

Fin et retour de l'humanisme

De la domestication de Heidegger par Sloterdijk

Daniel Jacques

Volume 17, Number 2, Spring 2007

La pensée de Peter Sloterdijk

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/802635ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/802635ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jacques, D. (2007). Fin et retour de l'humanisme : *De la domestication de Heidegger par Sloterdijk*. *Horizons philosophiques*, 17(2), 21–43.
<https://doi.org/10.7202/802635ar>

Fin et retour de l'humanisme

De la domestication de Heidegger

par Sloterdijk

I. Introduction : Situation de l'humanisme aujourd'hui

Le débat sur l'humanisme est crucial pour notre avenir puisqu'il porte en définitive sur la définition de l'humanité prochaine, mais il révèle aussi certains traits essentiels de l'esprit du temps présent. En effet, on peut voir dans ce débat une illustration des apories intellectuelles que nous rencontrons aujourd'hui, sous la forme par exemple d'une tension irrésolue entre l'idée politique et morale de l'homme comme sujet libre, qui se trouve au fondement de nos institutions et, par ailleurs, la représentation de notre réalité fournie par la science, notamment la biologie. Il ne s'agit pas ici de prétendre que ces diverses conceptions soient en contradiction, mais convenons que leur coexistence est source de tensions multiples au sein de la culture contemporaine. La discussion entourant l'humanisme illustre parfaitement plusieurs aspects fondamentaux de ce que nous pourrions appeler la précarité symbolique de notre situation de pensée.

D'autre part, ces mêmes recherches permettent d'entrevoir que de nouvelles aspirations morales prennent place aujourd'hui, qui sans être en rupture avec celles qui les ont précédées au sein de la modernité, n'en sont pas moins différentes en raison de leurs motifs sous-jacents. On constate ainsi, que ce soit en Allemagne ou ailleurs, l'émergence d'une volonté d'en finir avec les injonctions morales des générations précédentes, voire de se déprendre du poids symbolique associé à l'expérience proprement catastrophique du XX^e siècle. Il s'agirait, si le projet d'un humanisme nouveau parvenait à se réaliser, de délaissier la posture sceptique qui a dominé tout l'univers des idées, en réaction notamment à la démesure des mobilisations politiques qui ont marqué tragiquement l'histoire récente, pour reprendre la tâche, là où elle a été laissée, d'élaborer une pensée de l'humanité de l'homme qui convienne à un âge caractérisé par le déploiement virtuellement illimité de notre puissance technique.

Pour bien comprendre la signification de ce nouveau retour à l'humanisme, il convient d'abord de se rappeler que l'humanisme a pris la forme au XIX^e siècle d'un humanisme scientifique, en filiation

directe avec l'esprit des Lumières. Cet humanisme-là se présentait comme une synthèse de toutes les aspirations humaines, tant sur le plan de la théorie, avec le développement des sciences, que sur celui de la pratique, avec les progrès conjugués de la morale et de la technique. C'est cette forme de l'humanisme, associée de près à l'espoir d'un progrès illimité, qui a régné sur le monde des idées avant la Grande guerre. Cette figure triomphante de l'humanisme s'est effondrée au cours du XX^e siècle, sous les coups de butoir conjugués de la critique philosophique et de l'expérience politique, laissant place à un schisme de plus en plus prononcé entre la science et la morale. Pour plusieurs, après Hiroshima et Auschwitz, pour ne nommer que les moments les plus déterminants de cette histoire, il devint manifeste que les progrès de la science et des techniques ne sauraient représenter en eux-mêmes la garantie d'un monde véritablement humain. C'est dans cette nouvelle configuration des esprits qu'ont sombré les anciennes médiations patiemment échafaudées par le positivisme et l'idéalisme entre la morale et la science. Davantage, l'opinion s'est répandue dans nos sociétés que la marche irrésistible de la technique et de la science modernes pouvait conduire à une déshumanisation globale et à une destruction fatale de la biosphère. Dès lors, l'humanisme et le progrès technoscientifique se sont révélés opposés, à tout le moins dans certaines de leurs manifestations les plus influentes de notre époque.

Je ne prendrai qu'un exemple de cette posture critique qui dispose l'humanisme à distance de la technique, à la manière d'un frein s'opposant à son mouvement conquérant. Hans Jonas, dans un ouvrage remarquable tout à la fois par la perspective qu'il y déploie ainsi que par l'influence qu'il a exercée, pose le problème de la technique dans ces termes : «Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui¹.». «Impulsion effrénée», «entraves», «malédiction», ces termes par lesquels débute l'ouvrage suffisent à illustrer le mouvement général de l'argument. La technique, représentée sous la figure mythique de Prométhée, est envisagée ici comme étant la source d'une mobilisation effrénée de toute l'énergie disponible. En revanche, l'éthique, conçue comme une «entrave» à cette démesure, constitue l'unique voie permettant d'espérer que notre monde conserve un visage proprement humain. L'humanisme

critique, fondé sur le principe de responsabilité, que déploie Jonas a pour objectif non pas une réconciliation de la science et de la morale, mais plutôt une limitation de son influence sur le devenir des hommes, au nom des périls envisagés. Dans le cadre de cet humanisme essentiellement critique, comme l'écrit lui-même Jonas : «Seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept de l'homme qui permet de nous prémunir²».

Depuis le moment où ces jugements, pour ainsi dire *prophétiques*, ont été posés, les progrès de la technologie, notamment dans les domaines de la génétique et de l'informatique, n'ont fait qu'accentuer les termes de cet antagonisme spirituel. De sorte que plusieurs, aujourd'hui, cherchent à établir les limites éthiques que nous devrions imposer, notamment dans le champ des biotechnologies, en prenant appui sur un tel humanisme critique. D'autres, comme Leon R. Kass, ou encore Francis Fukuyama et Axel Kahn, se réclament aussi d'une conception tout aussi substantielle de l'être humain, estimant que l'établissement d'une éthique normative, centrée sur la préservation de la liberté et le respect de l'équité, ne saurait nous prémunir contre les périls que les biotechnologies font courir à la dignité humaine³. En outre, s'ils se réclament tous de l'humanisme, c'est précisément au nom d'une conception de ce qui constitue la dignité humaine. Tout leur effort vise à établir le bien-fondé d'une telle conception dans l'objectif avoué de limiter le travail de transformation des hommes sur eux-mêmes désormais possible, notamment par les progrès du génie génétique.

