



Entre biopouvoir plastique et biopolitique de la sélection : Sloterdijk penseur de l'anthropogénétique

Erik Bordeleau
Université de Montréal

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. Sloterdijk 2000a:88

[...] l'on se représente le devenir-humain lui-même comme une véritable affaire domestique, comme un drame de la domestication [...]. Sloterdijk 2000a:40

La domestication de l'être humain

Parmi les œuvres de Sloterdijk, *La domestication de l'être* (2000a) et *Règles pour le parc humain* (2000b) occupent une position bien déterminée. Bien que Sloterdijk n'emploie à peu près jamais ces termes, on pourrait dire que ces deux essais représentent les deux pointes polémiques d'une pensée radicale du biopouvoir-biopolitique, qui pénètrent jusqu'au cœur du mécanisme anthropogénétique.

L'expression « anthropotechnique » désigne un théorème philosophique et anthropologique 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 (Sloterdijk 2000a:18).

La question de la production de l'homme n'est pas simplement, comme on pourrait être tenté de le croire, un problème récent posé par les nouvelles biotechnologies. Il s'agit plutôt de la question humaniste par excellence, que Sloterdijk cherche à penser, dans le sillon de Heidegger, en clé pastorale – la question de la domestication de l'homme par l'homme, qui met à nu le paradigme humaniste traditionnel. Tel est l'hypothèse qui commande l'écriture des deux essais ici à l'étude : « 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 eaux profondes » (Sloterdijk 2000b:40). En éventant le secret des procédés

de domestication de l'humanité, Nietzsche d'abord, et Sloterdijk à sa suite, dissolvent l'immunité humaniste, l'horizon de pensée à l'intérieur duquel l'Occident métaphysique s'est donné consistance durant plus de deux millénaires en séparant rigoureusement « l'homme » de la nature. En pensant d'emblée la genèse de l'être humain sur le plan de la technique, Sloterdijk rompt radicalement avec une conception métaphysique de la « nature humaine », ce qui n'a pas manqué de faire scandale. La métaphysique est, pour faire court, le nom de cette distinction fondamentale qui fait de l'être humain un sujet libre et surtout « autonome » dans un monde d'objets. Dans son livre *L'avenir de la nature humaine* (Habermas 2002) par exemple, dont le titre est déjà très évocateur comme nous aurons l'occasion de le voir, Habermas réitère essentiellement une telle logique lorsqu'il cherche à encadrer l'usage des biotechnologies au nom de l'autonomie formelle de la personne, sur laquelle il fait reposer l'ensemble de la vie démocratique. Dans cette optique, la bioéthique se présente inévitablement comme un ensemble d'interdictions et de prescriptions ayant pour but de protéger et défendre la différence qualitative de ce sujet, humain par définition. Garde-fou sans doute utile contre les excès de l'industrie biotechnologique, la faiblesse de cette approche réside toutefois dans le fait qu'en mettant face-à-face l'humain et la technique, elle s'interdit l'accès aux énigmes de la production de l'humain, et se crispe ainsi sur une position de chien de garde d'une dignité qui dissimule mal ses relents théologiques, plutôt que de saisir dans le vif la dynamique anthropogénétique. D'où l'intérêt de reprendre la question à partir du binôme biopouvoir/biopolitique tel que développé chez Sloterdijk : penser dans le détail leur articulation nous permettra à la fois de comprendre comment il prend ses distances face au formalisme bioéthique, tout en posant les bases d'une conception renouvelée de la résistance à la mobilisation totale du vivant.

La dimension extatique du devenir humain

Ce serait réduire la portée de la proposition philosophique mise de l'avant par Sloterdijk que de la cantonner dans la polémique bioéthique qu'elle a déclenchée. Celle-ci n'est somme toute intéressante que dans la mesure où elle est interprétée en tant que symptôme de la difficulté à penser de manière conséquente la « nature humaine », que Sloterdijk cherchera plutôt à penser en termes de dimension extatique du devenir humain. Pour bien comprendre la pensée biopolitique de Sloterdijk, il faut en effet tout autant éviter le positivisme larvé de la pensée humaniste et scientifique – « positivisme qui constate l'être humain pour pouvoir d'autant plus sûrement oublier son extase » (Sloterdijk 2000a:21) – que son pendant inverse, espèce de pensée profanatrice primaire de type sadien selon laquelle l'homme étant un être naturel, tout ce qu'il fait n'est jamais que « nature », petit syllogisme plat qui permettrait de disqualifier toute distinction entre nature et culture, entre naturel et artificiel. Ici s'articule l'enjeu proprement littéraire de la pensée anthropogénétique de Sloterdijk : si celle-ci, sur la base d'un constructivisme immanentiste radical, rejette évidemment toute référence au divin, elle se doit pourtant de proposer une interprétation de l'existence humaine qui ne cède en rien à la « grandeur » des récits mythiques : « 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 » (Sloterdijk 2000a:26). Défi peu commun, qui tout en se maintenant loin de toute sacralisation théologique ou humaniste de la « nature humaine », s'oppose également aux dangers d'explications réductionnistes. On peut penser par exemple à l'insuffisance de l'hypothèse évolutionniste, laquelle néglige, selon Sloterdijk, de penser la distinction conceptuelle entre monde (humain) et environnement, telle qu'introduite par Heidegger¹. Sloterdijk se propose donc de reprendre « l'interprétation ontologique heideggerienne de l'existence dans une ontoanthropologie » (2000a:22), qui culmine dans la production d'une « authenticité *fantastique* » (2000a:22; je souligne), seul moyen de rendre compte, sur la base des progrès de la science, du devenir humain et de son rapport extatique à son monde. « 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 » (Sloterdijk 2000a:37). Face à des explications scientifiques incapables de rendre compte de la dimension extatique, Sloterdijk assume d'entrée de jeu la dimension littéraire de toute compréhension philosophique de l'événement humain. Nous verrons plus loin comment la posture narrative de Sloterdijk s'inscrit elle-même dans une certaine conception du politique, dont il s'agira d'explicitier les contours.

