y » et présupposent ainsi une différence de niveaux dans laquelle le producteur se situe au-dessus de son produit. Or, présupposer ce clivage, c'est déjà, une fois de plus, présupposer l'être humain et mettre en court-circuit l'*explanandum* et l'*explanans*. Dès lors, l'homme ne peut engendrer l'homme que parce qu'il est déjà homme avant d'être homme. Dieu, lui aussi, ne peut engendrer l'homme que dans la mesure où il le connaît déjà avant de l'avoir fait. Ce genre de courts-circuits peut avoir un sens dans les véritables systèmes

autopoétiques, mais au regard du fait humain, qui n'est pas un système mais un événement historique, il mènerait forcément à un blocage de tout examen en profondeur. Nous devons commencer, dans l'analyse ontoanthropologique, par une situation résolument pré-humaine, dans laquelle le résultat n'est pas toujours anticipé de manière latente. L'homme ne sort pas vers le haut du chapeau du magicien comme le singe descend de l'arbre. Il est le produit d'une production qui, elle-même, n'est pas homme, qui n'était pas menée par l'homme de manière intentionnelle, et il n'était pas encore ce qu'il allait devenir avant de le devenir. Il s'agit donc de décrire le mécanisme anthropogénétique et d'expliquer, à sa lumière, qu'il procède d'une manière résolument pré-humaine et non humaine, et qu'en aucune circonstance il ne peut être confondu avec l'action d'un sujet producteur, ni divin ni humain.

Face aux productions anonymes, il est devenu courant, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'invoquer l'évolution et de la rendre responsable, comme une sorte de sujet allégorique, de tout ce que l'on ne peut pas ramener à l'action d'un auteur, action ayant un caractère subjectif. Cette convention linguistique exprime une certaine sagesse dans la mesure où elle constitue une première allusion à une construction de machines sans ingénieur, à des artefacts sans artiste. De fait, l'une des missions élémentaires des théories modernes des systèmes est de penser les artefacts sans avoir recours à un artiste. Il n'en reste pas moins que dans l'usage de cette expression, il faut prendre garde au risque d'une confusion née de

l'allégorie : on n'a que trop tendance à penser l'évolution comme une sorte de divinité qui aurait produit ses résultats selon un plan général à long terme établi antérieurement – d'une certaine manière, par la ruse de la raison produisant la mutation et la sélection. Le discours vulgaire de l'évolution ne sert en règle générale qu'à couvrir des surinterprétations téléologiques de l'histoire de la nature et de la technique. Cette mise en garde devient particulièrement aiguë lorsqu'il s'agit de considérer un résultat semblable à cette situation existentielle qui porte le nom de « clairière », dont nous avons dit qu'elle doit être pensée par le bas, mais qu'il faut en respecter l'attitude spécifique. Dès lors, la mission assignée à la réflexion est d'observer un être vivant dans la percée qui le fait sortir de son environnement vers l'extase du monde et de témoigner par la fantaisie, rétroactivement, de cet événement.

C'est une fois encore chez Heidegger, l'adversaire de toutes les formes connues d'anthropologie, que nous irons chercher les mots clefs de la nouvelle configuration de l'anthropologie et de la pensée de l'Être. Nous les retrouvons de nouveau dans la *Lettre sur l'humanisme*, en lien avec des phrases et des tournures qui commentent le rôle du langage dans la clairière de l'Être. Ce n'est pas un hasard si ce sont les phrases les plus connues et les plus sombres de ce texte déjà suffisamment obscur, des phrases dont la sombre luminosité est le plus souvent ressentie comme grotesque, et dont le caractère extraordinaire est peut-être aussi alimenté par le fait que Heidegger, ici, discute un moment avec

Sartre, à distance et en français. Les expressions décisives sont « maison », « proximité », « dimension », « patrie », « habitat », « *plan* » – ce dernier mot restant en français dans le texte allemand. Je me permets de le citer en détail en sautant d'un passage à l'autre : « Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, non plus que l'expression d'un être vivant. [...] L'Homme est le berger de l'Être. L'Être est le plus proche. Cette proximité reste toutefois pour l'homme ce qu'il y a de plus reculé. [...]

[...] Cette proximité déploie son essence comme le langage lui-même. [...] Mais l'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de telle sorte ek-siste [...] Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence. La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensionnel qui est comme tel l'Être lui-même.

Reste à savoir si cette pensée peut encore se caractériser comme humanisme. [...] Assurément pas, si cet humanisme est un existentialisme et fait sienne cette proposition de Sartre : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* [...] Il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Mais d'où vient le *plan* et qu'est-ce que le *plan* ?

*L'Être et le plan* se confondent. [...] Dans cette proximité, dans l'éclaircie du "là" habite l'homme en tant qu'existant. [...] La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Être. »<sup>14</sup>

Je ne veux pas m'en tenir ici à constater que ces phrases sont pratiquement sans égales, par leur poésie, leur abstraction et leur hermétisme, dans la philosophie du siècle écoulé. Je ne veux pas non plus les soumettre à une exégèse qui permettrait tout de même de montrer qu'elles sont très rigoureuses dans leur constitution logique, bien qu'elles sonnent dans un premier temps comme des oracles proclamés depuis le trépied, dégageant une ambivalence maligne. Ce que je voudrais souligner pour l'instant, c'est seulement le fait que nous rencontrons ici un Heidegger qui, manifestement, ne semble plus tant réfléchir à cette équivalence de l'Être et du Temps qui l'a rendu célèbre. L'auteur de ces passages se soucie au contraire d'une nouvelle problématique que l'on pourrait identifier, sans grandes difficultés d'interprétation, comme celle de l'Être et de l'Espace. Il est évident que les tropes, métaphores et termes fondamentaux du texte s'inscrivent dans une tentative visant à mettre en route une théorie non triviale de l'Espace. Notamment ces deux tournures logiquement et ontologiquement très ambitieuses : l'idée que tout ce qui est spatial « déploie son essence » (« *west* ») dans le dimensionnel, et que l'Être et le *plan* sont identiques, indiquent un effort pour comprendre plus en profondeur ce qui, seul, « aménage » à l'origine un espace. Aussi sombres que soient ces phrases, elles semblent deman-

der ce qui permet une première extension hors de et vers quelque chose ; elles poussent vers une compréhension de la manière dont une tension dans l'espace, une relation-au-plus-lointain, une extase dirigée vers ce qui est ouvert, mais aussi un hébergement et un être-auprès-de-soi approfondi sont possibles. Les autres termes de ce discours – si ce sont des termes –, « maison », « patrie », « proximité », « habitat », « séjour », permettent de discerner qu'ici l'existence humaine doit être conçue sous le signe de la spatialité plutôt que sous celui de la temporalité, surtout si l'on respecte le pathos étymologique de Heidegger, par lequel il aimerait que l'on comprenne l'ek-sistance et l'ek-stase comme un se-tenir-au-dehors ou un être-tenu-en-dedans dans une dimension ou une ouverture spatiale et spatio-temporelle qu'il ne définit pas plus précisément.

Nous utilisons les métaphores ontologiques de l'habitat dans la maison de l'Être comme les indicateurs du mouvement de pensée anthropologique et nous demandons par conséquent de quelle manière un être-vivant encore tout à fait pré-humain, un animal vivant en horde qui, d'un point de vue paléontologique, doit se situer quelque part dans l'éventail des espèces entre le pré-singe et le pré-*homo sapiens*, s'est quant à lui mis sur la route qui mène dans la maison de l'Être. La réponse réside pour sa plus grande part dans la métaphore elle-même, dès que l'on suspend ses significations transposées et que l'on se représente le devenir-humain lui-même comme une véritable affaire domestique, comme un drame de la domestication, dans une accep-

tion inhabituellement large de ce terme. Si l'on pouvait formuler une théorie valide de la maison comme lieu du devenir humain, on aurait aussi et déjà une véritable paléo-ontologie – c'est-à-dire une théorie de l'Être pour les situations les plus anciennes ou une théorie du lieu primitif. Elle montrerait comment le séjour en un lieu défini a pu lui-même devenir le motif et le fond de la clairière de l'Être, donc l'homínisation du pré-homínidien. Les espoirs que l'on place dans l'étude d'un tel lieu originel de la clairière sont par conséquent inhabituellement élevés, parce qu'ils doivent correspondre au niveau atteint par l'art sur les deux faces : la face ontologique et la face anthropologique.

L'analyse de la maison ou du lieu primitif est par conséquent la véritable épreuve de viabilité pour cette nouvelle constellation théorique formée par « l'Être et l'Espace ». Le concept d'espace qui entre ici en jeu est manifestement un concept non physique et non trivial, dans la mesure où, comme le montre la très sombre remarque de Heidegger, il doit être plus ancien que toute dimensionnalité ordinaire, plus ancien en tout cas que cette tridimensionnalité familière sous laquelle la géométrie représente les proportions de l'espace dans le système élaboré des lieux. Cela doit être un lieu qui, à l'instar de la *khôra* platonicienne – à laquelle Derrida a consacré voici peu des commentaires remarquables<sup>15</sup> –, est une matrice des dimensions en général, et peut dans cette mesure être la « nourrice du devenir », pour reprendre la métaphore grandioisement obscure de « l'espace » comme « où » hébergeant le devenir. Dans

des travaux récents, j'ai proposé pour cet espace non-trivial l'expression de « sphère », et j'ai tenté de montrer en détail comment l'on peut penser l'extension ou l'aménagement originel des dimensions à l'intérieur de cette sphère. Les sphères peuvent être décrites comme des lieux de la résonance interanimale dans lesquels la manière dont les créatures vivantes sont ensemble se transforme en un pouvoir plastique. On peut l'illustrer de manière particulièrement impressionnante par la facialisation : dans des résonances sphériques, la visagité humaine s'est détachée des museaux animaux<sup>16</sup>. Ces localités sphériques qui, au commencement, sont simplement des espaces de groupes d'animaux, on pourrait pour le mieux les comparer à des serres dans lesquelles les créatures vivantes s'épanouissent dans des conditions climatiques particulières. Dans notre cas, l'effet de serre doit aller jusqu'aux conséquences ontologiques, puisque l'on peut montrer comment un être-dans-la-serre animal a pu devenir un être-dans-le-monde humain.

Avec le concept de sphères, on comble une faille dans le champ conceptuel fondamental des théories de l'espace, une faille qui s'ouvrait – sans qu'on l'ait beaucoup remarqué jusqu'ici – avec une grande discrétion entre le concept d'environnement et le concept de monde. Si l'avoir-un-environnement peut être compris, ontologiquement, comme un être-entouré par un anneau fait de pertinences et de conditions de la vie organique – essentiellement de « phénomènes » ayant une portée sur la nourriture, la copulation et les dangers –, et l'être-

au-monde, au contraire, comme un dépassement extatique dans l'ouverture lumineuse de la clairière, il doit exister un monde médian ou un intermédiaire sphérique qui n'est ni un simple enfermement dans une cage environnementale, ni une pure terreur d'être maintenu dans l'ouvert et l'indéterminé, mais qui offre une « ouverture intermédiaire ». La transition de l'environnement au monde apparaît dans les sphères sous la forme d'entremondes. Les sphères ont le statut d'une « entr'ouverture ». Elles sont des enveloppes de membranes ontologiques entre l'intérieur et l'extérieur, et par là même des médias précédant les médias. C'est cette zone médiane que désigne Heidegger sans la nommer spécifiquement, et il le fait avec une insistance très remarquable, lorsqu'il mène « dans le champ » des mots comme proximité, patrie, habitat, maison, etc. – autant d'expressions qui présentent des valeurs d'acclimatation au niveau ontologique. Le sphérique est la valeur intermédiaire entre l'encerclement animal et l'apocalypse de l'Être, il permet à ses habitants de se localiser aussi dans la dimension de proximité et dans le monstrueux de l'ouverture au monde et de l'extériorité du monde. Le sphérique aménage la « structure » spatiale originelle de la possibilité de situations d'habitation. Dans le même temps, les sphères peuvent faire office d'échangeurs entre des formes de la coexistence du corporel-animal et du symbolique-humain, parce qu'elles englobent les contacts physiques, y compris les processus métaboliques et la reproduction, mais aussi les intentions distantes concernant des objets hors de contact, comme l'horizon et les astres.

Il reste à présent à montrer comment se forment les sphères et comment l'hominisation a pu se produire dans les maisons-sphères. J'utilise de nouveau et jusqu'à nouvel ordre l'expression « maison » dans un sens métaphorique, mais en le liant à une perspective : les pré-hommes, du point de vue de l'évolution, se trouvent déjà sur un sentier où, à un moment donné, la construction de maisons, au sens littéral du terme, va effectivement commencer. Cela montre tout de même que l'habitat est plus ancien que la maison et que certaines puissances créatrices d'espace, liées spécifiquement à l'espèce, débouchent sur une production d'hommes domestiques.

La métaphore de la maison offre l'avantage de faire penser à un « lieu » dont la caractéristique est de stabiliser un différentiel entre le climat interne et le climat de l'environnement. Elle permet de penser les « déjà-climats » comme des produits et des institutions techniques. Il est vrai que les maisons sont en premier lieu des installations d'isolation permettant à leurs habitants d'assurer leur sécurité et de se reproduire dans un espace intérieur, en se démarquant d'un non intérieur – il n'est pas nécessaire, pour l'instant, de traiter la différence entre l'isolation verticale, le mur, et l'isolation horizontale, le toit. Si nous voulons interpréter le devenir-humain et la clairière en partant de la « maison », il doit forcément exister chez les pré-*sapiens* animaux quelque chose qui équivaut à ce type de formation d'intérieur, à une construction de maison précédant l'invention de la maison<sup>17</sup>. Si nous veillons à penser l'homme comme un produit et à ne le présupposer en

aucune manière, nous avons le droit d'attacher une importance particulière au lieu de sa production : ce sont précisément ces situations d'intérieurs qui, avec le devenir de l'homme, ont dû être à la fois un moyen de production et un rapport de production. Examinons donc comment, chez les animaux qui auront fait un jour le saut vers le devenir-humain, était constitué l'intérieur dans lequel a été accompli ce bond. Tentons de reconstituer la manière dont l'effet de serre s'est produit et a été stabilisé, et comment, sous son effet rétroactif, l'épanouissement de l'extase humaine est devenu possible.