Tout l'intérêt et toute l'originalité de la position de Peter Sloterdijk tiennent dans le fait qu'il ait tenté de sortir du dilemme que forme l'opposition de l'humanisme et de la technique. Selon lui, il faut savoir échapper tout autant aux phantasmes des biologistes qu'aux peurs des humanistes, car les uns et les autres procèdent des mêmes incompréhensions. Sloterdijk cherche, en dénonçant l'humanisme critique, qu'il associe dans le contexte qui est le sien à Habermas, Tugendhat et Spaemann, à ouvrir la voie à un humanisme nouveau qui ne soit plus une entrave à l'instrumentalisation de soi, mais qui s'inscrive bien au contraire dans le sens que laisse apercevoir la fascination en faveur de la technique qui caractérise notre temps. L'humanisme de la tradition occidentale, dont l'humanisme critique n'est que le dernier avatar, est condamné selon lui à endosser une position « réactionnaire ». Par delà l'expérience catastrophique du XX^e siècle et son lourd héritage moral et intellectuel qui paralyse

aujourd'hui les esprits, Sloterdijk veut proposer une nouvelle synthèse de l'humanisme et de la science, synthèse qui devrait prendre la forme d'un humanisme capable d'assumer entièrement la dimension proprement technique de l'existence humaine. Comme il l'écrit lui-même dans ce passage : «La médiation supérieure ne peut désormais être accomplie que depuis la modernité machiniste : elle est forcée de se proclamer comme la chance humaine supérieure. Il faut devenir technologique pour pouvoir être humaniste⁴». Ces quelques remarques permettent de comprendre l'intérêt que présente la position pour le moins excentrique de Sloterdijk, d'une excentricité, d'ailleurs, qui fait son charme et son succès.

II. Le dépassement de l'humanisme critique

Le texte de Sloterdijk, qui l'a rendu célèbre et a suscité un débat considérable en Allemagne et ailleurs, s'intitule *Règles pour le parc humain*. Il s'agit d'une conférence prononcée, lors d'un colloque tenu à Elmau, dans laquelle Sloterdijk tente d'établir sous quelles règles devrait aujourd'hui se poursuivre la grande entreprise de création de l'homme par l'homme qu'il nomme «anthropotechnique», un concept sur lequel nous reviendrons bientôt. Cette conférence se présente comme un long commentaire de *La Lettre sur l'humanisme* écrite par Heidegger en 1946. En soi, ce fait constitue un précieux indice des intentions de l'auteur puisqu'il définit lui-même les livres des humanistes comme étant de «grosses lettres adressées aux amis⁵». Le sous-titre du texte qui nous intéresse ici est précisément «Une lettre en réponse à la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger». Sloterdijk se présente donc, provisoirement du moins, comme un ami de Heidegger et un humaniste.

Le discours éminemment polémique de Sloterdijk — le titre choisi suffit à le montrer — n'est donc qu'un chaînon dans la longue suite de lettres portant sur la question de l'humanité de l'homme. Il définit d'ailleurs l'humanisme comme étant «une télécommunication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit⁶». Puisqu'il est question ici d'une réponse, on peut s'attendre à ce que son auteur s'oppose, à tout le moins pour une part, à son interlocuteur, soit Heidegger. Et, en effet, dans un autre texte, Sloterdijk affirme sans ambages que son projet fut précisément de réfléchir à notre situation actuelle, caractérisée par la fin de l'humanisme traditionnel et le déploiement des biotechnologies, en «*pensant avec Heidegger contre Heidegger*⁷». Il nous faut donc, pour reconstituer l'argument, suivre ce double mouvement de filiation et de désaffiliation.

Sloterdijk se place en premier lieu sous l'autorité de Heidegger en annonçant à son tour la fin de l'humanisme tel que nous l'avons connu à ce jour. Heidegger, pour sa part, la thèse est bien connue, avait procédé à la disqualification des humanismes chrétiens, marxistes et existentialistes, et du même coup de toute la tradition humaniste, en montrant comment celle-ci repose et prolonge l'oubli de l'être qui caractérise l'histoire de la métaphysique occidentale. Ainsi pouvait-il conclure : «Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique⁸». En dévoilant l'origine métaphysique de l'humanisme, Heidegger pouvait, c'était du moins sa prétention, montrer à quelles dérives, notamment sous la forme du sujet, il ouvre la voie. S'il y a périls dans le monde moderne, notamment sous la forme d'un dévoiement général de la technique, c'est que tous ses humanismes ont échoué à prendre la mesure véritable de la dignité humaine. C'est en ce sens qu'il a pu écrire que «la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme⁹».

Sloterdijk reprend à son compte pareille proclamation, mais en procédant à une disqualification d'un tout autre style. Il ne s'agit plus de révéler l'enracinement de l'humanisme dans l'histoire de la métaphysique, il se propose autrement, en prenant appui sur la théorie de la communication, de montrer que l'humanisme en tant qu'outil visant à l'appropriation de l'homme est devenu obsolète. La rhétorique humaniste est désormais sans vérité parce que sans efficacité symbolique. En effet, s'il est vrai que la «domestication» de l'homme dans les sociétés occidentales s'est accomplie, depuis Platon, au moyen d'un média, l'écrit, et de la première discipline conduisant à sa pleine maîtrise, la rhétorique, il ne peut plus en être ainsi désormais. Dès lors que ce média est déclassé par d'autres, aujourd'hui autrement plus influents dans les sociétés de masse comme les nôtres, il s'ensuit que le processus d'éducation de l'homme connu sous le nom d'humanisme s'arrête. La question essentielle à laquelle il nous faut alors répondre, et ce sont les propres mots de l'auteur, consiste à déterminer ce «qui apprivoise encore l'Être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école de l'appropriation humaine¹⁰». À ce jour, il n'y a pas de réponse satisfaisante à cette question, et l'auteur a raison de le souligner, il n'existe pas de faciles consensus qui recouvrent la difficulté considérable créée par

les progrès fulgurants de la technologie. Sloterdijk résume sa position à ce sujet dans les termes suivants : «Notre thèse serait la suivante : les grandes sociétés modernes ne peuvent plus produire que marginalement leur synthèse politique et culturelle par le biais des médias littéraires, épistolaires et humanistes¹¹».

Pour comprendre l'autre aspect de cette filiation paradoxale à la pensée de Heidegger, il faut approfondir quelque peu la nature de la critique heideggerienne de l'humanisme ainsi que le projet de son dépassement. Heidegger affirme en effet que l'humanisme classique a failli à sa tâche, car il n'a su penser l'humanité de l'homme. Cette incapacité à disposer correctement l'homme à la liberté provient de la méconnaissance de son être véritable. Voilà pourquoi seul un examen radical et renouvelé de la tradition métaphysique peut conduire à la figure de pensée qui pourrait assumer cette tâche insigne. À ce sujet, Heidegger précise qu'une telle entreprise ne saurait prendre appui sur les sciences naturelles et humaines, et encore moins sur le progrès de la biologie et de l'anthropologie. Bien au contraire, la domination exercée par ces disciplines sur les esprits contribue grandement à la dissimulation de la dignité propre de l'homme, car elles s'inscrivent toutes dans l'horizon de sens défini par la tradition métaphysique qui définit l'homme comme un animal. C'est pourquoi Heidegger peut conclure, malgré les progrès de la biologie et de l'anthropologie, que nulle autre époque «n'a moins su ce qu'est l'homme¹²».