Naturalisation de la différence ontologique heideggerienne

Suite à l'exposition des précautions épistémologiques qui guideront sa pensée, Sloterdijk se livre, tant dans *La domestication de l'être* (2000a) que dans *Règles pour le parc humain* (2000b), à une lecture extrêmement attentive de l'œuvre de Heidegger, et en particulier, de sa *Lettre sur l'humanisme* (1966). La tentative de Sloterdijk est on ne peut plus claire : là où Heidegger s'est donné pour tâche de penser sur un mode purement philosophique le séjour humain dans la clairière de l'être, Sloterdijk se propose d'en retracer l'histoire « réelle » – il s'agit d'une certaine manière d'enfreindre « l'inter-dit » heideggerien concernant la différence ontologique et de la naturaliser, de la penser sur le mode ontico-anthropologique par les moyens d'un récit fantastique. Les deux essais se partagent ainsi la tâche, entre une réflexion sur le pouvoir plastique des sphères humaines (biopouvoir) et une autre qui aborde l'aspect plus directement sélectif (biopolitique) du mécanisme anthropogénétique. Dans les deux cas, Sloterdijk part du constat que jamais auparavant l'humanité n'a eu aussi directement accès aux conditions de sa production. Toute la philosophie de Sloterdijk constitue, de ce point de vue, une tentative pour se montrer à la hauteur des nouvelles possibilités qui s'ouvrent à l'humanité suite à l'explicitation progressive de sa condition (« explicitation » du génome humain, par exemple) dans le sillage des percées philosophiques et scientifiques des derniers siècles². Les descriptions mégalopathiques de

¹ Précisons qu'il ne s'agit pas de remettre en cause le bien-fondé de l'hypothèse évolutionniste, mais de montrer qu'aucune explication strictement scientifique ne peut suffire à fournir une explication du devenir humain.

² C'est dans ce contexte d'un gain en explicitation qu'il faut comprendre la douce ironie post-*Aufklärung* du sous-titre de *La domestication de l'être* : pour un éclaircissement de

Sloterdijk agissent ainsi à la fois en tant que fossoyeurs des explications métaphysiques traditionnelles, qui apparaissent désormais dans la nudité de leur fonction immunitaire, et comme tentative d'offrir de nouveaux repères pour la formation des nouvelles « écumes » humaines, ces espaces intérieurs animés dans lesquels s'accomplit la puissance poétique locale humaine. À ce chapitre, il se démarque radicalement d'une certaine hégémonie académique vaguement analytique qui se contente trop souvent de proclamer les impératifs de la déconstruction anti-métaphysique sans jamais se charger de l'élaboration de nouveaux modes d'être-ensemble, ou qui, sur le modèle de *l'identity politics*, n'en finissent plus de ressasser les dangers d'une conception romantique et essentialiste du monde, sans jamais plonger dans le fait « culturel » proprement dit autrement que sur le plan d'une critique des représentations.

La Sphère Une a implosé. Mais quoi, les écumes vivent. Si les mécanismes de la récupération par les globes simplificateurs et les totalisations impériales sont percés à jour, cela n'explique justement pas pourquoi les hommes devraient jeter par la fenêtre tout ce qu'ils considéraient comme grand, aimant et précieux. Dire que le Dieu nocif du consensus est mort, c'est reconnaître les énergies avec lesquelles on reprend le travail – ce sont forcément les mêmes que celles qui étaient absorbées par l'hyperbole métaphysique. Lorsqu'une grande exagération a fait son temps, des essaims d'essors plus discrets s'élèvent (Sloterdijk 2005:20-21).

Le projet de Sloterdijk de penser dans le vif du mécanisme anthropogénétique participe ainsi d'un effort titanesque pour créer de nouveaux vocabulaires de description des modes d'être-ensemble. C'est dans ce contexte que Sloterdijk s'applique à penser le génie génétique hors des simples limites de la bioéthique, afin d'en faire un enjeu pleinement public et politique. Les deux essais qui nous intéressent ici y contribuent directement.