L'entrée dans la situation constitutive de l'être humain requiert l'interaction de quatre mécanismes dont l'engrènement mène précocement à des causalités circulaires bizarres. Nous désignons celles-ci selon les modèles de la recherche paléontologique : 1. le mécanisme de l'insulation (dont on trouvera le principe ci-dessous), 2. le mécanisme de la suppression des corps, 3. le mécanisme de la pédomorphose ou de la néoténie, c'est-à-dire de l'infantilisation du retardement progressif des formes corporelles, et 4. le mécanisme de la transposition<sup>18</sup>. (J'aimerais laisser ici de côté un cinquième mécanisme, celui de la formation du cerveau et du néocortex, d'une part parce que son examen donnerait à cette étude une complexité non maîtrisable, d'autre part parce qu'il synthétise, d'une certaine manière, les effets des quatre premiers mécanismes dans un organe qui se forme spécifiquement.) Aucun de ces mécanismes ne pourrait, à lui seul, provoquer l'hominisation, et *a fortiori*

la sortie dans la clairière ; mais dans leur synergie, ils agissent comme un ascenseur menant à l'extase humaine.

Le mécanisme le plus ancien et le moins spécifique est sans aucun doute celui que Hugh Miller a décrit comme une « insulation contre la pression de la sélection »<sup>19</sup>. C'est le premier élément dont nous devons tenir compte dans notre recherche des facteurs de la création de maison. Ses commencements remontent loin dans l'histoire des animaux menant une vie sociable et même jusque dans le monde végétal. Il repose pour l'essentiel sur le fait que les exemplaires plutôt marginaux, dans les grandes communautés de vie, produisent aux périphéries des groupes l'effet d'une paroi vivante sur la face interne de laquelle apparaît un avantage climatique pour les individus du groupe qui séjournent habituellement au centre. Profitent de cet effet de serre, notamment chez les animaux vivant en troupeaux et en hordes, les mères avec leurs petits, dans la mesure où ils peuvent évoluer dans un climat où ils sont moins menacés et où l'exigence d'adaptation est moins élevée. Là où le mécanisme de sélection naturelle décline, ce sont des aspects internes au groupe qui prennent le dessus dans la répartition de primes aux qualités héréditaires. Dès le niveau des primates, on distingue comment des avantages « climatiques » issus de l'existence de groupe confluent dans des évolutions qui débouchent sur une énorme intensification des relations entre les mères animales et leurs petits. On pourrait même aller jusqu'à dire que la transformation du petit en enfant est un résultat de l'insulation ; elle fait naître l'espace, réchauffé

par la participation et étendu dans le temps, constitué par la mère et l'enfant, cet espace qui permet l'affinement. Le fait indiscutable que constitue déjà chez les premiers anthropoïdes la tendance menant à une juvénilité accrue montre clairement que c'est la forme de vie plus risquée qui s'est imposée dans l'évolution – ce que l'on n'aurait pas pu obtenir sans un surcroît de sécurité en un autre endroit.

Les conséquences de ce phénomène ont une portée incalculable : elles permettent de discerner que les lois de « *fitness* » de la sélection darwinienne sont des entités extensibles, et même contournables. Une grande partie des qualités typiques de l'être humain se constituent dès lors – comme pour narguer les darwinistes sociaux au cours d'évolutions qui ne relèvent pas de l'adaptation. Au sein des espaces d'insulation, l'on trouve effectivement des conditions de sécurité sensiblement améliorées, dans lesquelles il est possible d'élever les jeunes, et les variations de l'évolution s'intègrent manifestement aussitôt dans des champs d'action étendus, dans la mesure où une norme plus élevée de communicativité luxuriante s'insère entre les usagers de la couveuse mère-enfant.

Mais sur les chemins de l'évolution insularisée, rien ne pourrait jamais apparaître de plus qu'une existence de singe de haut niveau, comme celle que l'on trouve chez celui qui est actuellement l'animal préféré des sociopsychologues, le bonono, avec son sentiment social avancé et sa vie sexuelle exacerbée. Pour faire avancer le mouvement en direction de formes corporelles plus

proches de l'être humain et de comportements d'évolution liés à la clairière, un autre mécanisme doit intervenir, dont on n'a sans doute pas tout dit lorsqu'on relève le fait que seule sa mise en route a déclenché la dynamique anthropogonique, au sens propre.

Avec ce mécanisme débute l'histoire de l'*homo technologicus*, comme histoire d'un animal qui prend les choses en main pour se distancer de son environnement. C'est Paul Alsberg qui, avec son livre *L'Énigme de l'humanité*, en 1922, a posé la pierre essentielle d'une théorie du devenir-humain, même si les spécialistes de ce secteur ont fait de ce livre un usage réduit. Dans ce qu'il appelle la suspension \* des corps, il a discerné le mécanisme clef de l'anthropogénèse. Il s'agit ici d'un concept avec lequel l'histoire naturelle passe de la prise de distance avec les environnements naturels, dans la lignée des insulations spontanées, à une première histoire de la distanciation à l'égard de la nature, sur la lignée d'un usage de l'outil d'abord spontané, puis élaboré et chronique. Le théorème d'Alsberg interprète le devenir-humain comme l'effet d'une hyper-insulation, dont l'effet central consistait à émanciper le pré-homme de la nécessité de s'adapter du mieux qu'il le pouvait à son environnement. On a, à juste titre, qualifié l'événement décrit par la suspension des corps comme la « sortie de la prison »<sup>20</sup> formée par la relation biologiquement déterminée avec l'environnement. S'il avait existé quelque chose comme une scène primitive de la clairière, dans la perspective de l'évolution, elle serait indu-

\* « *Körperausschaltung* ».

bitablement constituée par une séquence d'actions au cours de laquelle le pré-homme s'empare d'une pierre – et le fait déjà en se fondant sur sa maniabilité, comme si ces pierres étaient formées *a priori* de deux faces, l'une offrant une prise à la main, l'autre un contact vers l'objet – pour faire ensuite de l'objet dans sa main un usage qui force les phénomènes dans l'environnement à céder, soit par des jets dans le lointain, soit par des coups à proximité.

De ce point de vue, la véritable phase de formation de l'humain naissant est un âge de pierre au sens non muséologique du terme ou encore, on pourrait aussi s'exprimer ainsi, une époque du moyen dur. On peut rappeler ici la remarque de Heidegger : le langage n'est ni l'extériorisation d'un organisme, ni l'expression d'un être vivant : cela vaut déjà avant le langage, pour la pierre et pour tout autre matériau dur disponible pour les utilisations les plus simples – notamment les os et les branches. Tous ces moyens s'accompagnent déjà de valeurs de vérité primitives – les succès et les échecs de leur engagement – et ont un caractère d'aménagement du monde. Avec la pierre, le trait fondamental de la maniabilité de l'instrument prend contour pour la première fois dans le monde de l'existence. Mais le moyen dur est plus qu'un instrument. Le pré-homme, qui est tout de même déjà un coureur de steppes curieux, produit les premiers trous et déchirures dans l'anneau de l'environnement en devenant, par ses coups et ses jets, l'auteur d'une technique d'action à distance qui produit sur lui-même des effets rétroactifs inouïs.

L'homme ne descend donc ni du *singe*, comme l'ont cru hâtivement des darwinistes de vulgarisation, ni du *signe*, comme on l'a dit dans les jeux de langage des surréalistes : il descend de la pierre ou du moyen dur, dans la mesure où nous nous entendons pour considérer que c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine. En tant que premier technologue de la pierre, jeteur, opérateur d'un instrument à frapper, le *pré-sapiens* devient un stagiaire du moyen dur et, de ce point de vue, il est l'homme à son commencement. Ici s'exprime pour la première fois le principe de la technique : le fait d'émanciper l'être vivant de la contrainte du contact corporel avec des présences physiques dans l'environnement. Elle permet à l'homme en devenir de remplacer le contact physique direct par le contact de la pierre. Alors que la fuite n'est qu'une manière négative d'éviter des contacts corporels non souhaités, la technique de la pierre provoque un évitement positif, qui se transforme en un savoir-faire. Cette technique garde le contact avec l'objet et ouvre la voie vers sa maîtrise. Le regard qui suit une pierre lancée est la première forme liminaire de la théorie, et le sentiment de concordance engendré par le succès du jet, un coup dans le mille ou un coup efficace, est le premier palier d'une fonction de vérité post-animale.

Le caractère primitif des premières utilisations d'outils ne doit pas nous inciter à penser que leur portée n'aurait pas été suffisante pour faire sortir d'un seul coup le pré-homme de son environnement. En tout cas, elle a été suffisante pour déclencher l'événement pri-

maire de l'anthropogénèse, la première production ayant une portée ontologique, dans le sens de la production d'un effet dans un espace ouvert. Pour pouvoir produire, c'est-à-dire mener-devant-soi, un acteur doit voir devant soi une ouverture – une sorte de champ d'action ou une fenêtre – dans laquelle on peut percevoir une transformation dans l'environnement comme l'œuvre accomplie et réussie de sa propre action. C'est précisément cette ouverture qui est produite par la technique durablement pratiquée du jet de pierre et du coup, bientôt complétée par la technique de la coupe avec des éclats de pierre ; celle-ci repose pour sa part sur le coup donné par des pierres contre des pierres. La pierre, comme instrument trouvé pour frapper et lancer, devient ainsi un outil de découpe, et par là même le premier moyen de production produit. La triade, constituée par le lancement, le coup, la découpe, ouvre une fenêtre dans laquelle des productions peuvent apparaître : dans cette ouverture, on voit d'une manière toute nouvelle ce qui « en ressort » – et cette sortie est d'une qualité radicalement différente de celle de la germination des plantes ou des naissances animales. Il s'agit d'une authentique production – car ici, pour la première fois, en cas de succès, on voit converger ce qui est « vrai » et ce que l'on fait. Le pré-homme, comme lanceur, opérateur du coup et démanteleur, est donc déjà, lui aussi, un coproducteur de la clairière.

Le résultat ontologique de ces premières productions est donc bien plus qu'un produit unique – c'est la révélation d'un espace dans lequel on peut élaborer et réus-

sir de grands lancements, et où l'on peut les comprendre. Il crée le lien entre succès et vérité, un lien qui, dans les circonstances culturelles avancées, peut certes être étendu, mais jamais déchiré. En lui, on garantit la possibilité de maniabilité – c'est pour ainsi dire la clairière dans la main. Dans le même temps, l'horizon apparaît à l'œil qui accompagne les lancements – la clairière comme détente du champ de vision circulaire. Dans ce sens, on peut dire que le résultat de l'âge de pierre a été la conquête de la distance naturelle par laquelle survient simultanément un premier franchissement de l'anneau formé par l'environnement, en direction de l'ouverture au monde.

Dans cette ouverture, la différence entre actions réussies et actions ratées devient critique : plus encore, lors de l'apparition de la langue, on trouve aussi des attitudes vocales, des appels et des phrases sensibles à la différence entre succès et échec. Le parallélisme entre les succès objectifs de l'action et les déclarations justes est de plus en plus perceptible – et avec lui l'avantage dont la vérité jouit, dans l'évolution, sur l'erreur et le mensonge. C'est de cette manière que la vérité se montre dans la « phrase » et dans l'image<sup>21</sup>. Le succès des moyens durs – des moyens liés au lancement, au coup et au tranchant – se reproduit dans les moyens tendres, dans le dire et le dessin. Avec chaque succès obtenu, dit et stocké, la distance entre le pré-homme et son environnement s'accroît. L'animal pré-humain devient plus actif, plus expansif, plus sensible à la distance : son extase commence, son champ d'action croît, sa capacité

de s'abriter lui-même dans des enveloppes techniques augmente. Ainsi se déroule le phénomène de *feed-back* rétroactif, qui décide de tout, entre les prestations culturelles spécifiques et la canalisation du « *gene-flow* » humain. On pourrait être tenté de résumer tout ce processus sous le titre d'une « histoire naturelle de la prise de distance à l'égard de la nature » – la seule chose qui s'opposerait à cette formulation est le fait que le concept de « *natural history* » ancré dans l'empirisme britannique demeurerait encore trop marqué par les présupposés d'une biologie plutôt aveugle, d'ordinaire, à la civilisation<sup>22</sup>. En vérité, dans ces processus apparemment simples, il ne s'agit de rien de moins que de la clairière elle-même. L'usage du moyen dur pendant toute la durée de l'anthropogenèse à l'âge de pierre produit une situation unique dans le cadre de l'évolution, une situation dans laquelle les organismes des pré-*sapiens* sont libérés de la contrainte de s'adapter corporellement à l'environnement extérieur. Cela ne signifie pas que l'espèce ainsi soulagée demeure physiologiquement dans l'état où elle se trouvait au moment où est intervenue la suppression des corps. Au contraire, les corps des pré-hommes commencent à « luxurier », à « s'humaniser » dans la mesure où il leur est permis de céder en dureté à l'extérieur et de dériver intérieurement vers le raffinement et la variation.

À ce point, on peut aborder l'intervention du troisième mécanisme de l'évolution. C'est lui qui, de tous les processus que nous avons cités, provoque les effets les plus dramatiques et les plus mystérieux ; ce sont aussi les

effets qui permettent de lire de la manière la plus éclatante la constitution physiologique, morphologique et psychologique singulière de l'*homo sapiens*. On devrait déjà avoir compris, au moins indirectement, que la situation des pré-hommes au sein de l'évolution, dans leurs serres autogènes, mène à une inversion des tendances de la sélection. Dans la serre, celui qui survit n'est pas le plus capable, celui qui ferait ses preuves sur le front des duretés de l'environnement, mais c'est celui qui est le plus heureux dans le sens de l'utilisation du climat et de l'exploitation des possibilités dans un milieu qui a tendance à récompenser les variations esthétiques. Désormais, l'homme est en route vers la beauté – elle est conférée comme une prime bio-esthétique par les modes en vigueur dans la serre. L'épanouissement des formes féminines et l'éclaircissement du visage humain témoignent particulièrement de cet effet<sup>23</sup>. Au-delà, c'est surtout le cerveau humain qui commence à s'épanouir d'une manière énigmatique en bâtissant, on pourrait dire par avance, un potentiel de prestations qui dépasse de loin ce que l'on exige actuellement de lui<sup>24</sup>. Tous ces effets convergent dans une dérive de l'évolution dont les résultats peuvent être saisis matériellement dans l'image corporelle, absolument invraisemblable d'un point de vue biologique, de l'*homo sapiens*. Les créatures *sapiens*, comme l'a montré sans équivoque la recherche paléo-anatomique, présentent de nombreuses caractéristiques que l'on ne peut comprendre que comme des prolongations luxuriantes de formations fœtales sous des formes adultes. C'est le propre des *sapiens* : chez eux,

grâce au privilège de la serre, les succès monstrueux dus aux conditions favorables ont pu se stabiliser à long terme : et ce jusqu'à la conservation de morphologies intra-utérines dans la position extra-utérine. Tout cela indique que la « maison de l'Être », dans laquelle l'homme est invité à habiter, ne peut être atteinte uniquement ou en premier lieu par la seule force éclairante du langage. Avant le langage, il existe des gestes de prise de distance à l'égard du monde, des gestes du type dur (relevant de la technique du coup, du jet et de la découpe) qui produisent et sécurisent la couveuse humaine. Le lieu spécifique de l'être humain possède les qualités d'un utérus externe aménagé par la technique, dans lequel les êtres nés continuent à jouir des privilèges réservés à ceux qui ne le sont pas. Dès lors, les hommes vivent toujours, et presque exclusivement, dans une situation épargnée pour laquelle on peut utiliser l'expression de parc autogène.