Heidegger se demande, en conséquence, s'il est judicieux désormais de conserver le terme «humanisme» ou s'il ne serait pas préférable d'utiliser un autre concept pour désigner le projet d'une pensée de l'humanité de l'homme qui soit à la hauteur de sa dignité véritable. Voilà pourquoi Heidegger se propose de contribuer à la «destruction» de la tradition humaniste, dans le but d'en accomplir le dessein essentiel. Il se montre d'ailleurs d'une extrême prudence en utilisant le concept d'«humanisme» pour qualifier sa propre entreprise. Sloterdijk résume ainsi, fort justement, cet aspect capital de la stratégie employée par Heidegger : «le mot "humanisme" doit nécessairement être abandonné si la véritable mission intellectuelle qui, dans la tradition humaniste et métaphysique, voulait déjà paraître accomplie, doit être retrouvée dans sa simplicité et son inéluctabilité originelles¹³».

Il est important, à cette étape de la discussion, de rappeler que, dans la *Lettre sur l'humanisme* tout au moins, Heidegger n'hésite pas à qualifier son projet intellectuel d'humaniste : «N'est-ce pas là un

“humanisme” au sens le plus fort du terme? Assurément [...] C'est l'humanisme qui pense l'humanité de l'homme à partir de la proximité de l'Être.¹⁴» Cette réutilisation du concept, une fois sa critique achevée, n'est pas étrangère à la stratégie poursuivie, puisqu'elle en révèle la finalité. On remarquera d'ailleurs que cette ambiguïté dans le traitement de la question de l'humanisme ne fait que reproduire celle qui caractérise le discours de Heidegger sur la métaphysique¹⁵. Notons, d'autre part, qu'il s'agit ici d'une des toutes premières formulations, de ce que nous pourrions appeler le projet d'un «nouvel humanisme», dont l'objectif est de rétablir cette figure de pensée dans sa vérité perdue, lui redonnant ainsi sa principale fonction, tout en appelant au dépassement de ses formes historiques établies¹⁶. Tous les projets ultérieurs de «refondation» de l'humanisme procèdent de manière semblable en ce qu'ils présupposent chaque fois le double mouvement d'une critique et d'un dépassement de la tradition. Heidegger est parfaitement clair sur ce point crucial :

Cette opposition [à l'humanisme traditionnel] ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme.¹⁷

L'«humanisme» proposé par Heidegger, que nous qualifierions ici d'authentique, est résumé par une formule célèbre : l'homme est le «berger de l'Être», il est celui qui se distingue de tous les étants en raison de son essentielle vigilance. S'il possède un «monde», et s'il a une « ek-sistence », à la différence des animaux, des plantes et des choses, qui n'ont jamais qu'un environnement, c'est qu'il se situe toujours dans une certaine ouverture sur l'Être qu'il baptise métaphoriquement la «clairière». Toute notre humanité tient dans cette disposition partagée à l'écoute de l'Être. Heidegger, sur la base de cette proposition, place l'être humain dans un domaine ontologique distinct, à la différence de la science moderne qui tend à inscrire celui-ci dans la continuité des choses et des vivants. Il va même jusqu'à proclamer, en guise de provocation peut-être, que l'homme, en vertu de cette essence, se situe plus près de la divinité que de la bête :

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-sistance. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fut plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois en tant que distance familière à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable.¹⁸

Cette formulation déconcertante de la situation fondamentale et irréductible de l'homme, comme «être-au-monde», loin de s'inscrire en continuité avec le discours des sciences, tend bien au contraire à souligner qu'on ne saurait comprendre le propre de l'homme en considérant celui-ci à partir de son animalité, c'est-à-dire de son assimilation dans le domaine des vivants. C'est pourquoi l'un des observateurs les plus vigilants et, sans doute, les plus critiques de l'évolution de la pensée de Heidegger, pourra écrire à ce sujet, à mots couverts, qu'il «nie la pertinence de la thèse évolutionniste en soutenant que l'évolution de l'homme à partir du non-humain ne peut pas rendre intelligible l'humanité de l'homme¹⁹». Toutes ces formules, autrefois si déroutantes, ont été depuis largement commentées et font désormais partie d'un patrimoine philosophique commun à partir duquel s'est constituée une part importante de la vie intellectuelle d'après-guerre. Aussi n'est-il pas nécessaire de prolonger davantage cette trop brève et fort incomplète présentation de la position avancée dans la *Lettre sur l'humanisme*.

Au fil des générations qui ont suivi, sous les couches successives d'interprétation, Heidegger est devenu le fondateur et l'interprète d'un «humanisme» d'une nouveauté telle qu'on refuse généralement de lui faire porter son ancien nom, lui préférant les masques divers et parfois divergents de l'anti-humanisme contemporain. Aussi Heidegger, tout comme ces législateurs antiques établissant les règles d'une nouvelle cité, fut-il institué maître d'une communauté d'interprètes dont l'objectif n'est plus toutefois de veiller à la transmission des vérités contenues dans les livres des maîtres anciens. Avec ce renversement de l'humanisme sur lui-même, que d'autres qualifieront ensuite de déconstruction, on assiste donc à un changement de garde au sein du groupe fort limité de ceux qui se donnent pour tâche de guider les hommes. Il s'est agi en l'occurrence de remplacer la fréquentation des livres anciens par une méditation

résolument irrévérencieuse sur le sens de ce qui constitue l'humanité véritable de l'homme. Le projet humanisme, une fois retraduit dans un ensemble inédit de métaphores, a pris la forme d'une amitié entre les hommes doués d'une disposition authentique à l'écoute de l'Être. Le destin de la communauté que dessine cette nouvelle filiation intellectuelle repose entre les mains de ceux qui se désignent eux-mêmes comme de véritables bergers, c'est-à-dire de nouveaux interprètes. C'est ainsi, selon Sloterdijk, qu'il faut comprendre l'efficacité rhétorique dont a joui l'«humanisme» d'inspiration heideggerienne.