Biopouvoir plastique luxuriant : « désormais, l'homme est en route vers la beauté »

Dans *La domestication de l'être* (2000a), Sloterdijk développe une interprétation originale de la célèbre expression heideggerienne : « le langage est la maison de l'être ». Sloterdijk ne manque pas de se moquer des relents archaisants de la poétique bergère heideggerienne, mais il convient toutefois avec lui sur le fait que le séjour dans cette « maison » n'est pratiquement plus possible. D'où l'ambiguïté temporelle qui ponctue le passage suivant : « “Le langage maison de l'être”, il est – ou était – le média général de l'appropriation du monde, dans la mesure où il constitue – ou constituait – l'espace symbolique pour transposer le domestique dans le non-domestique » (Sloterdijk 2000a:73). Tout en soulignant le mutisme de Heidegger sur les moyens concrets à adopter pour remédier à cette crise de l'habiter suite à sa participation malheureuse à la révolution national-socialiste, Sloterdijk assume la tâche de penser les infrastructures du devenir dans des sphères humaines réelles. C'est ainsi qu'il naturalise la métaphore domestique heideggerienne dans le sens d'une authentique théorie des sphères, qui sont définies ici comme « des lieux de la

la clairière (2000).

résonance inter-animale dans lesquels la manière dont les créatures vivantes sont ensemble se transforme en un *pouvoir plastique* » (2000a:42; je souligne). Dans l'optique d'une réflexion qui ne perd pas de vue la dimension politique de la pensée de Sloterdijk, il importe de souligner comment la description du mécanisme anthropogénétique lie intimement le thème de la domestication et le pouvoir plastique des sphères. Dans la perspective sphérique, la situation humaine est issue d'une « évolution autoplastique luxuriante »; et sur un mode résolument jubilatoire, Sloterdijk ne peut s'empêcher de noter que suite aux conditions favorables qui ont pu régner dans les serres humaines, « l'homme est en route vers la beauté » (2000a:54). Sloterdijk ici ne fait que développer une pensée qui déjà, dans son livre *Le penseur sur scène* (1990), s'exprimait en termes de « structure auto-poétifiante de la vie » et de « communicabilité originaire du vivant » (Sloterdijk 1990:103). Dans les deux cas, l'horizon de pensée est celui d'un biopouvoir dont les sphères sont chargées, biopouvoir qui, lorsqu'enfin compris de manière non-métaphysique, dissipe ce réflexe hystérique qui conduit à ne critiquer le « pouvoir » « que sous la forme d'une résistance de la face opprimée » (2000a:87) pour plutôt y voir un « être-capable-de », tel que l'ambiguïté sémantique du mot en français nous y invite.

Plastique cosmologique

Pour bien saisir en quoi cette conception affirmative du biopouvoir est étroitement liée au thème hégélien de la domesticité du monde et, ultimement, à la question de l'habiter telle que reprise par Heidegger, il n'est pas inutile de rappeler qu'à au moins deux reprises dans son œuvre, Sloterdijk oppose explicitement la conception cosmologique grecque – « ils ont aménagé le cosmos comme la maison arrondie de l'étant » (2000a:73) dit Sloterdijk en paraphrasant Hegel – à une conception anti-grecque ou judéo-chrétienne, qui renvoie à un outre-monde, un royaume de Dieu. Dans son entretien avec Carlos Oliveira, Sloterdijk ajoute que « le problème au fond, c'est que sur le sentier gréco-romain, le pouvoir et l'esprit se trouvent dans une corrélation positive, mais qu'ils ont une corrélation négative sur la voie judéo-prophétique » (2001:62). Chez Sloterdijk, la pensée du biopouvoir s'exprime essentiellement dans sa manière d'aborder les processus de création morphologiques. Comme chez Nietzsche, le langage n'organise pas le pouvoir, il est le pouvoir et il se confond ultimement avec la forme du monde³. Tout l'enjeu est de voir comment ce postulat de la plasticité cosmologique renvoie, chez Sloterdijk, à un rapport à la domesticité – et ultimement au religieux, entendu au sens le plus large du terme⁴. C'est l'axe immunitaire de la pensée de Sloterdijk, qu'il

³ On trouve une idée semblable dans la critique foucauldienne de l'humanisme: « In short, humanism is everything in Western civilization that restricts the desire for power: it prohibits the desire for power and excluded the possibility of power being seized » (Foucault 1977:230). En filigrane, il faut lire une politisation aiguë de l'enjeu énonciatif, qui constitue peut-être le legs le plus durable de la pensée nietzschéenne.

⁴ Le génie de la pensée anthropogénétique de Sloterdijk dépend en effet de ce qu'il se situe, de son propre aveu, dans l'œil du cyclone des religions, « tellement à l'intérieur que la religion a disparu » (2001:126) son projet demeurant du reste inintelligible si l'on ne tient pas en considération qu'il pense expressément à partir du point « d'où l'on formule des religions positives » (2001:126).

partage avec le dernier Derrida : « Toutes les questions de l'identité sociale et personnelle se présentent sous des aspects morphologiques et immunologiques, c'est-à-dire du point de vue selon lequel [...] quelque chose comme des formes vivables de l'Habitat ou de l'être-auprès-de-soi-et-des-siens pourrait être institué » (Sloterdijk 2006:215) Ce souci du vivable et de l'être-auprès-de est caractéristique de la pensée de Sloterdijk et c'est à partir de cette perspective globale-morphologique qu'il aborde la situation de l'être humain face aux nouvelles technologies.

Nous reviendrons sur le problème de l'être-ensemble dans des formes dans la deuxième partie de cet essai. Pour l'instant, nous allons laisser de côté le pôle générateur des sphères, pour voir comment Sloterdijk rend compte des modes par lesquels les humains se chargent politiquement de donner forme (de « l'extérieur », pour ainsi dire) à leur être-en-commun.