La découverte de ces liens est associée au nom du paléo-anthropologue Louis Bolk, d'Amsterdam, auquel on doit pour l'essentiel le théorème de la néoténie, plus tard amélioré par Adolf Portmann<sup>25</sup>. Ce théorème affirme, pour l'essentiel, qu'une révolution temporelle tout à fait curieuse a eu lieu chez l'*homo sapiens* – une révolution qui n'a du reste toujours pas fini de s'accomplir. En son centre, ou sur son pivot, on trouve un avancement risqué du moment de la naissance et un retard immensément accru du moment où l'on devient adulte – une évolution pour laquelle l'humanité préhistorique et historique a payé, jusqu'à une période

récente, le prix d'une mortalité infantile très élevée. De fait, la caractéristique dominante des groupes de *sapiens* en devenir est la prolongation sans précédent de l'infantilité, complété par l'introduction de traits fœtaux persistants dans l'aspect adulte de l'espèce. La luxuriance de l'évolution cérébrale est, entre autres, responsable de ce courant et peut partiellement s'expliquer par les primes élevées accordées par l'évolution à la croissance de l'intelligence (mais aussi par un accès permanent à une nourriture issue de protéines animales) : elle conduit à une augmentation remarquable du volume cérébral, à une meilleure formation du néocortex et à une croissance crânienne intra-utérine, dont l'effet secondaire immédiat est la contrainte de mettre au monde de manière prématurée. Les deux tendances, la cérébralisation et la prématurité, sont liées l'une à l'autre par une causalité circulaire. Elles sont conditionnées par le fait que la serre de groupe stabilisée est indiscutablement en mesure de remplir sur une longue durée les fonctions d'utérus externe, et ce bien au-delà de la période de la symbiose mère/enfant postnatale, période qui, on le sait, doit compenser le déficit utérin du nouveau-né – selon les travaux des biologistes et des psychologues, l'enfant humain aurait besoin d'une gestation de vingt et un mois s'il devait atteindre dans le ventre de sa mère l'état de maturité qu'ont les primates à leur naissance. Or il doit naître au bout de neuf mois au plus tard, afin d'utiliser sa dernière chance de passer par l'ouverture du bassin maternel. (On sait aujourd'hui que même cela a tendance à être trop tardif pour éviter

d'innombrables traumatismes, parce que l'expérience d'étouffement, souvent très périlleuse, que constitue la naissance humaine, peut avoir une immense portée sur l'avenir.) Les qualités utéro-mimétiques de la « maison » de l'homme s'étendent dès lors aussi aux membres adolescents et adultes des groupes, et libèrent en eux des tendances à la foetalisation et au retard dans l'apparition des formes adultes.

Le temps existentiel apparaît ainsi au sein de la « dimension » de l'être-à-l'intérieur dans l'espace de l'homme – d'abord sous forme de dimension servant à maintenir, à ajourner et à créer des situations favorables (elles constituent la substance de la préhistoire, considérée comme la période de l'hominisation), puis comme dimension servant à anticiper, à accélérer et à fortifier (elles sont la substance de l'histoire comme ère de la concurrence de la civilisation et des guerres). La machine temporelle humaine obéit au principe de la révolution régressive. La profondeur de la régression indique le besoin de progression<sup>26</sup>. La dimension du raffinement détermine quelle dose de dureté doit être émise vers l'extérieur. L'horloge qui dit à l'homme quelle heure a sonné pour lui est mise en route par le fait que le corps, qui prend de plus en plus de « retard », s'infantilise, se ralentit, est mis à trop grande épreuve par son potentiel d'intelligence qui lui demande d'exercer des contrôles techniques sur son environnement – non seulement sur son environnement actuel, mais aussi sur son environnement futur. Le corps humain a pu se permettre, en raison de la technique de couveuse de

groupe, avec son efficacité et sa stabilité à long terme, d'emporter dans le temps présent des éléments de son passé foetal et infantile. C'est précisément pour cette raison qu'il doit apprendre à protéger d'une manière de plus en plus explicite ses propres couveuses – qu'on nommera plus tard : sa culture. La création de conditions favorables implique forcément la prévoyance, et celle-ci stabilise ces conditions. Cette interrelation est nécessaire parce que l'in vraisemblance de l'état de luxuriance libère un sens de la mise en péril ; elle le rend possible parce que l'animal jouissant de conditions favorables, qu'est « l'homme en devenir », avec son cerveau à haut rendement et sa main quasi universelle, est en soi un moyen supplémentaire de défendre ces conditions. Dans un premier temps, le futur n'est rien d'autre que la dimension dans laquelle l'in vraisemblance d'un état biologiquement presque impossible veut être stabilisé par la ruse de la technique. On pourrait aussi dire : parce que les corps des pré-hommes deviennent de plus en plus des corps de luxe – et tout luxe commence par le fait de pouvoir être immature, de préserver et de vivre jusqu'au bout un passé infantile –, les hommes doivent se prendre eux-mêmes sous bonne garde et devenir des animaux soucieux, c'est-à-dire des créatures vivantes qui prennent aujourd'hui des mesures concernant le lendemain et le surlendemain. Si l'homme connaît une luxuriance physiologique, c'est parce qu'il vit dans une sphère autogène qui se stabilise de manière autonome. Seul un animal de luxe, un foetus adulte qui, la nuit, reste aux aguets dans la steppe et perçoit avec étonnement la

chute des étoiles, se retrouve dans la situation embarrassante consistant à pouvoir assurer sa propre faculté future à « luxurier ». Le temps où l'on assure volontairement le luxe et l'échec de cette assurance : voilà l'histoire. L'histoire débute bien plus tôt que ne le croient ceux qui l'ont racontée jusqu'ici.

Pour commencer plus tôt, et commencer exactement, toute pensée anthropologique doit devenir une sorte de pensée en acte : une méditation logique et historique face au corps nu des deux sexes humains. La physiologie humaine montre indubitablement comment quelques points essentiels pour l'humanité ont été repris et fixés du prénatal vers le postnatal – par exemple dans l'appareil génital féminin, dont la situation semi-ventrale n'est compréhensible que par la conservation d'une position foétale que les fœtus primates « affichent » depuis toujours. C'est de cette position que dépend la sexualité humaine en *face-à-face*, avec toute son extension psychique et symbolique. Les constitutions de la partie antérieure du crâne humain, et notamment la facialité spécifiquement humaine, ne sont elles aussi compréhensibles que si l'on médite sur le miracle bioesthétique d'entre les miracles : le fait que, du passé utérin, on soit sorti en affichant vers le monde ouvert une face avant qui voit. Dans ce tendre tableau foetal s'inscrivent les expériences – mais quelle que soit la chose qui s'y imprègne, ce qui a été visage ne peut plus jamais redevenir museau animal. Il resté la clairière comme visage. Chaque visage est une formation de museau qui n'a pas eu lieu. La perte de la fourrure animale, l'évolution à part de la peau

humaine, ne peuvent avoir un sens, elles aussi, qu'à la lumière de l'hypothèse de la néoténie, comme formes de retardement et formations fœtales destinées à devenir permanentes. Dans la finesse de la peau de l'*homo sapiens*, son programme existentiel s'exprime dans un langage organique – la clairière comme épiderme<sup>27</sup>. L'œil et l'oreille, eux aussi, sont les organes de l'événement qu'est la clairière, parce qu'ils sont, pour ainsi dire, des institutions biologiques qui ont pris sous leur régie la convergence du monde apparent et de l'organisme.

L'être-auprès-du-monde de l'intelligence humaine ne peut donc pas être pensé comme un être-en-dehors-de-soi ou une sortie, dans le sens spatial du terme – par exemple comme le séjour d'un touriste stupéfait dans un pays étranger. Il faut plutôt considérer l'extase humaine comme une prestation propre de l'organisme qui a préformé en soi sa faculté d'être-dans-le-monde et d'être-auprès-des-choses, et actualise à chaque fois son extase en fonction des offres faites par les circonstances. Le cerveau est l'organe général de la clairière ; en lui se concentre la quintessence des possibilités d'ouverture à ce qui n'est pas le cerveau. La capacité d'apprentissage du cerveau du *sapiens* équivaut à une preuve de réalité du monde extérieur. Grâce à son évolution, qui connaît une luxuriance dramatique, l'exode de la créature humaine hors du « monde bête »<sup>28</sup> trouve son pilier organique le plus parfait. Seul son cerveau rend l'*homo sapiens* capable de faire face au monde d'une manière endogène. Un fait joue ici un rôle difficile : la plus grande partie, et de loin, de la formation et de la struc-

turation du cerveau humain se déroule en situation extra-utérine. Ainsi, l'attente et l'ouverture à l'information ultérieure, postnatale et historique prend définitivement le dessus sur l'inné et l'apporté. Le cerveau humain devient ainsi l'atelier du rapport entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, c'est-à-dire la possibilité organique de la possibilité d'expérience<sup>29</sup>. C'est le fruit le plus élevé de la situation de couveuse, mais aussi l'organe de l'extase qui désigne l'extérieur de la couveuse.

Si l'on veut, dans ce contexte, expliquer comment est née la « maison de l'Être » et comment on s'y est installé avant qu'on ne la caractérise comme langage, il faut souligner qu'elle est avant tout une répétition des prestations assurées par l'utérus, dans le domaine public et « objectif ». Aussi étrange que cela puisse paraître, cette maison est une couveuse ouverte à son environnement. Ce qui caractérise cette couveuse, c'est que l'emploi des moyens techniques l'incite à prendre ses distances avec l'environnement et les lui fait garder à long terme.

Compte tenu de ces liens, il est sensé d'affirmer que toute technique est à l'origine une technique de création de l'espace ou une technique de serre, et qu'elle le reste longtemps, de manière inconsciente. Son premier et dernier effet est de libérer la plasticité de l'évolution chez l'habitant de cet espace bizarre qui est ouvert dans la mesure où il est ouvert et étendu par une sorte d'habitat extatique. C'est la raison pour laquelle l'homme est plus instable, plus fluide et plus infidèle à sa propre espèce qu'aucun animal ne l'a jamais été

avant lui. Lorsque Merleau-Ponty écrit : le corps n'est pas dans l'espace, il y habite, il faut ajouter que cet habitat n'est pas une manière passive de remplir l'espace d'habitation ; le fait de prendre possession de l'habitation peut être porté par une dérive plastique vers une « habitude » progressiste et produit une créature gâtée par l'habitat. L'habitat a des effets d'auto-domestication dès lors qu'il tire le « *gene-flow* » vers des formes qui connaissent un succès dans la physiologie de la serre, mais qui ne sont possibles que dans la serre. L'homme est donc d'emblée un hybride ou, pour employer le langage du XIX<sup>e</sup> siècle, un *décadent*, produit d'une domestication sans domesticateur, situation dans une dérive au sein de laquelle les caractéristiques de l'espèce se sont mises à couler de manière dramatique. Perçu dans la perspective de la théorie de l'évolution, la technique de distanciation du monde utilisée par les pré-hominiens, et surtout par les hommes des premiers temps, a toujours été une technique génétique indirecte – une technique de création de son propre habitat, avec pour effet secondaire le devenir humain. Comme toute technique de décharge, elle libère des effets de « gâterie » et de raffinement. Le fait que cette tendance plutôt mal perçue à la « gâterie »<sup>30</sup> ait été recouvert, dans de nombreuses cultures des temps historiques, par un masque de brutalité secondaire et de vertus guerrières viriles, a compliqué jusqu'à une période toute récente la vision de l'atelier de l'évolution. Pourtant, pour ce qui concerne l'être humain, on peut l'affirmer : rien ne produit plus de résultats que la décadence<sup>31</sup>.

Dans l'abri profond que les pré-hommes se constituent au sein de leurs espace de couvaison, on doit voir une préparation paradoxale à l'ouverture ultérieure de l'homme au monde. Le pré-homme doit d'abord devenir totalement domestique avant de pouvoir devenir extatique. Dans cette mesure, son habitat et son extase signifient la même chose. On ne dit strictement rien ainsi sur une quelconque primauté de la sédentarité, dans le sens du territorialisme : au contraire, c'est uniquement parce que les hommes vivent depuis toujours dans des « maisons »-groupes itinérants qu'ils peuvent aussi, dans une phase relativement tardive de leur histoire, construire des maisons fixes et s'installer à long terme dans des terres promises. Il faut séparer la faculté d'habiter du fait d'être collé à des maisons bâties, séparer territoires occupés et territoires construits, pour comprendre dans un sens suffisamment radical le primat de la coexistence des hommes avec des hommes sur la construction architecturale des maisons. Personne ne l'a résumé d'une manière plus magnifique que Heinrich Heine lorsqu'il a qualifié la Bible de « patrie portative » du judaïsme : un mot qui montre que ce n'est pas le territoire qui permet la communauté, mais que la communauté en soi est le lieu ou la couveuse symbolique dans laquelle ceux qui cohabitent forment leur manière spécifique d'être-là. La technique de plus en plus efficace de la prise de distance à l'égard de l'environnement est ce qui a permis à l'être humain sa luxuriance spécifique dans le para-utérus des groupes prototechniques qui s'abritent et se gâtent eux-mêmes par l'habitat.