Pour revenir aux réflexions de Sloterdijk, après ce long détour du côté de Heidegger, disons, en bref, qu'il mime et travestit tout à la fois le mouvement de la pensée de ce dernier. En effet, s'il critique l'humanisme contemporain, s'il se montre très parcimonieux dans l'emploi de ce terme dans une acception positive, il apparaît néanmoins clairement que son intention finale est bien de restaurer l'humanisme dans sa fonction essentielle. Pour entreprendre ce travail de restauration radicale de la pensée de l'homme, Sloterdijk prend appui sur les avancées de son illustre prédécesseur. Il accepte à son tour de définir l'homme comme l'être qui possède un «Monde», à la différence des bêtes qui n'ont jamais qu'un «environnement». Du même coup, il reconnaît que l'homme habite dans une sphère ontologique qui lui est réservée : la «clairière». Toutefois, s'il reprend pour lui-même une part importante de cette compréhension du phénomène humain, c'est pour aussitôt en détourner la signification. Il ne suffit pas de constater qu'il y a un propre de l'homme et qu'on ne saurait comprendre la dignité de celui-ci sans cerner sa singularité ontologique, encore faut-il parvenir à penser le devenir anthropologique qui a conduit à une telle disposition d'être. C'est ici que Sloterdijk se sépare de Heidegger et prétend même dépasser son «humanisme» de l'authenticité : «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 briller²⁰».

L'erreur de Heidegger, qui fut en somme celle de tous les humanistes avant lui, fut de poser l'humanité de l'homme comme un donné qui se déploie de lui-même au sein de notre expérience et qu'il conviendrait par conséquent de simplement savoir recueillir, alors que tout en l'homme est construit et conserve la marque d'un travail

humain. En laissant ainsi dans l'ombre les modalités du devenir de l'espèce qui ont conduit l'humanité à prendre place en l'homme, on ferme tout accès à l'essence de sa vérité, soit les conditions de sa fabrication. Voilà pourquoi Sloterdijk se propose non pas d'explorer une nouvelle fois, à la suite des autres interprètes de Heidegger, les principaux plans et les multiples replis de la clairière humaine, ou de la maison du langage, mais il tente bien davantage d'en offrir la généalogie. En adoptant un tel regard généalogique, au sens accordé à cette idée par Nietzsche, Sloterdijk prétend non seulement dépasser les humanismes classiques et modernes, mais plus encore l'«humanisme» authentique proposé par Heidegger en guise de dépassement. Il ne s'agit donc pas de s'arrêter là où Heidegger s'est établi en si bon chemin, mais d'aller au-delà, vers quelque chose qui pourrait se révéler être «un espace de pensée trans-humaniste», voire même post-humaniste. Pour accomplir un tel tour de force, il faut revenir aux origines anthropologiques de la clairière, c'est-à-dire qu'il faut envisager avec probité toutes les conséquences philosophiques de la «domestication» de l'homme par l'homme.

Nul doute que l'aspect proprement scandaleux des propositions faites par Sloterdijk ait contribué à leur succès phénoménal. En effet, ce qui a d'abord suscité de si vives réactions est l'utilisation par l'auteur des *Règles pour le parc humain* d'un vocabulaire réservé généralement à la zoologie ou encore à l'éthologie — élevage, domestication ou apprivoisement n'en sont que quelques exemples — pour commenter des réalités humaines. Il ne fait aucun doute que l'auteur cherche sciemment, par ces effets rhétoriques, à brouiller les frontières établies par la métaphysique entre le monde des hommes, celui des vivants et finalement celui des machines. Ce faisant, il entend prendre acte de l'immense travail de déconstruction des «discontinuités», instituées par la tradition, qui fut accompli durant le siècle dernier sous l'influence grandissante des nouvelles techniques²¹.

Si Sloterdijk emprunte des voies si controversées, c'est qu'il juge nécessaire de soulever les consciences endormies, notamment par les surdoses de moralisme que leur ont injectées les maîtres au pouvoir, ceux-là même qui ont établi leur autorité intellectuelle sur la base du repentir et du scepticisme suscités par l'expérience politique catastrophique du siècle précédent. Cette bonne conscience, qu'il associe à une figure de l'humanisme dépassée, ne saurait assumer les tâches qui nous attendent dans une époque proprement

démessurée en raison des forces qui s'y déchaînent. En d'autres termes, nous n'avons pas les maîtres qu'il faut pour faire face à l'avenir qui s'annonce déjà dans la prolifération de tous ces objets techniques, dans nos vies. Or, on ne saurait quitter le château fort de la bonne conscience humaniste où se sont retranchés la vaste majorité des intellectuels sans reconnaître la responsabilité irréductible que l'homme possède dans la fabrication de son être. Davantage, il faut, tout le projet de Sloterdijk est là, parvenir à dévoiler le fait que l'homme est le résultat d'un élevage et d'une sélection, dont il est à la fois l'objet et le maître. «La domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours — le simple fait de s'en apercevoir suffit à se retrouver en eau profonde²²». À cette première thèse, éminemment polémique, il faut en ajouter une autre, tout aussi contestée, à savoir que l'humanisme, ayant perdu toute influence dans nos sociétés de masse, ne peut assumer désormais les tâches d'éducation qui lui étaient dévolues et, par conséquent, il nous faut établir un nouveau code éducatif, de nouvelles règles d'élevage²³.

III. La fabrication de l'homme

La notion d'anthropotechnique se trouve au cœur des réflexions de Sloterdijk sur l'humanité de l'homme. Pour bien saisir cette notion, il faut d'abord examiner quel statut il convient d'accorder à l'objet technique. Pour Sloterdijk, la technique a pour finalité de permettre à l'être humain de s'émanciper «de la contrainte du contact corporel avec des présences physiques dans l'environnement²⁴». Par le moyen de l'outil, il nous est donné de prolonger le corps et, du même coup, de nous mettre à distance de l'emprise harassante des choses. Ainsi la vérité de l'objet technique, vérité qu'il qualifie de «vérité post-animale», se situe dans son efficacité dans le monde, efficacité qui se mesure à la capacité de l'objet de nous détacher de l'environnement. Cette efficacité n'a d'ailleurs un sens que par référence à un plan, c'est-à-dire une projection d'intentions, qui surgit de l'homme lui-même. Ce faisant, au moyen de ses outils, l'homme se constitue un «monde», mais plus encore procède à la fabrication de son être propre.

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 humaine²⁵.