Biopolitique de la sélection

Si *La domestication de l'être* (2000a) bat en brèche l'humanisme traditionnel en offrant une interprétation du processus de production de l'humain au niveau plastique qui permet de rendre compte de la dimension extatique de l'humain, *Règles pour le parc humain* (2000b) se propose pour sa part d'explicitier crûment en quoi consiste l'élevage de l'homme par l'homme – et en quoi cela constitue la relation essentielle et obscène qui a toujours défini la pratique humaniste elle-même. Il s'agit donc de poursuivre le geste de Nietzsche et de démasquer une certaine hypocrisie de la pensée humaniste, dans la mesure où elle s'est toujours constituée, sans trop se l'admettre, comme un programme de sélection et de domestication de l'humain. Sloterdijk relève brillamment l'intense conflit médiatique qui caractérise l'humanisme dans sa tentative de « tirer l'homme hors de la barbarie » (2000b:15) et montre comment Heidegger, dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1966), congédie l'interprétation humaniste de l'homme comme animal rationnel, qu'il considère insuffisante pour rendre compte de ce qui constitue véritablement l'existence humaine. Mais l'intérêt principal du livre réside finalement dans la reprise des thèses de Nietzsche concernant l'ontogénèse humaine à travers le processus de domestication, abordée ici sur son versant résolument biopolitique. Sloterdijk souligne que dans le contexte technologique actuel, « les êtres humains se retrouvent de plus en plus sur la face active ou subjective de la sélection » (2000b:41), cherchant ainsi, sur fond de développement des technologies génétiques, à stimuler une réflexion sur notre manière de concevoir notre rapport à la nature et au mécanisme anthropogénétique afin d'adopter une position active et d'en venir à « formuler un code des anthropotechniques » (Sloterdijk 2000b:42). La référence à Nietzsche et à Platon sert à illustrer comment l'humanité a toujours été dans un rapport de domestication à elle-même, et que ce rapport définit essentiellement le politique : « S'il existe une dignité de l'être humain qui mérite d'être exprimée dans la réflexion philosophique, c'est surtout parce que les hommes ne sont pas seulement tenus dans les parcs à thèmes politiques : ils s'y tiennent eux-mêmes » (Sloterdijk 2000b:45). Sloterdijk évoque les

descriptions platoniciennes d'une anthropotechnique royale qu'il décrit comme « la Magna Charta d'une politologie pastorale européenne » (2000b:44); il montre comment la réflexion platonicienne sur l'élevage humain repose sur l'idée d'une caste des éleveurs agissant sur la base d'une compréhension privilégiée qui les justifie dans leur rôle; et finalement, comment l'oubli de ces « archives » explosives ne présage rien de bon. Autrement dit : il ne suffira pas de quelques comités bioéthiques pour contenir les forces en présence. Plutôt qu'une justification de l'eugénisme, comme une sottise fronde menée en coulisse par Habermas a voulu le laisser croire, le texte de Sloterdijk cherche précisément à ne pas laisser la (non)réflexion sur l'utilisation des biotechnologies aux fondamentalistes du marché, aux bio-industriels envoûtés par l'idée de progrès et au cénacle « d'experts » bioéthiques informés d'une vague conception de la sacralité de la vie humaine. Comme le souligne Sloterdijk, « on n'échappe pas à la contrainte et à la possibilité d'être puissant » (2000a:92) – que ce soit sur le plan d'une reprise plastique d'un « pouvoir » anthropogénétique luxuriant, que sur le plan strictement sélectif-biopolitique.

Vers un humanisme anthropotechnique?

Suite à cette présentation sommaire de la biopolitique affirmative de Sloterdijk, on est amené à conclure que les biotechnologies ne sont elles-mêmes que des prolongements de notre nature anthropotechnique et que les interventions directes dans le texte génétique doivent être comprises comme une expression de celle-ci. Cette solution de continuité expressiviste entre un biopouvoir plastique et le pouvoir d'intervention biotechnologique exige d'être interrogée dans le détail. L'enjeu est de taille, dans la mesure où le vitalisme expressiviste de Sloterdijk fait voler en éclat le binôme nature/culture qui structure la pensée humaniste occidentale et, par extension, l'anthropologie. Ce qui nous amène à tirer une première précaution des thèses de Sloterdijk : il est inutile de s'interroger sur le rapport de l'anthropologie aux nouvelles technologies sans d'abord remettre en question la partition ontologique nature/culture qui structure son champ disciplinaire. On retrouve l'esquisse d'un tel souci dans l'ouvrage pionnier de Gilles Bibeau sur l'industrie du gène au Québec, *Le Québec transgénique* (2004). Dans la deuxième partie de son ouvrage, Bibeau souligne l'urgence de faire émerger un débat démocratique en génoéthique et s'applique à tracer les lignes directrices d'un humanisme qui ferait de la question de l'espèce une question anthropopolitique. À cet effet, Bibeau consacre plusieurs pages à la pensée de Sloterdijk, et en particulier au débat sur l'eugénisme et la bioéthique que la publication de *Règles pour le parc humain* (2000b) a suscité en Allemagne. Sa lecture de Sloterdijk est plus qu'honnête, mais elle semble achopper sur l'ambiguïté constitutive de « l'humanisme » dont se réclame Sloterdijk. Est-ce qu'une pensée qui conçoit le biopouvoir sur un mode expressiviste et qui affirme une biopolitique de la sélection est encore compatible avec le concept traditionnel d'humanisme, dont la charge affective implique précisément le brouillage du fait brut du pouvoir et des rapports de force? Bibeau esquivé quelque peu la question, pour se rabattre quelques pages plus loin sur une éthique transcendante du devoir de responsabilité envers l'Autre inspirée de

Lévinas, Ricoeur et Jonas. L'honneur de l'humanisme est sauf, mais le problème de la dissolution du binôme nature/culture reste entier.