Naturellement, les hommes en devenir ne peuvent que prendre conscience des effets provisoires et des risques spécifiques de leur évolution ; ils se voient contraints d'établir une relation entre leur vulnérabilité physique et émotionnelle élevée, l'instabilité de leurs motivations, l'inquiétude que leur causent les excès d'impulsions, l'émotivité créée par leur dynamique de groupe, qui peut aller jusqu'à libérer une violence auto-destructrice. Les conventions destinées à réguler les nouveaux risques liés à la coexistence des créatures de la couveuse deviennent nécessaires. Arnold Gehlen, notamment, a attiré l'attention sur ces phénomènes, mais d'une manière très tendancieuse, en reprenant la conception herderienne de l'être humain comme « créature lacunaire ». Dans son essai sur *La Nature des civilisations*, Heiner Mühlmann a rectifié le théorème de la créature lacunaire et montré que ce ne sont pas tant les faiblesses et les lacunes qui forgent le *modus vivendi* humain que la nécessité de civiliser les programmes de stress hérités de l'histoire généalogique, et leurs dérivés guerriers<sup>32</sup>. Pour écarter les périls auxquels les créatures *sapiens* s'exposent elles-mêmes du fait de leur position bio-topologique singulière, elles ont produit l'inventaire des techniques d'autoformation dont nous débattons aujourd'hui sous le concept de culture – une expression dans laquelle des éléments normatifs coïncident avec l'invitation à comparer d'autres possibilités<sup>33</sup>. Parmi les techniques culturelles de formation de l'homme, on trouve des institutions symboliques comme les langages, les règles de mariage, les logiques de parenté, les techniques d'éducation, la nor-

malisation des rôles assignés aux deux sexes et aux différentes tranches d'âge, mais aussi et surtout les préparations à la guerre – en un mot toutes ces organisations, techniques, rituels et autres avec lesquels les groupes humains ont « pris en main » leur auto-mise-en-forme symbolique et disciplinaire. Lorsqu'on l'utilise au sens propre, le terme d'anthropotechnique désigne toutes ces techniques-là. Les anthropotechniques primaires compensent et élaborent la plasticité de l'être humain, telle qu'elle a résulté de l'évolution dans la serre, sur la base de la « dé-définition » de la créature vivante « homme ». Si elles peuvent porter ce nom, c'est parce qu'elles ont pour contenu une modulation directe de l'être humain par des imprégnations civilisatrices; elles regroupent tout ce que les temps modernes restituent par des termes comme « éducation », « formation », « apprivoisement », « dressage ». Mais il va de soi que ces procédures n'auraient jamais suffi à produire des hommes, car si elles supposent une créature humaine éduicable, elles ne la produisent pas. Elles ont forcément été précédées par les techniques anthropogoniques bioactives plus primitives, qui introduisent l'autodomestication génétique. Il faut cependant dire qu'elles ne produisent l'homme, par nature, que de manière indirecte et totalement inconsciente, en aménageant l'espace dans lequel le *sapiens*, dans la dérive génétique, pourrait arriver à des formes anatomiquement et neurologiquement luxuriantes, avec leurs extensions symboliques.

Si la biotechnologie moderne va jusqu'à mettre en œuvre des interventions directes dans le « texte » géné-

tique des individus humains, de tels ajouts seront eux aussi de nature anthropotechnique. Ces anthropotechniques secondaires permettent pour la première fois d'établir un lien direct entre les moyens durs et les moyens tendres. (Elles demeurent des moyens durs, dans la mesure où la technologie génétique constitue, dans le subtil, un prolongement de la technique de découpe ; elles sont des moyens tendres dans la mesure où elles sont aussi conditionnées par les opérations symboliques des sciences et qu'elles sont vantées ou blâmées dans les discours sociaux.) On ne pourrait justifier de telles interventions que si l'on pouvait prouver qu'il s'agit de prolongements intelligents de l'évolution dans la couveuse, dans l'intérêt d'objectifs capables de reconnaissance. Cela supposerait que la communauté des chercheurs, tout comme la société, comprennent les conditions d'évolution de la créature dont ils prévoient, dans tel ou tel cas, de manipuler l'information génétique. Mais quoi que puissent provoquer des interventions ciblées chez les individus, cela ne pèserait pratiquement d'aucun poids face au fait achevé de la situation génétique humaine dans son ensemble. Celle-ci est, d'une part, caractérisée par l'élimination presque complète de la sélection naturelle, et de l'autre par une tendance à la mondialisation des gènes, qui va inévitablement entraîner un aplanissement progressif des différences historiques entre les peuples et les races. On instaurera ainsi une situation post- raciale, dominée par l'évidence du fait que la variation entre les individus est toujours beaucoup plus importante que celle qui sépare les peuples<sup>34</sup>.

La sortie de l'*homo sapiens* dans « l'ouvert » ne désigne pas seulement une situation dans l'espace, et atteste plus qu'un simple constat neurophysiologique. Car ce qui se produit réellement dans la clairière dépasse largement le soulèvement d'une créature vivante vers un mode d'être biologiquement désarmé, plus habitué aux conditions favorables, plus intelligent et plus risqué. Du point de vue des choses qui coexistent avec l'homme, l'extraversion humaine correspond au lever du monde. L'affinement affectif et somatique de la créature humaine commençante et l'augmentation de son intelligence la rendent désormais capable de prendre « connaissance », au-delà du simple monde des apparences et de l'environnement, du fait qu'elle a toujours plus à attendre du monde que ce qui s'est montré à elle jusqu'ici. Avec cette expérience, l'homme devient sensible à ce que Heidegger appellera la différence ontologique. C'est à cause d'elle que l'on peut dire de l'homme qu'il forme un monde, dans la mesure où être formateur de monde signifie continuer à écrire le texte du monde. Mais cela a une implication : l'environnement ne peut se lever comme monde que dans la mesure où la circonstance globale donne progressivement à voir, devant l'œil de la créature humaine émergente, sa foison inépuisable et sa faculté inépuisable d'être autre. Le monde est la circonstance où des hommes comprennent que « quelque chose leur arrive » et que ce quelque chose dépasse ce qui les entoure, ce qui est présent, ce qui est exploré. En lui devient manifeste le fait que tout n'est pas manifeste. Dès lors, en lui,

la révélation n'arrive jamais à son terme – et, en principe, le soupçon du voilé et du non-apparent ne peut jamais être apaisé<sup>35</sup>. Le monde se révèle comme une entité composite, faite d'évidence et de mystère – depuis qu'il existe une recherche organisée, il reste uniquement à se demander si une nouvelle répartition de l'étant dans son ensemble, du secret vers le public, peut être poussée jusqu'à l'objectif du dévoilement total. Au voilé, qui peut venir vers nous, qui peut se détourner de nous à tout jamais, on devrait – si l'on voulait suivre la recommandation de Heidegger – correspondre dans une attitude qui n'est ni soumise ni arrogante, et que le philosophe a présentée comme celle du berger de l'Être. Correspondre à l'Être signifie : se préparer à une révélation ou à une découverte qui va plus loin – et soupçonner des occasions toujours nouvelles d'exercer son soupçon. C'est ce que l'on veut dire, d'une manière très modeste, lorsque l'on dit, quotidiennement, que « l'avenir le prouvera ». On pense ici à la différence entre ce qui semble être évident aujourd'hui et jusqu'à ce jour, et ce qui vient plus tard et se dévoile en supplément.

Les hommes tombent dans le flot du temps, dans la mesure où ils sont ouverts à l'augmentation de la réalité. Si ces croissances constituent une menace dépassant la mesure du vivable, ils tentent de s'ancrer dans le passé ou l'immuable. Leurs instruments principaux, dans cette défense contre la nouveauté, ce sont l'habitude et le mythe – à supposer que l'on définisse le mythe comme le système d'exploration du monde ayant connu le plus grand succès dans l'évolution, et offrant parallèlement

une atténuation de l'ouverture au monde. L'intuition précoce de Heidegger a été de comprendre le caractère défensif qui s'attachait aussi à la métaphysique grecque classique. De fait, la métaphysique voulait supprimer l'ouverture au monde en transformant une fois pour toutes le devenir en être. C'était le sens d'une pensée qui utilisait des concepts d'essence et de substance : soumettre le mouvement au repos, dompter l'événement au moyen de la répétition contrôlée par l'*eidōs* originelle. Après l'avoir compris, Heidegger a cherché de nouvelles voies pour préparer un lien plus authentique, et pas forcément défensif, entre la « pensée » et l'ouverture à l'événement. Ce qu'il a voulu, de là, désigner par le terme d'« Être », c'est la surabondance inépuisable de ce qui va encore « arriver », être dévoilé, de ce qui pourra encore être dit sur ce qui est advenu, a été dévoilé et dit jusqu'ici. Correspondre à ce qui a été ainsi dévoilé et à sa surabondance : voilà seulement ce que signifie penser d'une manière conforme à l'Être. Dans la pensée, ce qui était déjà ouvert est mieux élucidé encore. Dans cette acception, la pensée n'est jamais que l'éclaircissement de la clairière<sup>36</sup>.

Pour compléter le schéma du processus anthropogonique, il faut encore commenter le quatrième mécanisme, que nous nommons la transposition<sup>37</sup>. De lui dépend de manière décisive la sortie du pré-homme hors de l'environnement et son déménagement dans l'ouvert. Nous l'avons vu : nous avons interprété le devenir-homme comme l'effet d'une hyper-insulation. Il va de soi que même des groupes et des individus placés

dans une situation de haute insularité continuent d'être exposés à la pression extérieure – ils lui sont même encore plus soumis, précisément parce que leur raffinement interne les pousse à créer un différentiel de plus en plus important avec l'extérieur, et qu'ils sont donc, dans les cas critiques, confrontés à une pression supplémentaire. Dès lors, les irruptions de l'environnement dans les enveloppes de groupe pré-humains ou humains se présentent d'une manière souvent fatale et dramatique. Lorsque, dans les groupes de *sapiens*, les chasseurs redeviennent les chassés ; lorsque des catastrophes naturelles suppriment la protection assurée par l'insulation ; lorsque des forces extérieures, ayant forme animale ou humaine, font irruption jusque dans l'espace hautement sensibilisé de la mère et de l'enfant ; lorsque des ennemis attaquent le camp, enlèvent et réduisent en esclavage des groupes entiers ; alors apparaissent des situations dans lesquelles les créatures humaines en devenir doivent payer le prix de leur raffinement biologique et de leur extase ontologique. Cela multiplie plusieurs fois la souffrance due à ce fait : leur espace intérieur et leur organisation hypersensible, adaptée à cet espace, implose dans le cas de destructions externes, si bien qu'ils sont, au sens multiple du terme, livrés aux attaques de l'extérieur. Pour eux, il sera d'autant plus important d'être capables de rétablir les anciens états d'intégrité, même après des blessures et des effondrements, de faire appel à un réservoir de souvenirs et de routines qui permettent une répétition d'anciens états d'intégrité.

La reprise de souvenirs datant de la période précédant les catastrophes est le point de départ de la naissance des religions, pour autant que celles-ci offrent les opérations les plus explicites pour transposer les expériences heureuses de l'espace dans les situations succédant au malheur. Cette capacité est mise à l'épreuve lorsque ce sont d'autres humains qui deviennent le risque environnemental majeur. Dès que des hordes insularisées ne peuvent plus s'éviter, dès qu'elles se gênent de manière chronique, s'absorbent et se soumettent les unes les autres, se forcent à la coexistence, débute la phase, significative dans « l'histoire de l'Être », des formations de peuples et de leurs intensifications sous forme de royaumes. Dans ces processus qui sont déjà tout à fait humains et historiques, le mécanisme de la transposition fait en sorte que l'on puisse reprendre les qualités du premier espace dans des situations extérieures et extrêmes. À chaque fois que des situations nouvelles exigent qu'on les mette en forme, les hommes s'emparent des routines de la situation antérieure et les replacent dans l'espace étranger. Ce n'est pas un hasard si les langues latines et germaniques ont déduit le concept d'habitude (en allemand *Gewohnheit*) ou d'*habitus* du séjour dans l'espace primaire, c'est-à-dire de l'habitat (*Wohnen*), et si elles interprètent toujours le fait de s'habituer au nouveau comme une transposition des habitudes en une manière de sortir de l'étrangeté. En lui résident des motifs importants de ce que l'on appelle le devenir-adulte humain. On y trouve toujours une certaine manière de s'intégrer dans le non-spécifique – et

aussi un certain renoncement à la transposition, afin que l'on soit capable d'accueillir la nouveauté en tant que telle<sup>38</sup>. Les relations sexuelles adultes sont par exemple caractérisées par le fait qu'au moins l'un des partenaires déménage et renonce à son privilège d'immatunité. S'y ajoute, du point de vue de la dynamique des affects, le fait que dans la plupart des cas, on ne peut pas faire autrement que de chercher la mère ou la sœur et de trouver une femme d'ailleurs, ou encore de désirer son père et son frère, mais de recevoir l'homme étranger. Le désir endogame doit suivre des voies exogames. La psychanalyse viennoise a déduit un vaste système de concepts psychologiques de l'observation du fait que les habitudes du cœur se transmettent toujours, même lorsque les sujets ne savent pas d'où « cela vient ». Elle soigne en édifiant la nouvelle habitude de reconnaître les vieilles habitudes et, le cas échéant, de les remplacer.

Lorsque Heidegger désignait le langage comme la maison de l'Être, il préparait la découverte du fait que le langage est l'organe universel de la transposition. Ce qui est important en lui, ce n'est pas seulement le fait qu'il s'approprie le monde de proximité en donnant des noms fiables aux choses, personnes et qualités familières et en les imbriquant dans l'histoire. Le point décisif, c'est qu'il « approche » l'étranger et l'inquiétant pour l'intégrer à une sphère habitable, compréhensible et habillable avec de l'intuition. Il anime le déplacement vers le monde ouvert en transposant l'ek-stase en en-stase<sup>39</sup>. Mais on pourrait aussi dire qu'elle transpose l'en-stase en habituel ou qu'elle la porte « à l'extérieur »,

## LA DOMESTICATION DE L'ÊTRE

dans l'extase face à l'inhabituel. Sa principale prestation, comme le note à juste titre Heidegger, est de loger l'étant dans le tout – ou bien doit-on dire qu'elle a été de loger l'étant dans le tout? Car on ne peut pas voir que le langage est de plus en plus dépassé par cette mission, et que la création textuelle suit depuis longtemps d'autres chemins, libres de transferts et de métaphores. Il est – ou était – le média général de l'apprivoisement du monde, dans la mesure où il constitue – ou constituait – l'espace symbolique pour transposer le domestique vers le non-domestique.