Ces remarques sur l'importance de l'outil dans le processus de fabrication de l'homme par lui-même, qualifié autrement d'hominisation, ne sont pas sans rappeler certains passages d'un texte de Nietzsche intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral*²⁶. Dans ce court essai, Nietzsche s'interroge sur l'origine du désir de vérité. Au terme de cette reconstitution généalogique, il en arrive à présenter la vérité comme étant simplement un instrument destiné à assurer la survie de l'individu ou du groupe. S'il y a donc une différence essentielle entre l'«environnement» des animaux et le «monde» des hommes, cette différence tient à l'existence de la vérité qui est elle-même, en définitive, l'une des manifestations du déploiement de notre aptitude à nous doter d'outils. Pour Sloterdijk, il s'agit d'offrir une histoire de la clairière «par le bas», c'est-à-dire un récit de notre distanciation, par le moyen de l'outil, de tout l'environnement animal²⁷.

Il s'ensuit que l'homme, en produisant des outils, se place lui-même à l'écart de son environnement, qu'il s'en sépare pour se constituer un lieu propre. Ce lieu de l'homme a pour dimension la portée de son action sur le monde, c'est pourquoi il se présente à l'imagination sous la forme d'une «sphère»²⁸. C'est dans cet espace que dessine l'activité technique que se constitue l'expérience de ce que nous convenons d'appeler la «vérité». Or, il n'est précisément de monde que dans la visée ouverte par une telle tension vers la vérité. Encore une fois, l'homme est le résultat d'une production dont il est tout à la fois le maître et l'objet. La notion d'anthropotechnique permet de mettre en évidence le fait fondamental que l'homme est produit par l'homme, dans et par le moyen de l'écart qu'il institue lui-même avec l'environnement naturel. Et, d'autre part, ce même concept révèle que l'essence de l'homme est technique, que sa capacité à fabriquer des outils, que ceux-ci soient matériels ou symboliques, est à l'origine de son mode d'être spécifique. La bête se transforme en être humain par l'usage des instruments qu'elle engendre. L'auteur définit lui-même la notion d'anthropotechnique dans les termes suivants : «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 production²⁹».

La notion de domestication de l'homme s'inscrit dans la perspective générale définie par l'anthropotechnique. Dès lors que

l'homme, par le processus d'humanisation, accède à sa situation propre, il lui est donné de prendre parole parmi ses semblables. La culture, et la fabrication de tous les outils symboliques qui l'accompagne, devient un élément central du processus de fabrication de l'homme par lui-même. Il faut faire en sorte que la distance prise avec l'environnement, dans le but d'accéder au monde des hommes, s'accroisse au moyen de l'apprentissage de la parole. L'anthropotechnique prend ainsi la forme d'une domestication, c'est-à-dire d'un élevage systématique des humains par les humains. L'objet spécifique de la politique — ici Sloterdijk renvoie son lecteur à Platon — consiste à établir les règles présidant à un tel élevage; or, la première de ces règles, la plus fondamentale, est sans aucun doute celle qui définit les places respectives dans ce processus collectif des élevés et des éleveurs. Dans la perspective générale déployée par Sloterdijk, l'enrichissement du «monde» construit par les hommes pour les hommes passe nécessairement par la domestication de ceux-ci. C'est ce que d'autres, humanistes des temps révolus, appelaient autrefois l'éducation. Durant la plus large part de notre histoire, ce processus d'éducation, cet élevage de la bête humaine, fut essentiellement la tâche d'une aristocratie scolarisée procédant selon ses propres critères à une sélection des individus. Cette immense entreprise d'élevage de l'homme par l'homme se dissimule sous un nom qui nous est familier : l'humanisme. Il s'agit donc, pour l'auteur de *La Domestication de l'Être*, de faire voir que l'avènement d'un monde humain, d'un être capable d'«extase» dans l'écoute de l'Être, est le fruit de luttes implacables et de dominations séculaires. L'histoire de la «clairière» dessinée par Heidegger, du venir au «monde» de l'homme, est donc en définitive le récit d'un conflit qui se perd dans la nuit des temps. Ici, sur ce sujet capital, Sloterdijk s'engage dans un chemin parcouru avant lui par Foucault³⁰. Un projet théorique qu'il formule de la façon suivante : «Le discours sur les "Règles du parc humain" a d'une certaine manière évoqué et rendu visible son objet central, la clairière, en rappelant une fois de plus que "l'être humain" n'existe pas, mais qu'il doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être non déterminé³¹».

Ce qui caractérise notre époque se résume ainsi à deux faits absolument inédits. D'une part, l'ancien processus de domestication, appelé autrement humanisme, ne peut plus avoir cours. La répartition des hommes qu'il présuppose appartient à un autre âge et ne répond plus aux exigences démocratiques qui distinguent notre temps. Non

seulement la parole humanisme, rivée à la transmission des livres, est devenue inefficace, mais encore la discipline qu'elle présuppose, l'écart entre le maître et l'élève qu'elle requiert, ne convient plus à l'esprit d'une époque marquée par l'influence de la communication de masse. Voilà pourquoi les anciens procédés de domestication ne fonctionnent plus aujourd'hui et sont, à la vérité, irrévocablement dépassés. Il nous faut donc créer une modalité démocratique d'élevage de la bête humaine qui poursuive l'enrichissement de son «monde» propre.

L'autre fait proprement incontournable est celui de la toute-puissance de la technique. Le processus de fabrication de l'homme par l'homme au moyen d'outils atteint aujourd'hui un niveau inégalé par le passé, notamment parce que de nouveaux instruments nous sont offerts par la science moderne. Parmi ces nouveaux instruments, on retrouve bien sûr la génétique en première place. En effet, celle-ci, plus que toute autre technologie récente, ouvre la voie à un tournant majeur dans le processus d'anthropotechnique. S'il est vrai que l'homme a procédé à la fabrication de lui-même, en utilisant à cette fin les outils «durs et mous» qu'il a inventés, il est sur le point, grâce aux biotechnologies, de se doter de moyens autrement plus invasifs pour transformer la constitution de son être. En ce sens précis, l'avènement de la génomique et des technologies qui en découlent conduit l'homme à accélérer et à accentuer à la fois le processus de fabrication de soi qui constitue son essence. Sloterdijk est d'ailleurs très clair à ce sujet : «la production de l'homme par l'homme prend une nouvelle tournure qui implique une nouvelle définition de l'homme³²».

Si l'on désire par conséquent se donner les moyens intellectuels requis pour assumer les tâches qui nous attendent dans cette époque de bouleversements du processus d'élevage de la bête humaine, il faut tenir compte de ces deux faits mentionnés précédemment. Ce qui a pour conséquence de nous conduire devant la nécessité d'un nouvel humanisme, c'est-à-dire d'un processus inédit d'éducation de l'homme à lui-même. Ce nouvel humanisme devrait, à la différence de tous ceux qui l'ont précédé dans l'histoire, être foncièrement démocratique. Il faudra en somme qu'éleveurs et élevés soient en alternance choisis parmi les mêmes. D'autre part, il faudra aussi que ce nouvel humanisme soit en accord avec l'essence retrouvée de l'homme, ce qui signifie que cet humanisme ne pourra se constituer en opposition avec la technique, mais qu'il devra bien au contraire s'établir à partir

d'une disposition favorable à l'égard de ce don exceptionnel qui conduit l'homme à se construire un monde à soi, c'est-à-dire à se domestiquer lui-même au moyen d'instruments divers. En ce sens, l'humanisme à venir ne peut qu'être un humanisme technique.