L'impuissance de l'anthropologie « culturelle »

Il n'y a pas d'un côté la politique et de l'autre la nature. Latour 2004[1999]:9

C'est à un autre anthropologue que l'on doit quelques éclaircissements sur la portée politique du dépassement de l'opposition nature/culture et, par extension, la raison pour laquelle la réflexion de Sloterdijk est placée sous le signe de la biopolitique. Réfléchissant sur les boires et déboires de l'écologie politique, Bruno Latour identifie le concept de nature au cœur de son impuissance structurelle. En effet, pour Latour, du moment que l'on accepte la division entre « la » nature d'un côté et nos représentations du monde de l'autre, on acquiesce à un partage du réel « qui accomplit déjà la plus grande partie du travail politique » (Latour 2004[1999]:69). Dans le champ de l'anthropologie et des *Cultural Studies*, les effets de cette division sont aussi insidieux que persistants : ces disciplines se voient constamment renvoyées à la fonction de dénonciation critique des « filtres culturels et sociaux à travers lesquels » les humains doivent nécessairement passer pour « appréhender la réalité naturelle telle qu'elle est » (Latour 2004[1999]:61). Sur la base de cette ontologie d'inspiration néo-kantienne, le pôle « nature » est stabilisé de telle sorte que la notion de culture risque de se vider de toute substance et d'être réduite à de simples hallucinations collectives⁵. C'est dans cette optique que Latour propose d'abandonner simultanément les concepts de nature et culture. Ce qui ouvre un abîme proprement politique : lorsqu'on constate par exemple la nature des débats qui ont émergés dans la foulée d'un livre comme *L'Orientalisme* (1980[1978]) d'Edward W. Said (dont, du reste, il ne s'agit absolument pas de remettre en question la valeur générale et l'extrême pertinence du propos), on est en droit de se demander si au sein des sciences humaines ou des *humanities*, du moment qu'on n'adopte pour seul horizon philosophique qu'un anti-essentialisme primaire et pour ligne politique la chasse contre tout ce qui de près ou de loin ressemblerait à de la « nostalgie romantique » (notons déjà à quel processus de psychologisation cette condamnation renvoie), on ne se trouve pas insensiblement déporté hors de la question des devenirs effectifs, et ainsi peu à peu confiné à une problématique de la représentation de l'Autre et de sa différence – le cul-de-sac identitaire. De même que le grand mérite de Said a été de montrer clairement la dimension politique inhérente à tout travail de représentation de l'Autre, ne faudrait-il pas dorénavant être plus

⁵ En bon nietzschéen, Sloterdijk ne manque pas de souligner la fonction essentiellement immunitaire des « phantasmes » culturels, de telle sorte qu'à première vue, il semblerait pouvoir se ranger du côté de cette critique des représentations. Mais ce serait perdre de vue qu'il ne se limite jamais à cette posture « critique ». Sloterdijk ne manque pas une occasion de pester contre « la racaille des observateurs qui veut tout prendre depuis l'extérieur et ne comprend plus le moindre rythme » (2002:85) et nous exhorte à prendre notre responsabilité vis-à-vis la « climatisation symbolique de l'espace commun » (2002:52), soulignant que « croire que l'empathie des êtres humains envers les autres êtres humains n'est pas épuisable constitue une illusion irresponsable » (2003:220).

sensible à la neutralisation du politique que le discours de la différence identitaire et culturelle comporte?

Il ne s'agit bien sûr pas de nier l'existence de problèmes de représentation interculturelle, ni d'en disqualifier toute pertinence. Avec Latour, nous disons simplement que dans un contexte défini par la mobilisation totale du vivant, il est nécessaire, pour même simplement saisir cet enjeu comme il se doit, de déplacer la perspective afin de dégager un espace pour des plongées dans le vif des processus anthropogénétiques. Donc, plutôt que de constamment penser en fonction du danger de simplification de l'Autre au niveau de sa représentation (un danger qu'on ne peut bien sûr pas nier), laquelle mise en garde se justifiant toujours finalement au nom d'un travail de « dégageant » infini de notre rapport au monde (les académiciens comme grande corporation des préposés au nettoyage et à l'entretien de notre regard « sur » le monde) afin de laisser voir un réel toujours-déjà plus complexe que la représentation qu'on en donne (y a-t-il jamais eu quelqu'un pour en douter?), il s'agira de rendre compte effectivement du monde dans lequel nous nous trouvons impliqués. Ce n'est qu'en dissolvant le binôme nature/culture et en prenant sur soi la nécessité de la figuration pour la pensée qu'on arrive à comprendre pourquoi la réflexion de Sloterdijk sur les nouvelles technologies s'inscrit dans un horizon à la fois littéraire et biopolitique.