Dans ses *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel a loué les Grecs pour avoir logé le monde à notre intention, nous, Européens qui avons pris leur succession : ils ont aménagé le cosmos comme la maison arrondie de l'étant, « l'esprit communautaire de la *Heimatlichkeit*, de l'esprit de la terre natale, nous relie. [...] Tout comme les Grecs sont chez eux à la maison, la philosophie est justement ceci : à la maison chez soi – de telle sorte que l'homme, dans tout son esprit, est chez lui et auprès de soi dans la maison »<sup>40</sup>.

Chez l'apôtre Paul, en revanche, c'est une attitude antigrecque qui s'annonce lorsqu'il définit le monde, dans sa *Deuxième Épître aux Corinthiens*, comme un lieu défini qui demeure jusqu'au bout inquiétant et inhospitalier pour l'être humain : « Nous savons en effet que si cette tente – notre demeure terrestre – vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux. Aussi bien gémiss-

sons, nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre habitation céleste. »<sup>41</sup>

Le grécophile qu'est Heidegger reprend le motif hégélien de la domesticité du monde ; mais il le transpose, il le fait sortir de la tonalité olympienne-idéaliste et l'inclut dans une tonalité pré-olympienne et titanesque en soulignant que ce n'est pas de l'homme (et encore moins de « l'esprit ») qu'il s'agit dans son être-auprès-de-soi ou emménagement dans un monde, surtout pas dans le monde de l'apparence humaniste aménagé. Il demande au contraire comment l'Être, dont la lueur de la clairière traverse l'homme comme un éclair, peut seulement être auprès de soi. Ou, pour le dire dans le jargon de la sociologie allemande : comment le monstrueux peut-il former une identité raisonnable ?

#### IV

#### L'HOMME OPÉRABLE

#### DE L'ALLOTECHNIQUE À L'HOMÉOTECHNIQUE

Ce n'est ni notre faute ni notre mérite, si nous vivons à une époque dans laquelle l'apocalypse de l'homme est quelque chose de quotidien. Il ne nous est pas nécessaire de vivre dans l'orage d'acier, sous la torture, dans le camp d'extermination, ou à proximité de ces excès, pour découvrir que l'esprit des grandes circonstances perce au cœur même du processus de la civilisation. L'expulsion hors des habitudes de l'apparence humaniste est le principal événement logique de notre époque, et l'on n'y

échappe pas en se réfugiant dans la bonne volonté. Mais l'expulsion va plus loin encore : elle concerne toutes les illusions de l'être-auprès-de-soi. Car elle n'écarte pas seulement l'humanisme, mais touche au rapport global que Heidegger avait évoqué en parlant d'habitat dans le langage. Qui n'aurait pas encore remarqué que la maison de l'Être disparaît sous les échafaudages ? – Et personne ne sait à quoi elle ressemblera après la rénovation, d'autant moins qu'on ne touche pas seulement ici à la superstructure, mais aussi aux fondations. La caractéristique la plus frappante de la situation mondiale actuelle, dans le domaine de l'histoire de l'esprit et de la technique, est justement le fait que la culture technologique produit un nouvel état d'agrégat du langage et du texte qui n'a pratiquement plus rien de commun avec ses interprétations traditionnelles par la religion, la métaphysique et l'humanisme. La « maison de l'Être » se révèle comme une chose dans laquelle un séjour, au sens de l'habitat et du rapprochement du lointain, n'est pratiquement plus possible. La parole et l'écriture, à l'ère des codes digitaux et des transcriptions génétiques, n'ont plus de sens qui soit domestique d'une manière ou d'une autre. Les compositions de la technique se développent en dehors de la simple transposition et ne suscitent plus ni acclimatations ni effets d'apprivoisement de l'extériorité. Elles augmentent au contraire le volume de l'extérieur et du jamais-assimilable. La province du langage se réduit, le secteur du texte lisible par des machines se développe. Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger a exprimé ces rapports sur un ton paternel, mais d'une

manière objectivement valide, lorsqu'il a dit que l'absence de patrie est le trait ontologique dominant du *modus essendi* contemporain : « L'absence de patrie devient un destin mondial. C'est pourquoi il est nécessaire de penser ce destin sur le plan de l'histoire de l'Être. [...] La technique est dans son essence un destin historico-ontologique de la vérité de l'Être. [...] En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique. »<sup>42</sup>

L'idée qu'il existe entre la vérité et le destin ou l'histoire un lien qui dépasse le recours métaphysique, à l'intemporel constitue depuis Hegel l'une des grandes intuitions de la pensée européenne. Elles sont préfigurées dans les schémas de la théologie de l'histoire chrétienne. Hegel avait tenté d'indiquer à l'esprit un « chemin » qui était inspiré du schéma de l'Europe antique, celui de la course du soleil entre l'Orient et l'Occident. L'esprit hégélien semble être parvenu à entrer dans une deuxième temporalité qui se met en place après l'arrivée dans le lointain Occident vespéral. La situation extrême de l'hégélianisme, c'est l'occidentalisation et l'auto-appréhension totale de l'esprit. Son symbole géopolitique est l'Occident le plus extrême. Si l'esprit était arrivé là-bas, l'être-auprès-de-soi aurait trouvé sa forme conclusive, et il ne resterait plus désormais, à la rigueur, qu'à arrondir quelques provinces inhabitées aux marges de l'oekoumène. Pour l'essentiel, cette phrase était selon lui déjà valide : tout habite. Et où ? Dans le « *West-end* » inéluctable de l'Histoire. Lorsque Michel Houellebecq, à la fin de son roman *Les*

*Particules élémentaires*, montre son héros, l'inventeur déprimé de l'immortalité biologique, qui cherche la mort à la pointe extrême de l'Europe, sous une lumière « douce et changeante », on peut lire ses phrases comme un commentaire approprié de Hegel. Lorsque tout est atteint, on doit disparaître dans la mer. Dans ce soir du monde, l'errance paraît achevée.

Mais Heidegger, s'il avait eu des intentions narratives, aurait fait construire à son héros une cabane dans les collines pour y attendre de voir comment se poursuit l'histoire. Pour lui, il était évident que l'errance perdure. Aucun venir-à-soi total n'a lieu. Tout plaide en revanche pour l'idée que la révélation de l'homme par l'histoire et la technique est en train de survenir, dans une ère où les tensions et les éblouissements seront plus grands encore. Hegel a raison, aux yeux de Heidegger, de donner une histoire à la vérité ; mais il a tort de la faire courir de l'Ionie à Iéna, tout comme il a tort de la représenter comme un processus solaire entre le lever et le coucher. Mais avec cette rectification, avons-nous aussi dépassé le *furor teleologicus* ? L'histoire de la vérité, conçue d'après Heidegger depuis la situation de 1946, n'est pas une course du soleil, mais la combustion d'une mèche d'explosifs conceptuelle qui court d'Athènes à Hiroshima – et, nous le voyons, qui se prolonge dans les laboratoires de la technologie génétique actuelle – et qui sait où il se prolongera ensuite ?

Face à ces résultats, il est indéniable que cette histoire, pour autant qu'elle est une histoire à succès du savoir doté de capacités techniques, doit aussi être lue

comme une histoire de la vérité et de sa maîtrise par les êtres humains, mais seulement comme une histoire partielle de la vérité, et de la matière toujours fragmentaire dont les hommes et les entreprises l'appréhendent. Lorsque l'éclair atomique illumine le ciel au-dessus du désert du Nouveau Mexique, aucun venir-à-soi humain n'est en jeu. Oppenheimer a suffisamment d'insolence pour baptiser *Trinity* la première expérience nucléaire. Lorsque Dolly bêle, l'esprit n'est pas chez soi comme dans une patrie ; et lorsque ses producteurs pensent le spécifique, c'est sous la forme de brevets.

Comme l'Histoire n'a manifestement pas l'intention de refermer le cercle, elle-même et la société technologique demeurent dans un mouvement que Heidegger a désigné par le terme d'errance. L'errance caractérise la forme de mouvement historique de l'existence qui n'est pas auprès d'elle-même et qui se fraie un chemin à travers le non-spécifique – soit dans l'intention de revenir chez elle, soit sous le mode du parcours infini, sans arrivée. Dans l'errance orientée ou non orientée, l'absence de patrie est la situation fondamentale et les méprises dans l'appréhension de soi constituent la règle. Mais comme l'errance est ici présentée comme une constance de l'époque, la question se pose de savoir si, pour elle aussi – qui paraît pourtant liée de manière fatidique à la métaphysique –, la fin et la « corruption » n'impliqueraient pas aussi une transformation en profondeur. Les énormes suppléments de savoir et de pouvoir dont bénéficie l'humanité moderne obligent à se demander si le diagnostic de l'errance peut s'appliquer à elle de la

même manière qu'aux époques précédant le déploiement du potentiel moderne. Compte tenu du fait qu'un penseur du rang de Heidegger, après 2 500 ans de métaphysique et de technique européennes, croit toujours voir des motifs d'interpréter le cours du monde comme une errance fatidique et durable, on est assailli par le soupçon qu'ici pourrait se situer une illusion d'optique fondamentale – une question à laquelle on pourrait d'autant plus répondre par l'affirmative que Heidegger, après sa tentative malheureuse avec la « révolution nationale » comme tournant vers le spécifique et le véritable, ne fait plus de proposition sur la manière dont on pourrait penser philosophiquement une révolution comme retour de l'errance – son refuge dans la poésie de l'Être est, dans le meilleur des cas, une solution intermédiaire, même dans une perspective de sympathie<sup>43</sup>.

Le soupçon que la théorie de l'errance, avec ou sans objectif, découle d'une description erronée et appelant révision du rapport entre l'homme et l'Être, peut être corroboré. Heidegger, lui aussi, aussi indéniables que soient ses mérites dans la destruction de la métaphysique, demeure partiellement captif d'une grammaire philosophique qui a pour condition – nous le savons aujourd'hui – une ontologie tout simplement intenable et une logique insuffisante. Nous devons à Gotthard Günther la preuve du fait que la métaphysique classique, qui reposait sur le lien entre une ontologie monovalente (Être est, non-Être n'est pas) et une logique bivalente (Vrai n'est pas faux, Faux n'est pas vrai ; *tertium non datur*), mène à l'incapacité absolue de décrire de

manière adéquate des phénomènes culturels comme les signes, les outils, les œuvres d'art, les machines, les lois, les mœurs, les livres et d'autres artifices. Car dans les structures de ce type, la répartition fondamentale entre l'âme et la chose, l'esprit et la matière, le sujet et l'objet, la liberté et le mécanisme passe automatiquement à côté de la réalité : par leur constitution, ce sont déjà des hermaphrodites dotés d'une « composante » intellectuelle et d'une « composante » matérielle, et toute tentative de dire ce qu'elles sont « spécifiquement » dans le cadre d'une logique bivalente et d'une ontologie monovalente mène inévitablement à des réductions et des raccourcis sans perspective. Si l'on prend, d'un point de vue platonicien, les idées comme ce qui est proprement l'étant, la matière ne peut constituer qu'une sorte de non-Être. Si l'on substantialise la matière, les idées sont écartées comme non véritables et non-étant. Ces erreurs ne sont pas, bien entendu, des méprises commises par des personnes : elles montrent au contraire les limites d'une grammaire. Dans ce sens, elles sont des erreurs comme destins et époques. De ce point de vue, l'errance ne serait que la trace laissée dans l'histoire du monde par le programme platonicien-aristotélicien (ou, plus généralement, par le programme métaphysique de la civilisation avancée) consistant à se rendre maître de la globalité de l'étant par le biais de la bivalence.

Avec l'œuvre de Hegel, on a pour la première fois créé une logique qui permet de définir le statut ontologique des artifices, sous le titre « esprit objectif ». Compte tenu de l'orientation de l'analyse de Hegel, qui

va pour l'essentiel dans le sens de la théorie de l'esprit et de la civilisation, cette impulsion est demeurée bloquée jusqu'à ce que la cybernétique moderne, comme théorie et pratique des machines intelligentes, et la biologie moderne, comme étude des entités de système et d'environnement, forcent à reposer ces questions, en se plaçant cette fois sous l'angle de la théorie de la technique des systèmes et de la théorie des organismes. Ici, le concept métaphysique de l'esprit objectif se mue en principe de l'information. Celui-ci intervient comme troisième valeur entre le pôle de réflexion et le pôle des choses, l'esprit et la matière. Les machines intelligentes – de la même manière que les artefacts de la culture en général – forcent enfin la pensée, sur un vaste front, à reconnaître ce fait : de manière tout à fait manifeste, « l'esprit » ou la réflexion ou la pensée se sont insinués dans « l'état des choses » et y demeurent d'une manière qui permet de les y retrouver et de continuer à les élaborer. Les machines et les artefacts sont donc des négations réelles des états précédant l'imprégnation de l'*in-formatio*. Elles sont, dans ce sens, des mémoires ou des réflexions devenues objectives. Pour le penser, on a besoin d'une ontologie au moins bivalente, liée à une logique trivalente, donc d'un *instrumentarium* cognitif à l'aide duquel on peut exprimer le fait qu'il existe des négations approuvées et des approbations niées existant réellement, ou encore des néants qui sont et des étants chargés de négations. La phrase « il y a l'information » ne dit au bout du compte rien d'autre. C'est sa possibilité et sa consolidation qui sont en jeu dans le combat de

géants de la pensée auquel se livrent Hegel et Heidegger – et à l'issue duquel interviennent aussi des auteurs comme Günther, Deleuze, Foucault, Derrida et Luhmann, avec des conséquences perceptibles. Eux tous œuvrent à la conquête du *tertium datur*.

De la phrase « il y a l'information » dépendent des phrases comme : il y a des systèmes, il y a des mémoires, il y a des cultures, il y a une intelligence artificielle<sup>44</sup>. La phrase « il y a des gènes », elle aussi, ne peut être comprise que comme une déduction de la nouvelle situation – elle montre le saut effectué avec succès par le principe d'information dans la sphère de la nature. Ces gains en matière de concepts capables de saisir la réalité réduisent à juste titre l'intérêt pour les figures théoriques traditionnelles, comme la relation sujet-objet. Mais la constellation formée par l'homme et le monde perd elle aussi beaucoup de son éclat, sans même parler de la polarité lixiviée entre l'individu et la société. En outre, la représentation de la mémoire réelle ou des systèmes qui s'organisent eux-mêmes rend surtout caduque la distinction entre la nature et la culture, puisque les deux faces de cette différence ne représentent que des états régionaux de l'information et de sa mise en processus. Il faut s'attendre à ce que la mise en œuvre de cette idée soit particulièrement difficile, notamment pour les intellectuels qui ont vécu de l'antithèse culture/nature, et qui se retrouvent à présent dans une position réactive.