Finalement, Sloterdijk se propose d'offrir une nouvelle synthèse des savoirs réconciliant la morale, la science et les techniques. Il ne s'agit plus d'opposer ces dimensions de notre activité dans le monde comme cela se voit dans l'humanisme critique, mais plutôt de les lier au moyen de médiations novatrices. Si l'homme est le créateur d'innombrables outils, il est aussi, comme le souligne Sloterdijk, une bête fabriquant des métaphores en quantité apparemment illimitée. Cette prodigalité symbolique ne saurait se tarir avec la fin des humanismes classique et moderne qui ne sont que des épisodes révolus de l'éducation millénaire de l'homme à son humanité. Aussi, de nouveaux compromis sont-ils toujours non seulement probables, mais déjà possibles. Dans un texte intitulé «La Vexation par les machines», Sloterdijk laisse entrevoir à quels heureux mélanges nous pourrions nous adonner en de pareilles matières : «La mission de notre temps est de développer un humour post-moderne qui permette aux cybernéticiens [nous pourrions tout aussi bien ajouter ici aux généticiens] d'avoir des relations amicales avec des cardinaux, des mollahs et des prêtres vaudous³³».

Voilà pourquoi il est devenu si important d'en finir avec tout ressentiment à l'égard de la technique, de rompre sans réserve avec l'esprit de l'humanisme critique, et d'établir entre nous de nouveaux jeux rhétoriques qui permettent l'émergence d'un nouvel ordre de médiations. Comme l'ont fort bien compris ceux qui se proclament aujourd'hui transhumanistes, en suivant il est vrai d'autres arguments que ceux-là, «l'ontologie machinistique dominante doit libérer une puissance idée de l'éducation³⁴». Nul doute que Norbert Weiner et ses amis cybernéticiens d'autrefois n'eussent été d'accord avec une si étonnante conclusion³⁵. Seul un humanisme ainsi renouvelé, réconcilié avec la volonté titanesque qui se montre dans les progrès de nos savoirs et de nos techniques, peut acquérir l'efficacité symbolique dont il a besoin pour influencer la marche de notre monde, c'est-à-dire, dans les termes de Sloterdijk, qui diffèrent à peine de ceux de Nietzsche, avoir quelque apparence de vérité.

IV. Conclusion : Penser avec et contre Sloterdijk

Je me propose maintenant d'exposer quelques-unes des réserves et des critiques que me suggère le projet d'un humanisme nouveau tel que formulé par Sloterdijk. Il convient d'abord de noter que le succès extraordinaire connu par cette reformulation audacieuse du problème que pose aujourd'hui l'humanisme témoigne, dans la perspective développée par l'auteur, de son efficacité symbolique, c'est-à-dire de son aptitude à influencer ses contemporains. Ce serait là, si l'on acceptait les prémisses de l'auteur, un indice de l'actualité de la vérité proposée, notamment dans le discours *Règles pour le parc humain*. Il faut aussi savoir reconnaître le courage et la lucidité dont fait preuve Sloterdijk ainsi que la pertinence de certaines de ses critiques à l'endroit de l'*establishment* philosophique ainsi que des tenants de l'humanisme qui semblent voguer, confiants et naïfs, vers l'avenir comme l'équipage d'un navire présumé insubmersible. Il a le mérite de reconnaître la difficulté considérable que comporte notre situation actuelle et la part de confusion intellectuelle et morale qu'elle suscite. Il me paraît ainsi justifié d'écrire que :

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.³⁶

En effet, devant les défis qui s'imposent à nous, en raison notamment du déploiement des biotechnologies, nous ne pouvons désormais nous contenter de simplement reprendre les arguments avancés au sein de la tradition humaniste³⁷. Nous ne pouvons demeurer à l'intérieur de la sphère d'opinions formée par les consensus moraux établis dans nos sociétés démocratiques. La séparation entre fait et valeur, entre la théorie et la pratique, par exemple, constitue précisément l'un de ces lieux communs de la pensée contemporaine derrière lequel on dissimule l'aspect équivoque de notre situation. Voilà pourquoi il faut envisager de nouvelles voies de pensée qui permettent de prendre contact avec les questions premières qui ont mis en branle cette tradition, de manière à redonner vie au projet d'une pensée de l'humanité de l'homme. Il me semble que l'effort de réflexion déployé par Sloterdijk, tout comme par Heidegger avant lui, s'inscrit dans cette voie salutaire.

Il reste toutefois à déterminer si l'humanisme proposé en remplacement des anciennes figures permet effectivement de parvenir à la fin recherchée. Autrement dit, le chemin ouvert par ces réflexions sur l'anthropotechnique conduit-il à l'établissement d'un humanisme qui soit tout à la fois légitime intellectuellement et moralement efficace? Ce sont là deux questions distinctes. Bien des opinions fausses ont exercé une profonde influence dans l'histoire morale et politique des hommes, alors même que d'autres, plus véridiques, n'ont eu que peu de prise sur le déroulement de leur vie. Il s'agit donc de savoir à quelle catégorie appartient en définitive celles de Sloterdijk.

Pour répondre à la première de ces interrogations, celle concernant l'efficacité morale, il faut revenir une dernière fois sur la finalité du projet de Sloterdijk. Selon lui, l'esprit réactionnaire qui prédomine dans le domaine de l'éthique des sciences et des techniques n'est plus de mise. Aussi convient-il de formuler une proposition morale qui soit en accord avec l'essence technique de l'homme. Si l'homme est précisément cet être singulier ayant le pouvoir de procéder à sa propre domestication, il s'ensuit que ce sont les «valeurs de domestication» qui devraient présider à l'élaboration de tout code visant à régler l'ordonnance de nos outils dans le monde ainsi que leur insertion dans nos corps. Le contenu spécifique de ce code humaniste, sur lequel Sloterdijk n'est pas très explicite, devrait être puisé au sein même de l'histoire disons «naturelle» de notre domestication. Voici un extrait qui permet de clarifier cet aspect de la discussion :

Elle [la technique] 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 compréhension 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.³⁸