La venue-au-monde comme résistance?

Celui qui veut naître doit détruire un monde.
Hesse 1919

Dans la deuxième partie de cet essai, nous allons tenter d'ouvrir quelques échappées autour du problème de la résistance dans le contexte de la mobilisation totale du vivant et du développement des biotechnologies. Il peut sembler maladroit et, à la limite, presque contradictoire, de poser la question de la résistance suite à la présentation d'une pensée de la biopolitique affirmative telle que celle de Sloterdijk. On a déjà montré, par exemple, comment la posture humaniste qui anime une bonne fraction de la réflexion bioéthique actuelle est presque nécessairement réactive, dans la mesure où elle s'interdit l'accès aux énigmes de la continuité bioculturelle. Mais on ne peut par ailleurs laisser le monopole de la « responsabilité » morale aux seuls tenants d'une bioéthique formelle; ce ne serait pas rendre justice à la complexité du paradigme cosmopolitique, qui ne se réduit certainement pas à une sorte de vitalisme exubérant, comme ses détracteurs ne manqueront pas de le faire croire. Au contraire des sujets libres et autonomes *a priori* qui fondent la bioéthique classique, Sloterdijk cherche à penser d'un même souffle *éthopoïétique* et anthropogénétique. L'éthopoïétique s'oppose à l'éthique formaliste dans la mesure où elle cherche à rendre compte de la mise en consistance effective des subjectivités humaines, plutôt que d'en fixer les conditions formelles d'existence. Pour le dire d'une autre façon : l'éthopoïétique pense à partir du dynamisme interne à la production de formes de vie plutôt que de se constituer comme instance juridico-morale chargée de statuer sur ce qui est humain. C'est dans ce

contexte que se pose les questions de l'extase et de la venue-au-monde. Tout se passe comme si les sujets libres et autonomes habermassiens ne venaient pas au monde, alors que chez Sloterdijk, la différence qualitative humaine est à la fois mise en chair et spiritualisée, au sens d'un travail sur soi-même d'ordre éthique. Ultimement, la pensée de Sloterdijk, en renversant le rapport de l'éthique à la vie, permet de redonner l'initiative aux forces éthopoïétiques sur le plan du biopouvoir plastique. C'est du moins ce que nous allons maintenant chercher à penser, en poussant à bout la logique continuiste de Sloterdijk.

Continuum et cybernétique

Le point de départ de cette deuxième section réside dans la continuité postulée entre biopouvoir et biopolitique chez Sloterdijk. C'est cette continuité qu'il s'agit de mettre en évidence de manière à dégager un concept de résistance chez Sloterdijk, si une telle chose a lieu d'être. De toute évidence, celui-ci se distinguera radicalement des concepts de résistance plus ou moins inconsciemment métaphysiques, c'est-à-dire qui postuleraient une différence d'essence entre le maître et l'esclave, le dominant et le dominé, ou encore, dans le contexte qui nous occupe, entre une nature humaine et sa violation biotechnologique.

Pour Sloterdijk, le social est un continuum psycho-politique. C'est sur cette base qu'il cherche à produire une théorie compréhensive de l'espace public qui soit adéquate à une ère de complète médiatisation. Cette théorie est profondément inspirée de la cybernétique; l'hyperpolitique de Sloterdijk tend en effet vers une théorie cybernétique de *l'experimentum mundi* de l'humain. Sa théorie de l'insularisation dans les sphères par exemple combine une obstétrisation de la critique heideggerienne de la technique (en privilégiant la différence natale au lieu de la différence ontologique) à une interprétation cybernétique de la théorie deleuzienne des îles désertes⁶. Pour le dire d'une certaine façon, la continuité entre biopouvoir et biopolitique chez Sloterdijk est une continuité d'ordre cybernétique. Elle répond à un impératif de communicabilité, dans la mesure où la cybernétique représente une théorie de l'information postulant que le contrôle d'un système s'obtient par un degré maximal de communication entre ses parties. En grec, *kybernetes* signifie « timonier ». De toute évidence, il y a dans la posture narrative de Sloterdijk une identification implicite avec la figure d'un grand timonier inspirateur d'espaces communs renouvelés – tous dans un même bateau⁷. C'est une posture éclairée, qui cherche à combattre sur son propre terrain la puanteur mass-médiatique avec l'aide d'une théorie critique qui prend sur elle-même la tâche de climatiser l'espace public. La posture d'énonciation de Sloterdijk – sa mise en scène et son impératif d'explicitation des affections intimes qui nous constitue – correspond en tout point avec ce que Rancière décrit comme une

⁶ Je dois cette mise en évidence du thème de la cybernétique dans l'œuvre de Sloterdijk à l'excellent article de Sjoerd van Tuinen (2007), « La Terre, vaisseau climatisé : écologie et complexité chez Sloterdijk ».

⁷ C'est le titre d'un ouvrage « hyperpolitique » de Sloterdijk (2003b).

forme d'écriture lyrique « qui se sait confrontée à une écriture sensible du politique, à une fulgurabilité immédiate du politique dans l'ordre de la représentation sensible » (1998:22).