Si l'on cherche des motivations plus profondes à cette prétendue errance de l'humanité historique, on trouve sans doute l'une de ses raisons dans le fait que les

hommes de l'ère métaphysique ont très manifestement abordé l'étant dans son ensemble avec une description erronée. Ils partagent l'étant en subjectif et objectif, ils posent le spirituel, le propre et l'humain d'un côté, le concret, le mécanique et l'inhumain de l'autre. L'utilisation pratique de cette distinction porte le nom de domination – et celle-ci se produit *de facto* pour la construction de machines et leur prothétique. Dans la lignée des lumières techniques, il apparaît que cette division est fautive, parce qu'elle attribue, comme le souligne Günther, au sujet et à l'âme une pléthore de qualités et de facultés qui, en réalité, appartiennent à l'autre face. Dans le même temps, elle nie aux choses ou aux matériaux une foison de qualités qu'elles possèdent tout de même, à y regarder de plus près. Si les erreurs traditionnelles sont corrigées des deux côtés, on obtient une vision radicalement nouvelle sur les objets de la culture et de la nature. On commence à comprendre que, et pourquoi, la « matière informée » ou le mécanisme supérieur pourrait produire des réalisations parasubjectives – allant jusqu'à l'apparence de l'intelligence planificatrice, de la faculté au dialogue, de la spontanéité et de la liberté.

Il n'y a rien d'excessif à affirmer que la révision de la fautive répartition métaphysique de l'étant est une bataille de titans qui plonge très profondément dans le rapport de l'homme à soi-même. D'innombrables individus l'éprouvent comme une dépossession de soi-même, et la rejettent comme une diablerie technologique. Le caractère inquiétant du processus est indéniable, préci-

sément dans la mesure où il impressionne par ses résultats inéluctables. La fascination qu'il exerce saute elle aussi aux yeux de l'observateur, parce que tout ce qui survient sur le front technique a désormais des conséquences sur la compréhension de l'être humain par soi-même. Dans son prolongement, on touche aussi la citadelle de la subjectivité, le moi qui pense et qui éprouve, et pas seulement à travers des déconstructions symboliques – lesquelles, du reste, ont été anticipées dans de nombreuses civilisations, que l'on songe aux systèmes mythiques et yogiques, à la théologie négative et à l'ironie romantique –, mais aussi par des modifications matérielles, par exemple la transformation de l'état spirituel depuis des millénaires dans les cultures de la drogue et des substances psychotropes (un procédé courant en psychiatrie depuis des décennies) ; à cela s'ajoutera, dans un délai prévisible, l'induction de contenus intellectuels à l'aide de substances nootropes. Mais l'emprise la plus spectaculaire du mécanique sur le subjectif s'annonce dans les technologies génétiques. Car elles tirent un vaste domaine de présupposés de soi à portée des manipulations artificielles. À cela se rattache l'idée plus ou moins fantastique que l'on pourrait, à court terme, « faire des hommes entiers ». Dans de tels fantasmes, les biologismes primitifs rivalisent avec les humanismes et les théologismes désemparés sans que l'on puisse déceler chez les tenants de telles opinions une once de compréhension des conditions de l'anthropogénèse dans l'évolution<sup>45</sup>. La base de cette irruption auréolée d'angoisses dans le champ imaginaire du

« sujet » ou de la « personne » doit être cherchée dans le fait que du côté de l'objet cité, dans la structure matérielle de base du vivant que représentent les gènes, on ne trouvera rien non plus de matériel, dans le sens de la vieille ontologie de la substance, mais la forme la plus pure de matière informée et informante, puisque les gènes ne sont que des « ordres » assurant la synthèse des molécules de protéines. Il est clair que le sujet personnel, tel qu'on l'interprète traditionnellement, ne retrouve plus rien dans ces processus de ce à quoi il était habitué ontologiquement – ni la face du soi, telle qu'il se la représentait traditionnellement, ni la face des choses, comme on la connaissait dans le monde de la vie. C'est la raison pour laquelle il lui semble qu'il est confronté au cas critique de l'antihumanisme. La plus vive opposition lui semble émerger ici face au programme humaniste et olympien consistant à vouloir s'appropriier le monde à titre de patrie, en tant que sujet humain ou que personne d'esprit, et à intégrer leur extériorité dans le spécifique, dans ce qui relève du soi. Au contraire, on a l'impression que le soi devrait être intégralement plongé dans la matérialité et l'extériorité, et se perdre en elles.

Mais naturellement, cette représentation terrifiante n'est elle aussi qu'une illusion hystérique et, en tant que telle, le négatif de la fausse répartition fondamentale de l'étant par la métaphysique. L'homme, comme force de réflexion et de construction, n'est pas une instance forcée de choisir entre l'être-entièrement-auprès-de-soi et l'être-entièrement-en-dehors-de-soi. Il lui est tout aussi

peu nécessaire de choisir entre la percée à jour totale de soi-même et le manquement complet de soi et l'élimination de soi, qu'entre la concentration totale et la dispersion définitive. Il est une possibilité régionale de clairière et une possibilité locale de concentration. L'homme est un collecteur relativement élevé de vérité et de pouvoir, mais ce n'est pas un collecteur de toute chose : ce qui produit le concept post-métaphysique du logos, qui, un jour, sera sans doute compris comme l'idée la plus lourde de conséquences de Heidegger ; elle ouvre la transition vers la théorie deleuzienne des multiplicités. C'est cela que le penseur du « *Sein* », de l'Être, a élaboré dans son long combat de résistance contre l'idéologie hégélienne de l'esprit absolu, et contre ses copies humanistes. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, on lit à ce propos : « La pensée ne dépasse pas la métaphysique en la surmontant, c'est-à-dire en montant plus haut encore pour l'accomplir on ne sait où, mais en redescendant jusqu'à la proximité du plus proche [...] La descente conduit à la pauvreté de l'ek-sistence de l'*homo humanus* [...] Penser la vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*homo humanus*. »<sup>46</sup>

Ce passage est remarquable, non seulement parce qu'il montre ce qu'il faut penser des dénonciateurs de Heidegger, qui ne se lassent jamais de dénoncer son prétendu « antihumanisme » ; il offre le point de départ d'une conception de l'existence humaine comme noble faiblesse et puissance poétique locale. L'être-là est une passion du monstrueux. Ici, nous trouvons un Heidegger plus proche d'Augustin et de Pascal que de Hegel et

de Husserl. Du reste, on peut aussi exprimer cet état de fait dans un langage plus nietzschéen ; on dirait alors que l'homme est un vecteur de force, ou une compression, ou une chance de composition.

L'hystérie antitechnologique qui s'est emparée de larges parties du monde occidental est aussi un produit de la corruption de la métaphysique, du fait qu'elle s'agrippe aux fausses répartitions de l'étant pour s'insurger contre des processus dans lesquels ces séparations sont dépassées. Elle est, au sens propre du terme, réactionnaire, parce qu'elle exprime le ressentiment de la bivalence dépassée contre la plurivalence incomprise. Cela vaut surtout pour la critique du pouvoir qui conserve inconsciemment des motifs métaphysiques. Dans le schéma métaphysique, la scission de l'étant en sujet et en objet se reflète dans le clivage qui sépare le maître et le valet, et entre l'ouvrier et le matériau. Au sein de cette disposition, on ne peut ainsi exprimer la critique du pouvoir que sous la forme d'une résistance de la face opprimée, objet-valet-matériel, contre l'autre face, sujet-maître-travailleur. Mais depuis qu'est en vigueur la phrase « il y a l'information » *alias* « il y a des systèmes », cette opposition perd son sens et se transforme de plus en plus en un fantôme de conflit. Il est vrai que l'hystérie est la recherche d'un maître qui permette de s'insurger contre lui. Il n'est pas exclu que l'effet maître soit depuis très longtemps en train de se dissoudre et ne survive plus que comme postulat du valet rebelle fixé – sous la forme de la gauche historisée et de l'humanisme muséal. Face à lui, il faudrait d'abord, à

gauche, réinstaurer un principe vivant par la dissidence créatrice, de la même manière que la pensée de l'*homo humanus* ne sera possible que dans la résistance aux réflexes métaphysiques de l'humanolâtrie.

Penser l'*homo humanus*, nous l'avons montré, c'est penser les niveaux où s'applique l'équivalence de l'être humain et de la clairière. Mais la clairière, nous le savons à présent, n'est pas possible sans son origine technique. L'homme ne se tient pas dans la clairière les mains vides, il n'y séjourne pas comme un gardien vigilant, mais sans moyens, face à son troupeau, comme le suggèrent les métaphores pastorales de Heidegger. Il a en main des pierres, et des successeurs des pierres. Plus il devient puissant, plus il laisse tomber de bonne heure les outils qui ont encore des manches, et les remplace par des outils qui ont des touches. À l'ère des deuxièmes machines, le « maniement » cède le pas aux opérations du bout des doigts<sup>47</sup>.

La couveuse de l'homme et de l'humanité est produite par des techniques du moyen dur et climatisée par des techniques du moyen tendre. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.* Si l'on peut dire : « il » y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité. Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le *plan* sur lequel il peut y avoir l'homme. Dès lors, il n'arrive rien d'étranger aux hommes lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnique, à supposer que ces interventions et ces aides se situent à un niveau de com-

préhension de la nature biologique et sociale de l'homme, que des coproductions authentiques, intelligentes et productives avec le potentiel de l'évolution puissent avoir une efficacité.

Karl Rahner a exprimé cette découverte en langage chrétien lorsqu'il a souligné que « l'homme de l'auto-pratique actuelle » fait usage d'une liberté de « l'auto-manipulation catégorielle » due à la libération chrétienne de la funeste contrainte naturelle. Selon le propos du jésuite Rahner, devoir et vouloir se donner forme par l'automanipulation fait partie de l'éthique de l'homme majeur : « Il doit vouloir être l'homme opérable, même si la mesure et le juste mode de cette automanipulation demeurent obscurs... Mais c'est vrai : l'avenir de l'automanipulation de l'être humain a déjà débuté. »<sup>48</sup>

On peut exprimer la même idée dans le langage d'une anthropologie historique radicalisée, en interprétant la situation humaine à travers le fait qu'elle est issue d'une évolution autoplastique luxuriante ; en elle, la plasticité demeure une réalité fondamentale et une mission inéluctable. Mais il faut se garder aujourd'hui de concevoir les opérations anthropoplastiques rendues récemment possibles dans l'optique de fausses divisions métaphysiques, comme si un maître subjectiviste voulait encore réduire en esclavage une matière objectivée, ou, pire encore, se former pour devenir un sur-maître gouvernant une matière encore plus profondément soumise.

Le schéma du sujet-maître qui exerce son pouvoir sur une matière à son service n'avait pas seulement une

plausibilité indéniable à l'ère de la métaphysique classique et de ses politiques et techniques bivalentes simples. Pour cette ère-là, il est, sur la tendance, « vrai » de dire que le maître subjectif, lorsqu'il utilise l'outil, met les objets en esclavage et néglige leur nature propre, surtout lorsqu'ils sont eux-mêmes des êtres qui pourraient, quant à eux, revendiquer la subjectivité ou le pouvoir du maître. De là ressort une image de la technique lue à partir des outils simples et des machines classiques : elles sont toutes, sur le fond, des allotechniques, dans la mesure où elles pratiquent des interventions profondes dans ce qu'elles trouvent, et utilisent des matériaux à des fins qui sont fondamentalement indifférentes ou étrangères aux dits matériaux. Dans l'ancien concept de la matière, on intègre toujours l'idée qu'en raison de ses aptitudes minimales et, au bout du compte, récalcitrantes, elle entre dans des utilisations hétéronomes. Cette technique périmée place le monde des choses dans un état d'esclavage ontologique contre lequel l'intelligence s'est toujours insurgée, pour autant qu'elle était en mesure de prendre parti en faveur de l'altérité des choses que l'on n'utilisait et que l'on ne transformait qu'extérieurement. De là naît, à l'ère de l'idéalisme de contrainte, l'option « matérialiste » émancipatrice. Il existe à la rigueur, dans les sphères de l'ancien artisanat, des indications sur le fait que la sagesse des maîtres consiste à ne pas forcer les choses. Parmi les maîtres de la pensée, c'est sans doute Spinoza qui a souligné de la manière la plus lucide comment le rattachement de la puissance au potentiel des choses doit s'accomplir sans

démence ni contrainte : « Lorsque je dis, par exemple, que je peux faire ce que je veux avec cette table, je ne veux certes pas dire que j'ai le droit de faire de la table une chose qui mange de l'herbe. »<sup>49</sup> Dans l'espace allo-technique, les grandes circonstances sont toujours celles dans lesquelles ont lieu les combats pour l'accès préférentiel aux moyens de viol et de destruction. La conscience de l'extrême naît ici de la compréhension des combats des violeurs et de leurs victimes.

Au palier de la phrase « il y a de l'information », cette ancienne image de la technique comme hétéronomie et esclavage des matériaux perd sa plausibilité. Nous sommes témoins du fait qu'avec les technologies intelligentes est en train de naître une forme de l'opérativité qui ne relève pas de la position du maître et pour laquelle nous proposons le nom d'homéotechnique. Celle-ci, par son essence, ne peut rien vouloir de totalement différent que ce que les « choses elles-mêmes » sont par elles-mêmes ou peuvent devenir par elles-mêmes. Les « matières » sont désormais conçues à partir de leur sens propre, et intégrées dans des opérations à partir de leurs aptitudes maximales – elles cessent d'être ce que l'on avait traditionnellement coutume de nommer « les matières premières ». Il n'existe de matières premières et grossières que là où des sujets premiers – disons tranquillement : des humanistes et autres égoïstes – leur appliquent des techniques premières et grossières. L'homéotechnique, parce qu'elle a affaire à l'information réelle, n'avance plus que sur le chemin du non-viol ; elle utilise l'intelligence de manière intelligente, et pro-

duit de nouveaux états d'intelligence ; elle a du succès comme non-ignorance face à des qualités incorporées. Même lorsqu'elle est employée d'une manière aussi égoïste et régionale que n'importe quelle technique, elle doit miser sur des stratégies coopératives, co-intelligentes, co-informatives. Elle a plus le caractère d'une coopération que celui d'une domination, même dans les relations asymétriques. Certains des plus brillants scientifiques contemporains expriment des idées analogues par l'expression de « dialogue avec la nature ». Dans le camp des sciences humaines, Foucault enseigne que l'on n'échappe pas à la contrainte et à la possibilité d'être puissant. Il dissout de cette façon le nœud de la critique du pouvoir, noué jusqu'ici de façon métaphysique. Ici germe un mode de pensée que les philosophies de l'art moderne, notamment chez Adorno, ont anticipé – mais c'était encore sous des titres erronés, comme le « primat de l'objet » – et qui attend à présent d'être aussi accompli par la philosophie de la technique, et surtout par la théorie sociale et ses popularisateurs. Développer des techniques signifiera à l'avenir : lire dans les partitions des intelligences incarnées, et aider leurs propres pièces à connaître de nouvelles mises en scène. Les grandes circonstances de l'homéotechnique sont des cas critiques de la co-intelligence. On y dévoile le fait que le sujet de l'ère bivalente, l'ancien maître, est devenu un fantôme. Tant que cela ne sera pas fait sur une large base, des populations désinformées mèneront de faux débats sur des menaces non comprises, sous la férule d'éditorialistes lascifs<sup>50</sup>.