Sloterdijk se montre très favorable au développement de la technologie en général, puisque cela participe de notre essence, mais davantage encore à l'utilisation éventuelle des biotechnologies, dont

la génétique bien sûr, en vue d'un travail de l'homme sur lui-même, d'une amélioration de l'individu ou de l'espèce. L'humanisme de Sloterdijk ouvre donc la voie à une forme douce d'eugénisme. Il ne s'agit bien sûr aucunement de contraindre qui que ce soit, mais de permettre à l'homme, par le biais de ceux qui s'engageront dans cette voie, de progresser dans la domestication de son être au moyen de ces nouveaux outils. Toutefois, il a soin de préciser qu'un tel eugénisme libéral, dissimulé ici sous le qualificatif d'«autotechnique», devrait s'accomplir «à un niveau de compréhension de la nature biologique et sociale de l'homme». Une telle compréhension de l'histoire naturelle de la venue de l'homme au «monde» reste toutefois une référence bien imprécise quant aux valeurs qui devraient présider à cette transformation de l'homme par lui-même. Il ressort de cette discussion que l'homme est liberté, puisque créateur de soi, et qu'il est aussi d'une singulière fragilité, inscrite dès l'origine dans son être propre. On peut se demander toutefois si ces «valeurs», la liberté et la fragilité, qui devraient conduire à terme à la formulation d'un «sujet affiné», sont susceptibles de permettre l'établissement d'un humanisme qui ait une quelconque prise sur notre devenir.

On peut sans doute imaginer, comme nous invite à le faire Sloterdijk, que seule une ontologie «juste et respectueuse» de la finitude de notre être puisse nous guider dans notre action sur nous-mêmes ainsi que sur l'espèce, et que seuls les individus qui accèdent à cette compréhension de notre être, toujours en devenir, pourront acquérir une sagesse utile pour notre temps. Ces sages devraient même devenir les maîtres d'un nouveau cycle de domestication. Sloterdijk note d'ailleurs à ce sujet : «Au sommet de la modernité machiniste se répète en certains individus la naissance de l'humanité à partir du savoir de la vulnérabilité de la vie»³⁹. Il ajoute, dans un autre texte : «Seule une minorité sait avec la technique post-classique — tout comme avec les arts authentiques — qu'une meilleure compétition a déjà commencé⁴⁰». Il n'est toutefois pas évident que la sagesse de ces nouveaux maîtres puisse se répandre dans nos sociétés de masse où le livre a perdu sa souveraineté. Dès lors, on peut se demander quelle serait l'efficacité, c'est-à-dire la vérité dans les termes de Sloterdijk, d'une telle sagesse individuelle qui ne saurait donner naissance à aucune institution publique⁴¹. Ne serait-ce pas un humanisme de compassion, puisque sensible à la fragilité de la vie, mais somme toute impuissant à nous guider dans le dédale de l'avenir? Reconnaissons cependant la faiblesse de cet

argument puisque la vérité d'une proposition philosophique ne saurait être évaluée uniquement selon son efficacité morale ou politique.

Pour faire suite à la seconde remarque mentionnée précédemment, à propos de la légitimité intellectuelle du projet humaniste de Sloterdijk, toute la difficulté de l'entreprise me semble tenir dans la volonté affichée de l'auteur de prendre appui sur la pensée de Heidegger tout en cherchant à en dépasser les apories. Il s'est agi, pour Heidegger, rappelons-le une dernière fois, d'envisager l'humanité de l'homme afin d'en dévoiler la dignité. L'histoire naturelle de l'avènement de «l'être-au-monde» que propose Sloterdijk peut-elle assumer cette tâche de l'humanisme authentique? Il y a de sérieuses raisons d'en douter. Aussi, ce que nous offre en remplacement l'auteur de *La Domestication de l'Etre* n'est-il finalement qu'un simulacre d'humanisme, un redoutable pastiche.

Tout d'abord la façon dont Sloterdijk présente l'humaniste, en s'appuyant sur la théorie de la communication, vide cette tradition de tout contenu de vérité pour ne considérer que son efficacité rhétorique⁴². On peut se demander si cette position qui réduit l'homme à n'être qu'un «animal métaphorique», certes grand fabricant d'outils, est en mesure de nous aider à penser l'humanité de l'homme et sa dignité spécifique. Il semble bien au contraire que l'humanité de l'homme, dans la tradition humaniste inaugurée par Platon et que Heidegger a tenté — d'une certaine façon — de rénover en dévoilant son motif véritable, n'apparaît que dans la considération d'une forme de vérité qui ne soit pas réductible à un quelconque événement survenu dans le foisonnement incertain et divers de la communication. Tout au plus, comme l'écrit élégamment Hans Jonas, une telle vérité subjective, envisagée sous ce biais, n'est-elle qu'une «musique d'accompagnement» à la marche inéluctable des choses⁴³. La discussion essentielle porte donc ici sur les rapports, pour le moins problématiques, qu'entretient la «vérité» avec l'«efficacité», que cette dernière soit matérielle ou symbolique importe peu. C'est dire, pour terminer sur ce point crucial, qu'on ne saurait réduire l'humanisme à n'être qu'un processus de «télé-communication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit» sans trahir du même coup son questionnement fondateur⁴⁴.

Il nous faut revenir, pour clore ces considérations critiques, sur le survol de la révolution anthropogénétique que présente Sloterdijk dans *La Domestication de l'Etre*. Examinons d'abord comment s'est accomplie cette «sortie de l'environnement» qui constitue la prémisse

à l'humanisation de l'homme. Si l'être humain peut être défini comme étant cet être singulier qui «a été soulevé et exclu du système de parenté de l'animal», selon les propres mots de l'auteur, qui se serait en somme «détourné de lui-même», il faut pour rendre l'événement pleinement intelligible expliquer comment un tel détournement de l'environnement a pu prendre forme en son sein, avant même qu'il n'existe un monde qui soit humain. Sloterdijk fait référence ici à notre capacité d'émerger de l'environnement naturel par les effets résultant de l'accumulation des outils, mais encore faudrait-il rendre compte de la création des premiers outils par ce qui n'est encore qu'un animal sans intentionnalité, dont les gestes et les perceptions ne s'inscrivent dans aucun plan. Sur ces questions, Sloterdijk peut compter sur un certain nombre de travaux récents en paléo-anthropologie et en éthologie qui semblent étayer ses spéculations sur l'anthropogénèse.