La domestication du politique

Si la résistance a un sens pour Sloterdijk, c'est en tant que politique de la non-prolifération des stress synchrones massifiant. Dans ce contexte, la mission du philosophe est de « prouver qu'un sujet peut être un interrupteur » (Sloterdijk 2003a:99). Cela culmine chez Sloterdijk dans une pensée de la démobilisation, opposée à l'idée d'une mobilisation globale qui caractérise la vie dans l'espace intérieur capitaliste. Mais toute la question reste à savoir : comment est-il possible de penser un concept d'interruption suffisamment tranchant à l'intérieur d'un paradigme cybernético-domestique? C'est la question du comment de la démobilisation – question politique par excellence à notre époque, qui, à terme, est irréductible au paradigme théologico-domestique de Sloterdijk.

L'hyperpolitique mégalopsychique déployée par Sloterdijk, alors même qu'elle cherche à se donner les moyens d'appréhender le caractère monstrueux de l'époque, a la fâcheuse tendance à domestiquer le politique, c'est-à-dire, littéralement, à le ramener dans le giron de l'*oikos*, de la maisonnée. L'empire ou la serre du confort. C'est ainsi que Sloterdijk pourra tranquillement affirmer que la politique deviendra « une section de la technique du climat » (2003a:286). Sloterdijk jardinier impérial? La filiation de Sloterdijk à Platon, si brillamment relevée dans sa tentative pour renouveler la pensée humaniste esquissée dans *Règles pour le parc humain* (2000b), apparaît ici autrement problématique. On sait que chez Platon, la distinction entre *oikos* et *polis* ne se présente pas, comme chez Aristote, dans les termes d'une opposition. C'est en ce sens que Aristote critique la conception platonicienne de la *polis* et reproche à son maître d'insister excessivement sur le caractère unitaire de la cité, risquant ainsi de la transformer en une maison. « Il est évident que si le processus d'unification vient pousser jusqu'à un certain point, écrit-il, il n'y aura plus de cité. Une cité est par nature multiple, et si elle devient trop *une* elle ne sera plus une cité mais une maison (*oikia*) » (Agamben 2007:35; ma traduction). On ne saurait exprimer plus clairement en quoi l'hypostase cosmopolitique mise en œuvre par Sloterdijk – la continuité postulée entre biopouvoir et biopolitique – tient ultimement davantage de la théologie que du politique; et comment sa manière de faire coïncider l'histoire réelle de la clairière avec l'histoire naturelle de « l'apaisement » (*Gelassenheit*) extatique comporte toujours le risque d'absorber définitivement la fracture stasiologique dans l'abstraction d'un commun⁸.

Cette absorption par les moyens de redescriptions mégalopathiques, pour aussi inspirantes qu'elles puissent être, ne manque pas de se révéler problématique, précisément dans sa manière jubilatoire de rendre compte des processus morphologiques de longue durée. On

⁸ En grec, *stasis* veut entre autres dire « guerre civile ».

ressent toujours un certain malaise lorsqu'on lit les grandes fresques historiques esquissées par Sloterdijk : elles tendent systématiquement à un historicisme progressif (c'est la part hégélienne de son pari sur l'explicitation) qui constitue finalement une forme sublimée d'identification aux puissances formatrices triomphantes de l'histoire, laissant peu sinon pas de places aux lignes de fuite singulières et/ou révolutionnaires. Le génie immunitaire de Sloterdijk, son souci de penser un « être-là fini, immergé et capable de transmettre » (2006:375) est finalement indissociable d'une neutralisation hyperbolique du politique par les moyens d'une puissance pacificatrice de discernement du « sens de l'histoire ». En dernière analyse, la pensée de la domestication perd de vue le dehors politique :

Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où *ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité* dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts (Deleuze et Guattari 1991:91; je souligne).

Ce qui manque cruellement chez Sloterdijk, et ce, malgré ses lectures extrêmement inspirantes de Deleuze, c'est, en quelque sorte, une logique du dehors. Ce que Sloterdijk gagne en capacité d'explication des forces autoplastiques grâce à son ontologie cybernético-médiatique, son effort titanesque pour développer un concept sphérique de continuité qui permet de tracer une ligne entre les formes de vie archaïques et contemporaines, il le perd sur le plan strictement politique de l'affirmation d'un dehors. Il arrive un point où Sloterdijk se complait dans le sphérique, le vibratoire et l'organique – on pourrait se demander à l'inverse en quoi la philosophie du pli deleuzienne (à laquelle il doit beaucoup) n'est pas domestique, en quoi elle *implique* un dehors d'une manière qui ne se réduit jamais à une *oikonomia*.

La nation versus la venue-au-monde

Si on veut penser cette aporie de la pensée de Sloterdijk dans ses propres termes ou, autrement dit, si on veut penser avec Sloterdijk contre Sloterdijk, il faut poursuivre sa pensée de la naissance et de la venue-au-monde, qui reprend un mouvement de déprise de Heidegger initié par Hannah Arendt lorsqu'elle revendique le caractère politique originaire de la naissance :

Parce que l'action est l'activité politique par excellence, la natalité, et non la mortalité, peut être la catégorie centrale de la pensée politique en tant qu'elle se distingue de celle métaphysique.

Le fait de la natalité, dans lequel est ontologiquement enracinée la faculté d'agir [...] (Esposito 2004:194; ma traduction).