La technique, Heidegger l'a enseigné, est un mode du dévoilement. Elle met au jour des résultats qui ne se seraient pas mis au jour ainsi de leur propre fait. On pourrait donc, pour cette raison, la qualifier aussi de mode d'accélération du succès. Là où les techniques forgent le conflit entre les cultures et les entreprises naissent les compétitions qui font l'Histoire. L'Histoire donne à l'avance la forme temporelle dans laquelle les hommes travaillent de plus en plus avec des anticipations et se placent dans des situations où ils ne peuvent attendre que les choses surviennent d'elles-mêmes. Il existe donc une correspondance caractéristique entre la technique de production et l'entreprise économique, d'une part, entre l'ethnotechnique et la guerre, de l'autre. Pour les entrepreneurs et les généraux, il s'agit de faire pencher en leur faveur la compétition avec les concurrents et les ennemis. Ils sont condamnés à vouloir devenir intelligents plus tôt que les autres. Mais en règle générale, ils ne se rendent intelligents que jusqu'au degré correspondant au niveau actuel de l'égoïsme éclairé. Ils ne peuvent pas sortir de la relation entre le sujet brut et la matière première.

Tant que cela est vrai, l'homéotechnique – accélération de l'intelligence par excellence – est aussi concernée par le problème du mal, même si celui-ci ne se présente plus tant aujourd'hui comme la volonté de mettre en esclavage des choses et des êtres, mais comme la volonté de désavantager l'autre dans la compétition cognitive<sup>51</sup>. Ce n'est pas une observation fortuite : l'allotechnique classique était liée à la forme de pensée du soupçon et à

la rationalité cryptologique; son sédiment psychique est par conséquent la paranoïa. L'émergence d'une culture rationnelle post-paranoïde figure certes sur l'agenda de l'évolution des civilisations très avancées sur le plan des techniques et de la population. Mais elle est retardée par de puissantes énergies datant de l'ère de la bivalence, et de son habitus du viol dans son rapport avec l'État en général. On peut supposer que l'humeur soupçonneuse est aussi celle qui correspondra à la réalité à l'avenir; la meilleure preuve en a été fournie en 1945 par les stratégies des États-Unis, lorsqu'ils ne se sont pas abstenus d'utiliser l'arme alloteknique extrême, la bombe atomique, soit utilisée directement contre des êtres humains. Ils ont ainsi offert au soupçon contre l'alliance des très hautes technologies et la subjectivité basse un argument qui a marqué son époque. À cause d'Hiroshima, les gens ont toutes les raisons de croire que les technologues les plus avancés n'ont aucune espèce d'inhibition, et de considérer avec méfiance les Oppenheimer et les Truman de la génétique. Ces noms propres résument le fait que pendant toute une ère, les sujets premiers et les allotekniques se sont adaptés les uns aux autres<sup>52</sup>. Cette crainte d'une telle constellation dicte aussi les discours qui prophétisent aux gènes, matières premières du *biotech century*, le même rôle que le charbon dans la révolution industrielle<sup>53</sup>. De tels discours partent de la supposition selon laquelle les relations interhumaines et humaines devraient à tout jamais prendre une forme inspirée du modèle historique du pouvoir bivalent, ou de la disposition, par le sujet primitif, de matériaux aliénés.

Il faut mettre à l'épreuve la justesse et l'adaptation au futur des attitudes de crainte acquises. La complexité des choses elles-mêmes impose de supposer que l'on aura plus recours aux habitudes allotechniques dans le domaine homéotechnique. Les partitions génétiques ne collaboreront pas avec des violeurs – pas plus que les marchés ouverts ne se prêtent aux simples mouvements d'humeur des seigneurs. On peut même se demander si la pensée homéotechnique – que l'on annonçait jusqu'ici dans des rubriques comme l'écologie et la science de la complexité – détient le potentiel permettant de libérer une éthique des relations sans ennemis et sans domination. Cette pensée porte sans aucun doute, virtuellement, cette tendance en soi, puisque en elle-même, elle vise moins à la réification de l'autre qu'à la compréhension des conditions internes de ce qui coexiste. Alors que dans le monde allotechnique, des sujets impérieux pouvaient encore commander à des matières premières, il est de plus en plus impossible, dans le monde homéotechnique, de voir des seigneurs « premiers » exercer leur pouvoir sur des matériaux extrêmement fins. Les contextes fortement condensés du monde connecté ne voient plus non plus d'un bon œil les *inputs* autoritaires ; seul peut se déployer ici ce qui transforme d'innombrables autres connectés en co-bénéficiaires des innovations. Si ces potentiels civilisateurs se déployaient, l'ère homéotechnique se distinguerait par le fait qu'en elle les champs d'action de l'errance se rétréciraient, alors que ceux de la satisfaction et du rattachement positif croîtraient. Les bio-

techniques et les nootechniques entraînent par elles-mêmes un sujet affiné, coopératif, jouant avec lui-même, qui se forme par la relation avec des textes complexes et des contextes surcomplexes. L'impérieux aura forcément tendance à disparaître, parce que son caractère brut ou « premier » le rend impossible. Dans le monde connecté, condensé par l'inter-intelligence, les seigneurs et les violeurs n'ont pratiquement plus de chances de succès à long terme ; alors que les coopérateurs, ceux qui encouragent, ceux qui enrichissent, trouvent des connexions plus nombreuses et plus adéquates. Après l'abolition de l'esclavage, au XIX<sup>e</sup> siècle, se dessine pour les XXI<sup>e</sup> ou XXII<sup>e</sup> siècles l'abolition des reliques seigneuriales – mais personne ne croira que cela puisse se produire sans conflits intenses. Il n'est pas exclu que l'élément féodal réactionnaire s'allie encore une fois aux ressentiments de la masse pour produire une nouvelle vengeance du politique. Mais l'avènement de ce type de réactions révolutionnaires est aussi prévisible que leur échec.

Dans un monde où la condensation du contexte continue à progresser, il n'est pas exclu que les paroles fondamentales de l'ontologie platonicienne, celles dont les esprits critiques se sont souvent moqués – tout Étant est bon, le mal n'est qu'une absence du bien – s'avère, sous une forme étonnamment transformée, et avec une signification décalée. Sauf si la doctrine d'Adorno, selon laquelle le tout ou le contexte est le non-vrai, conservait la haute main. Il faudrait uniquement transposer les principes platoniciens dans les principes

d'une écologie de l'intelligence : ce qui est majoritairement mauvais a un effet d'auto-élimination, ce qui est majoritairement bon a un effet d'auto-propagation et d'auto-reproduction, ce qui est majoritairement neutre produit suffisamment de redondance pour assurer la continuité.

Ce qui plaide contre une telle vision éclaircie des choses, c'est le fait, déjà mentionné, que l'héritage de la bivalence et de la paranoïa stratégique-polémologique continuera aussi longtemps à projeter son ombre. Les habitudes et contraintes, acquises au cours d'une ère entière, consistant à diviser par le viol des relations complexes, ne se dissoudront pas du jour au lendemain ; les cultures dans lesquelles le soupçon et le ressentiment sont au pouvoir continuent à s'épanouir au niveau régional, même si leurs succès ne sont plus que chimériques. Les constructions d'identité relevant de l'égoïsme ancien et nouveau contribuent elles aussi à bloquer les potentiels généreux qui pourraient être tirés de l'idée de la plurivalence, des multitudes et de l'homéotechnique. Tant que cela reste vrai, la vulgarité disposera d'une plus grande faculté de rattachement qu'il ne lui en revient. Des rassemblements pour le ressentiment restent probables. Cela a pour effet que de plus en plus de sujets premiers s'efforcent de disposer des matières premières, bien que les uns comme les autres ne puissent plus exister que dans des positions réactionnaires. C'est pour cette raison que la réaction demeure un pouvoir mondial. Doit-on souligner qu'il appartient à l'intelligence créative de réfuter la réaction ?

Sous de tels prémisses, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on décrive la course actuelle pour le génome et son exploitation économique comme une guerre cognitive. Dans le cas extrême, il ne serait rien d'autre qu'une tentative menée par des hommes premiers pour exercer le pouvoir sur des matières premières – c'est-à-dire une errance prolongée et une répartition erronée de l'État. On peut s'attendre à ce que cet habitus soit réfuté à moyen terme par ses propres échecs. Comme dans toutes les guerres, l'usage stratégique, égoïste et exterministe de l'intelligence renforce la volonté de dissimuler le savoir. Elle donne une nouvelle pitance à l'habitus du soupçon. Mais sur la base du soupçon et du secret, des contextes hautement condensés comme le sont les cultures techniques avancées ne peuvent fonctionner durablement. En elles ne s'exerce pas seulement la contrainte d'exclure les *worst-case-options*, mais plus encore la nécessité d'étendre l'habitus de la coopération.

Pour l'ère métaphysique, la phrase de Pascal, selon laquelle l'homme dépasse infiniment l'homme, a tendance à être vraie – en cette époque, rien n'est aussi vif que la sensation selon laquelle l'homme n'est pas encore ce qu'il peut devenir, et selon laquelle l'échelle de sa sublimation est ouverte vers le haut. Dans la période post-métaphysique apparaît plutôt l'image selon laquelle l'homme est constamment inférieur à l'homme, et il a aussi une apparence de légitimation tant que des puissants moteurs de baisse le forcent à se livrer avec eux à des compétitions d'infériorité. Seule une minorité sait

avec la technique post-classique – tout comme avec les arts authentiques – qu'une meilleure compétition a déjà commencé.

Lorsque les capitaux et les empires s'emparent de l'information, le cours du monde se transforme de plus en plus en une sorte de jugement divin porté par des intelligences antagonistes sur elles-mêmes. Ce n'est pas la première fois que l'on place sous les yeux de l'homme le caractère de décision qui s'attache à son usage de l'intelligence. Une parole clef de l'ère bivalente affirmait ainsi : « Je prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre : je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez... »<sup>54</sup>

Comment peut-on répéter le choix de la vie à une époque où l'on déconstruit l'antithèse de la vie et de la mort? Comment pourrait-on penser une bénédiction qui dépasserait l'antinomie simplifiée de la malédiction et de la bénédiction? Comment pourrait-on formuler une Nouvelle Alliance dans la complexité? Des questions comme celles-ci expriment l'idée que la pensée moderne ne réussit pas à formuler une éthique tant qu'elle continue à ne pas être au clair sur sa logique et son ontologie.



# Notes

1. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Francfort, 1992 (p. 504) / *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde, Finitude, Solitude*, Gallimard, 1992.
2. Le motif selon lequel métaphysique, extase et « délire maniaque » forment un tout est repris plus loin dans le quatrième chapitre de ce texte.
3. *In Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, 1948 ; cité ici d'après l'édition Folio (pp. 217 et 223).
4. *Die Seele und die Formen*, Berlin, 1911 (p. 33) / *L'Âme et les formes*, Gallimard, 1974.
5. *Kritische Studienausgabe*, (vol. 12, p. 510).
6. Cf. *Apocalypse selon saint Jean* (3,16). Cf. aussi Philippe Garnier, *La Tiédeur*, PUF, 2000.
7. Cf. Norbert Bolz, *Auszug aus der Entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Munich, 1989 (p. 11).
8. Bâle, 1997 ; Elmau, 1999. En français, *Mille et une nuits*, 2000.
9. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV* (pp. 65 sq., ici p. 82). Traduction de Jean Munier.
10. Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts. Beiträge zu einer Paläoanthropologie*, Francfort, 1967 (p. 56).
11. Konrad Lorenz, qui voulait moins souligner la singularité

de la position humaine que la continuité des lois biologiques, accordait de l'importance à une constatation : ce que l'on appelle l'ouverture au monde de l'*homo sapiens* s'est développée sur la lignée du comportement de curiosité des grands mammifères. Elle ne ferait que prolonger une tendance de l'évolution qui aurait mené des animaux fixés dans l'environnement de leur propre habitat à l'état de coureurs de steppes « cosmopolites ». Inutile de dire que cet argument ne touche absolument pas la différence, conçue d'un point de vue philosophique, entre l'environnement et le monde.

12. *Par delà le Bien et le Mal*, Gallimard, 1987 (p. 150).

13. Sur le problème de la philosophie moderne considérée comme une herméneutique du monstrueux, cf. Peter Sloterdijk, « *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James* » ; avant-propos à : William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Francfort, 1997 (pp. 11-34).

14. « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.* (pp. 83, 88, 90, 91, 92, 96, 97).

15. Jaques Derrida, *Khôra*, Galilée, 1993.

16. Cf. Peter Sloterdijk, *Sphären I : Blasen* (chap. 2) : « *Zwischen Gesichter : Zum Auftauchen der interfazialen Intimsphäre* », Francfort, 1999 (pp. 141-210). À paraître aux éditions Pauvert, 2001.

17. Le fondateur de la théorie de l'environnement, Jakob von Uexküll, encourage à effectuer cette supposition relevant de la théorie de l'espace lorsqu'il parle, sans s'embarrasser de scrupules relevant de la critique des métaphores, des « maisons des animaux » et de leurs « enveloppes d'habitation » (*Wohnhülle*). Cf. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hambourg, 1956 (pp. 110 sq.).