Toujours est-il qu'il reste à comprendre la signification philosophique de ce «détournement de soi-même», qui est aussi un détournement de l'ordre naturel, car il est aussi possible d'interpréter cette fabrication de l'homme comme un phénomène naturel, parmi d'autres, s'inscrivant dans le processus général d'évolution des espèces⁴⁵. La distinction entre «environnement» et «monde» se révélerait alors largement illusoire, faite d'une illusion répondant à des nécessités bien naturelles dès lors que l'idée de vérité a été pour ainsi dire entièrement éviée. Le type d'analyse proposé par Sloterdijk tend à devenir alors une histoire naturelle de «l'être-au-monde», et la situation fondamentale de l'homme, son ouverture présumée à l'Être, se révèle n'être qu'une autre ruse de la nature en vue de préparer son éventuel dépassement. Il n'est pas certain, loin de là, que Sloterdijk lui-même récuserait la possibilité d'une telle «machination» naturelle.

Finalement, j'ajouterai un dernier commentaire qui ne doit toutefois pas être interprété comme étant une critique de ma part. On conviendra qu'une telle perspective, que nous pourrions qualifier de trans-humaniste, paraît être, en définitive, en totale contradiction avec les intentions initiales de Heidegger visant à ouvrir la voie à une pensée de l'humanité de l'homme qui échappe à l'emprise sans reste des sciences naturelles. Une phrase de Sloterdijk me semble révéler la nature de cet irréductible antagonisme : «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 cerveau⁴⁶». Le langage utilisé ici pour envisager le propre de l'existence humaine cache mal un retour à la conception de l'homme comme *animal dénaturé*,

c'est-à-dire «une créature qui a échoué dans son être-animal», selon l'expression de l'auteur, dont a voulu précisément se déprendre Heidegger en faisant la critique de la métaphysique occidentale. Il conclut d'ailleurs cette critique de la façon suivante : «La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*⁴⁷». Dès lors, il est légitime de se demander si l'interprétation pour ainsi dire «naturalisante» de la clairière proposée par Sloterdijk permet de penser en direction de l'humanité de l'homme. La réponse à cette dernière question me semble finalement devoir être négative, à tout le moins au sens qu'accorde Heidegger à ce projet.

Il est vrai, fera-t-on remarquer, que Sloterdijk n'est pas un simple disciple de Heidegger et qu'il lui appartient de penser librement notre situation dans les termes qui lui conviennent. Toutefois, les expressions animalières utilisées par Sloterdijk permettent de prendre la mesure exacte de l'écart qui sépare finalement leurs pensées respectives et de conclure que nous avons affaire ici à des adversaires et non à des amis⁴⁸. Pourquoi alors utiliser le langage de l'adversaire, un langage formé selon d'autres intentions philosophiques, si l'objectif de Sloterdijk est finalement de reconduire l'homme non pas vers un questionnement plus originel sur son humanité, mais bien plutôt de révéler, par l'exposé d'une généalogie, le devenir naturel de cet «animal ouvert au monde»? Nul doute que Heidegger aurait vu là une nouvelle manière, quelle que soit son efficacité symbolique, de refermer la question de l'Être de l'homme qui se trouve au fondement de tout humanisme authentique. En ce sens, Sloterdijk pense bel et bien contre lui, et bien peu avec lui.

Daniel Jacques
Professeur de philosophie
Collège F-X-Garneau

1. Hans Jonas, *Le principe de responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1990, p. 15.
2. *Le principe de responsabilité*, p. 16.
3. Les thèses de Francis Fukuyama à ce sujet sont présentées dans la deuxième partie de *La fin de l'homme, Les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. D.-A. Canal, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2002.
4. Peter Sloterdijk, «La vexation par les machines», dans *L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, trad. O. Mannoni, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 80.
5. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions mille et une nuits, 1999, p. 7.
6. *Règles pour le parc humain*, p. 7.
7. Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, trad. O. Mannoni, Paris, Fayard, 2000, p. 19.
8. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 51.
9. *Lettre sur l'humanisme*, p. 75.
10. *Règles pour le parc humain*, p. 30.
11. *Règles pour le parc humain*, p. 13.
12. Cité par E. Morin dans *La méthode. L'Humanité de l'homme*, Paris, Seuil, 2001, p. 10.
13. *Règles pour le parc humain*, p. 22.
14. *Lettre sur l'humanisme*, p. 111.
15. Voir Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 330.
16. Gérard Krüger, «Martin Heidegger und der Humanismus», dans *Theologische Rundschau*, 1950, p. 148-178.
17. *Lettre sur l'humanisme*, p. 75.
18. *Lettre sur l'humanisme*, p. 63.
19. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992, p. 31.
20. *La Domestication de l'Être*, p. 19. Les italiques sont nôtres.
21. Peter Sloterdijk, «Point de vue : du centrisme mou au risque de penser», dans *Le Monde*, vendredi 8 octobre 1999.
22. *Règles pour le parc humain*, p. 40.
23. *Humain, inhumain, trop humain*, Paris, Micro-climats, 2002, p. 48.
24. *La Domestication de l'Être*, p. 50.
25. *La Domestication de l'Être*, p. 50.
26. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. N. Gascuel, Arles, Babel, 1997.
27. *La Domestication de l'Être*, p. 25.
28. Pour un exposé systématique de cette thèse : *Bulles. Sphères I*, Paris, Fayard, 2002.
29. *La Domestication de l'Être*, p. 18.
30. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Hautes Études / Gallimard / Seuil, 2004.
31. *Règles pour le parc humain*, p. 58.
32. *La Domestication de l'Être*, p. 32.

33. *La Vexation par les machines*, p. 80.
34. *La Vexation par les machines*, p. 79.
35. Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004, p. 26.
36. *La Domestication de l'Être*, p. 75.
37. Voir François Mattéi, «La question de l'humanisme», dans *Actualité de l'humanisme*, Paris, PUF, 2003, p. 46.
38. *La Domestication de l'Être*, p. 88-89.
39. *La Vexation par les machines*, p. 81.
40. *La Domestication de l'Être*, p. 98-99.
41. Voir, à ce sujet, les remarques judicieuses d'Yves Michaud dans *Humain, inhumain, trop humain*, p. 102.
42. *Règles pour le parc humain*, p. 55.
43. *Le principe de responsabilité*, p. 128.
44. *Règles pour le parc humain*, p. 7.
45. Voir les propositions de Michael Ruse dans *Taking Darwin Seriously — A Naturalistic Approach to Philosophy*, New York, Prometheus Book, 1998.
46. *La Domestication de l'Être*, p. 60.
47. *Lettre sur l'humanisme*, p. 57.
48. À ce sujet, mais dans un tout autre esprit que celui de Heidegger, Leo Strauss fait remarquer, à l'occasion d'une discussion sur la pensée de Platon dans le *Politique*, que : «ce que l'on peut dire en toute assurance : alors qu'il est possible et même nécessaire de parler du "troupeau humain" lorsqu'on essaie de définir le roi, le philosophe, lui, n'a rien à faire avec des "animaux"». «Platon», dans