Là se trouve une ligne de tension qui traverse toute l'œuvre de Sloterdijk et qui porte potentiellement à une pensée régénérée du politique – une pensée de la venue-au-monde comme interruption radicale du service médiatico-identitaire. « La naissance est pour moi le point où coïncident la philosophie de l'existence, la psychanalyse et l'histoire discrète des civilisations. C'est pour moi le point brûlant, celui où débute la pensée essentielle » (Sloterdijk 2001:78); « J'ai tenté de

développer un langage qui laisserait plus de place à la fascination des naissances et des venues au monde » (Sloterdijk 2001:85). La naissance chez Sloterdijk constitue quelque chose comme une source subjective de révolution. Dans son combat contre les médiologies fascisantes et leur obsession de l'appartenance, Sloterdijk montre comment ce qu'il décrit comme des utérotopes national-politiques et leur fonction de couveuse « constituent la forme politique de l'impossibilité de devenir adulte » (2005:349). Ici se trouve en jeu la nation - étymologiquement, la naissance. Par la négative, on trouve là une définition du devenir-humain (adulte) qui lie directement politique, naissance et existence dans un rapport irréductible au dehors.

Toute natalité humaine est seuil politique, accès au dehors, passage-anonymat. Impouvoir. La pensée de la démobilisation chez Sloterdijk, qui trouve ses plus beaux accents dans le magnifique *La mobilisation infinie* (2000c), exige d'être poursuivie sur une ligne qui unit l'existential et le politique dans le mouvement de la venue-au-monde.

Références

- Agamben, Giorgio
2007 *Il regno e la gloria*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bibeau, Gilles
2004 *Le Québec transgénique*. Montréal: Éditions Boréal.
- Deleuze, Gilles et Felix Guattari
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de minuit.
- Esposito, Roberto
2004 *Bios: Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel
1977 *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen
2002 *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris: Gallimard.
- Hesse, Hermann
1919 *Demian*. Berlin: Fischer.
- Heidegger, Martin
1966 *Lettre sur l'humanisme*. *In Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
- Latour, Bruno
2004[1999] *Politiques de la nature*. Paris: Éditions de la découverte.
- Rancière, Jacques
1998 *La chair des mots*. Paris: Galilée.
- Said, Edward W.
1980[1978] *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Catherine Malamoud, trad. Paris: Seuil.
- Sloterdijk, Peter
1990 *Le penseur sur scène*. Paris: Christian Bourgois.
2000a *La domestication de l'être*. Paris: Éditions Mille et une nuits.
2000b *Règles pour le parc humain*. Paris: Éditions Mille et une nuits.
2000c *La mobilisation infinie*. Paris: Seuil.
2001 *Essai d'intoxication volontaire*. Paris: Hachette littérature.
2002 *Sphère I : Bulles*. Paris: Hachette littérature.
2003a *Ni le soleil ni la mort*. Paris: Hachette littérature.
2003b *Dans le même bateau*. Paris: Rivages.
2005 *Sphères III : Écumes*. Paris: Maren Sell éditeurs.
2006 *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Paris:

Maren Sell éditeurs.

van Tuinen, Sjoerd

2007 La Terre, vaisseau climatisé : écologie et complexité chez
Sloterdijk. *Horizons philosophiques* 17(2):61-80.

Résumé/Abstract

La question de la « production » de l'homme est au cœur du projet philosophique de Sloterdijk. Sa manière de penser l'homme sur un plan « où il y a principalement la technique » a d'abord fait scandale (on se rappellera l'affaire Sloterdijk, au tournant du siècle); elle s'avère dorénavant indispensable pour quiconque cherche à penser le rapport entre l'humain et les nouvelles technologies. Dans cet article, nous allons dans un premier temps essayer de cerner les enjeux-clés de la lecture anthropologisante de Heidegger par Sloterdijk, telle qu'elle se développe dans *La domestication de l'être* (2000a) et *Règles pour le parc humain* (2000b). En deuxième lieu, nous dégagerons quelques implications de la pensée biopolitique de Sloterdijk et en particulier, sa tendance marquée à la domestication, en regard du politique et de l'idée de résistance. Finalement, nous ouvrirons sur l'idée d'une politique de la venue-au-monde, qui constitue peut-être, en dernière analyse, l'horizon propre de la pensée de Sloterdijk.

Mots clés : Anthropogénétique, biotechnologies, biopouvoir, résistance, Sloterdijk

The question of the “production” of the human being is at the core of Sloterdijk’s philosophical project. His way of thinking the human being on a level where “there is principally technique” first provoked a scandal (*i.e.*: the Sloterdijk affair at the beginning of this century); it is now inescapable for whoever wants to think the relation between human being and new technologies. In this article, we will set aside the turmoil of the Sloterdijk affair and concentrate instead on the main issues at stake in Sloterdijk’s anthropologizing reading of Heidegger, as developed in *The Domestication of Being* (2000a) and *Rules for the Human Park* (2000b) I will try to show some of the implications of Sloterdijk’s biopolitical thinking, in particular, the strong inclination toward domestication in regard to politics and the idea of resistance. Finally, I will open up the discussion to the idea of a politics of the coming to the world, which might be, in the end, Sloterdijk’s proper horizon of thought.

Keywords: Anthropogenetics, Biotechnologies, Biopower, Resistance, Sloterdijk

Erik Bordeleau
 Doctorant
 Département de littérature comparée
 Université de Montréal
 icebord@hotmail.com