18. Le concept de néoténie a été forgé en 1885 par le biologiste de l'évolution J. Kollmann, pour désigner la prolongation et la stabilisation de formes juvéniles jusque dans des états

adultes ou pubères. Le zoologiste britannique Walter Garstang généralise en 1922 ses observations dans son concept de pédomorphose. Celui-ci exprime l'idée que de nombreux groupes animaux ne tirent pas leurs caractéristiques des exemplaires adultes, mais des larves de lointains ancêtres. Cela semble réfuter ou du moins limiter la théorie de la recapitulation formulée par Haeckel, car selon la théorie de la pédomorphose, ce ne sont pas les paliers antérieurs d'une série évolutionnaire que répète le fœtus : au contraire, les formes achevées sont éliminées au cours de l'évolution, tandis que les formes larvaires atteignent l'autonomie.

19. Je dois cette allusion au théorème de Miller, celui de « l'insulation contre la pression des sélections » – comme une grande partie des motifs esquissés dans l'étude ci-dessous – à Dieter Claessens. On ne peut souligner assez l'importance de son étude fondamentale, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Francfort, 1980.

20. Cf. Le titre de la nouvelle édition allemande : *Das Menschheitsrätsel : Der Ausbruch aus dem Gefängnis – Zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, avant-propos de Dieter Claessens, Giessen, 1975.

21. Cf. de l'auteur, « *Pariser Aphorismen über Rationalität* », in Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort, 1989 (pp. 243-244).

22. Les auteurs de ce type « d'histoires naturelles » ont coutume de sous-estimer les lois spécifiques des processus culturels, et suscitent l'attention en déduisant de manière primitive le comportement humain des interactions animales. C'est ainsi que naissent des histoires naturelles du viol, de la promiscuité, des perversions sexuelles, de la cupidité, de la xénophobie, etc. L'idée ne leur est pas venue qu'il pourrait aussi exister une histoire naturelle de la prise de distance à l'égard du prétendu programme inné. À l'inverse, les défenseurs des valeurs

définies sous un angle purement culturel sont condamnés à des idéalismes plus ou moins impuissants lorsqu'ils négligent l'histoire naturelle de la distance à l'égard de la nature, et l'évolution des champs d'action métabiologiques. Ils sont, pour ce qui concerne leurs déclarations sur la possibilité de liberté, condamnés à des volte-face aussi balourdes que celle qu'effectue Richard Dawkins, qui, contre son propre théorème des gènes égoïstes, ne trouve rien de mieux, du point de vue morale, que la plus éculée de toutes les phrases idéalistes : l'idée que l'homme a la faculté – d'où qu'il la tienne – de s'insurger contre la dictature des gènes.

23. Les anthropologues ont souvent souligné les formes spectaculaires des fesses des femmes khoisanides (« Vénus hottentote »), que l'on peut sans doute le mieux interpréter comme des effets sexuels régionaux de la sélection des espèces.

24. Cf. Christopher Wills, *Das vorauseilende Gehirn. Die Evolution der menschlichen Sonderstellung*, Francfort, 1996. Le titre, *Runaway-Brain*, est une allusion au fait que le cerveau humain est un « traverseur » de l'évolution, qui se forme au cours d'un phénomène génétique couplé à des techniques culturelles simples, à long terme, efficient et récompensant l'intelligence ; dans notre terminologie : qui se forme par l'effet de serre humaine.

25. Louis Bolck, *Das Problem der Menschenwerdung*, Iéna, 1926 ; Bolck parle plus souvent de la foetalisation que de la néoténie, mais il désigne ainsi le même complexe d'observations. Portmann met plus l'accent sur les aspects temporels de la prématurité humaine que sur les manifestations morphologiques de la néoténie.

26. Ce qu'a exprimé Heidegger de manière abstraite en rendant la dimension du futur dépendante de l'origine, sans banaliser la différence entre futur et origine (*Zukunft* et *Herkunft*) dans l'esprit d'une philosophie des origines.

27. C'est à Desmond Morris que revient le mérite d'avoir, sinon

résolu, du moins souligné comme elle le mérite l'énigme que constitue la nudité dans l'évolution. Cf. *Le Singe nu*, Grasset, 1988. Parmi les nombreuses tentatives d'explication proposées, la néotonie tient aussi un rôle majeur chez Morris; de la même manière, l'auteur ne fait pas mystère de la fascination qu'exercent sur lui les théories des singes d'eau (cf. Elaine Morgan, *The Descent of Women*, New York, 1972).

28. Une expression que j'emprunte au biologiste Christophe Wills.

29. Dans ce contexte, on peut comprendre pourquoi les esprits modernes se scindent entre ceux qui restent au stade de Kant et ceux qui le dépassent. Kant enveloppe le langage d'une aura métaphysique : avec sa philosophie transcendantale, il a développé les possibilités les plus extrêmes d'une idéologie depuis le point de vue du sujet qui parle. « Sujet » signifie la primauté de l'*a priori* (le programme) sur l'*a posteriori* (le texte) : le monde doit s'orienter en fonction des prescriptions (des conditions *a priori*) du système dans lequel il est discerné. C'est à cette ligne que s'en tiennent les anciens et nouveaux idéalistes, y compris les théoriciens critiques. Les non-kantiens ou les théoriciens du *hardware* tiennent compte du fait que l'*a priori* (système, cerveau) est lui aussi un mécanisme (peut-être modifiable) dans le monde. Comme le dit Bergson, ce n'est pas le monde matériel qui constitue une partie du cerveau, mais le cerveau qui constitue une partie du monde matériel (*in Matière et Mémoire*).

30. *Verwöhnung*, littéralement : placement dans des situations d'habitat trop favorables. Le sens courant du verbe *verwöhnen* est « gâter » (N.d.T.).

31. Il existe dans la tradition européenne, depuis les Romains, un souci de la « menace de décadence » qui part de cette observation : après de longues périodes de paix, les sociétés perdent leurs points de repère axés sur une propension toujours « appellable » à la violence et au combat, ainsi que leur

goût du sacrifice. De tels soucis constituent le combat « sain » au début et la décadence sans combat à la fin. Les États-nations modernes se rattachaient encore à l'idéologie des Romains – la guerre comme éducateur et programme d'antidécadence dans le processus des générations. L'anthropologie historique radicale place au contraire la « décadence » au commencement et fait partir à une date très ultérieure les dressages au combat dans les cultures de la guerre (qui ne sont pas encore dissoutes, mais dont la dissolution est imminente). Louis Bolk, *op. cit.* (p. 8) : « Si je voulais exprimer dans une phrase un peu tranchante le principe sur lequel se fonde ma conception, je désignerais l'homme, du point de vue corporel, comme un fœtus de primate ayant franchi la puberté. » Cette thèse aussi choquante que plausible a définitivement coupé l'herbe sous le pied à tous les darwinismes primitifs politiques et aux biologies du combat. Il faut garder en conscience le fait que les travaux décisifs de Kollmann (néoténie) ont eu lieu dès le XIX<sup>e</sup> siècle, ceux de Garstang (pédomorphyse), Bolk (foetalisation), Schindewolf (protérogenèse) dans les années vingt du XX<sup>e</sup> siècle, pour mesurer la régression théorique qui s'est imposée après 1933 par le biais de l'idéologie nationale-socialiste et qui a été fixée après 1945. Les traces de cette régression, aux motifs politiques et psychodynamiques, se retrouvent jusque dans les fantasmes actuels des éditorialistes sur les risques de la technologie génétique.

32. Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen, Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Vienne et New York, 1996.

33. Cf. Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlin, 2000 (pp. 46 sq.).

34. Cavalli-Sforza estime que la génétique humaine, hormis à des fins médicales, sera surtout utilisée pour empêcher une mutation malvenue : un motif supplémentaire à l'arrêt de l'évolution biologique de l'être humain. Cf. Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen*

*unserer Zivilisation*, Munich et Vienne, 1999 (pp. 224-225).

35. C'est ce qu'a fait apparaître Boris Groys dans sa remarquable étude *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Munich et Vienne, 2000.

36. Heidegger : « Lorsqu'elle est attentive à son essence, la philosophie ne progresse pas. Elle marque le pas sur place pour penser constamment le même. Progresser, c'est-à-dire s'éloigner de cette place, est une erreur [...]. » (« Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 93.)

37. Cf. Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen*, Francfort, 1998 (pp. 11-14) ; le projet des *Sphères* propose l'élaboration d'un concept de la transposition relevant plutôt de la philosophie des cultures, des médias et de l'espace que de la psychanalyse. Cf. également Marshall McLuhan : « Toute forme de transport ne véhicule pas seulement, mais transpose et transforme l'expéditeur, le récepteur et le message. » *In Pour comprendre les médias*, Le Seuil, 1977.

38. Les biologistes ont souligné que chez l'*homo sapiens* se déroule un drame, conditionné par les dispositions génétiques et les imprégnations précoces, entre les tendances néophiles et néophobes. Cf. Desmond Morris, *Der nackte Affe*, Munich et Zurich, 1968 (pp. 177-178). En français : *Le Singe nu*, Grasset, 1988.

39. Cf., de l'auteur, « *Im Dasein liegt eine wesentliche Tendenz auf Nähe. Heideggers Lehre vom existentialem Ort* ». *In Sphären I, Blasen*, Francfort, 1998 (pp. 336 sq.). À paraître aux éditions Pauvert, 2001.

40. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Theorie Werkausgabe*, Francfort, 1971 (vol. 18, p. 175) / *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, 1991.

41. *Deuxième Épître aux Corinthiens* (5, 1-2), traduction : Bible de Jérusalem.

42. « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.* (pp. 98, 99, 100). Dans

des phrases d'un peu moins grande ampleur, mais tout aussi pathétiques, Adorno constate, dans les *Minima Moralia*, un fait analogue : « En réalité, on ne peut absolument plus habiter. [...] La maison est révolue. [...] C'est un trait de la morale de n'être pas auprès de soi-même à la maison. [...] Il n'y a pas de vraie vie dans la fausse. »

43. Cette solution attend toujours à mi-voilà d'être encore une fois défendue en haute altitude – est-ce possible ? Cf. Alain Badiou, « Le recours philosophique au poème », in *Conditions*, Paris, 1992 (pp. 93-107).

44. Par leur côté critique, leurs pendants sont les thèses ontologiques de Derrida et de Nietzsche : « La déconstruction survient », « Le désert s'étend ».

45. Le premier cas de figure se présente lorsque Jürgen Habermas, par exemple, croit devoir s'insurger contre « l'esclavage des gènes » ; le deuxième, lorsque Ernst Tugendhat juge nécessaire de dire qu'il n'existe pas de gène pour la morale ; et les deux ensembles lorsque Robert Spaemann, du point de vue du personnelisme catholique, veut défendre la dignité de l'homme contre « l'anthropotechnique », comprise comme une technique génétique.

46. *Op. cit.* (p. 113).

47. Un thème que Vilém Flusser, notamment, a mis en débat.

48. Karl Rahner, « Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen », in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Plaquette pour le 60<sup>e</sup> anniversaire de Max Müller, Fribourg et Munich 1966 (p. 53). Je remercie Rafael Capurro d'avoir attiré mon attention sur ce texte extraordinaire.

49. *Tractatus Politicus* (IV, 4).

50. Dès 1993, Dominique Lecourt a mis en garde contre des pseudo-débats sur la technologie génétique, en notant que l'on ne se pose pas avec suffisamment de force la question de savoir

si, au bout du compte, on ne pourrait pas utiliser ce procédé dans le sens d'une augmentation de la liberté. Conversation avec Roger-Pol Droit, *Le Monde* (1<sup>er</sup> juin 1993).

51. Le stratège américain Edward N. Luttwark présente la « course à l'armement géo-économique » entre les grandes puissances économiques (États-Unis, Japon, Europe) comme l'évolution la plus dangereuse et la plus vraisemblable du XXI<sup>e</sup> siècle.

52. S'y ajoutent les noms de Iouri Ovtchinnikov, vice-président de l'Académie soviétique des Sciences, qui a convaincu Brejnev de l'utilité que présentait une production d'armes biologiques à grande échelle. Contrairement à l'arme nucléaire, les armes biologiques n'ont jamais été utilisées dans la guerre contre les êtres humains. On peut se demander si cela n'exprime pas la baisse du profit limite de la perversion allo-technique.

53. C'est ce qu'affirme Jeremie Rifkin dans son livre éponyme, dans lequel il plaide en faveur des chances offertes par une nouvelle culture de Renaissance, permise par la biotechnique.

54. *Deutéronome*, Troisième discours de Moïse (5, 19), traduction : Bible de Jérusalem.

## Présentation de l'auteur

Peter Sloterdijk occupe la chaire de philosophie et d'esthétique à l'école des Beaux-Arts de Karlsruhe depuis 1992. Il s'est fait connaître par la publication, en 1983, de *Critique de la pensée cynique*, qui lui vaut la reconnaissance de Michel Foucault, puis par un livre consacré à Nietzsche, *Le Penseur sur scène*.

Penseur goûtant la provocation, il propose de nouvelles voies et approches pour comprendre les mutations et révolutions, ainsi que leurs enjeux, qui bouleversent notre monde et l'humanité, en particulier ce qu'il appelle l'anthropotechnologie.

Lors d'un colloque consacré à Heidegger, à Elmau, en Bavière, en juillet 1999, il prononce une communication qui provoque un scandale retentissant dans la presse allemande. La querelle autour de sa conférence *Règles pour le parc humain* a provoqué un débat international sur les enjeux de la biotechnique, sur la fin de l'humanisme et sur le déclin de l'École de Francfort. En relisant Heidegger, dans *La Domestication de l'Être*, Peter Sloterdijk poursuit sa réflexion sur les conditions et le mystère de l'irruption de l'humanité.

# Repères bibliographiques

## ŒUVRES DE PETER SLOTERDIJK EN LANGUE FRANÇAISE

- ◆ *L'Arbre magique : la naissance de la psychanalyse en l'an 1785*, Flammarion, 1998.
- ◆ *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois, 2000.
- ◆ *Dans le même bateau : essai sur l'hyperpolitique*, Rivages, Bibliothèque Rivages, 1997.
- ◆ *Essai d'intoxication volontaire : conversation avec Carlos Oliveira*, Calmann Lévy, 1999.
- ◆ *L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Calmann-Lévy, 2000.
- ◆ *La Mobilisation infinie : Vers une critique de la cinétique politique*, Christian Bourgois, 2000.
- ◆ *Le Penseur sur scène : le matérialisme de Nietzsche*, Christian Bourgois, 2000.
- ◆ *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, 2000.