Document generated on 07/11/2025 10:38 p.m.

Horizons philosophiques

Préludes à *Sphères*. L'amorce du grand récit fantastique de Peter Sloterdijk

Une lecture de *La domestication de l'Être*

Sébastien Mussi

Volume 17, Number 2, Spring 2007

La pensée de Peter Sloterdijk

URI: https://id.erudit.org/iderudit/802636ar
DOI: https://doi.org/10.7202/802636ar

See table of contents

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)
1920-2954 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Mussi, S. (2007). Préludes à *Sphères*. L'amorce du grand récit fantastique de Peter Sloterdijk : une lecture de *La domestication de l'Être*. *Horizons philosophiques*, *17*(2), 45–59. https://doi.org/10.7202/802636ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 2007

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Préludes à *Sphères* : L'amorce du grand récit fantastique de Peter Sloterdijk. Une lecture de *La domestication de l'Être*[1]

Prémisses

Les technologies déstabilisent l'image que l'homme se fait de lui-même, ou plutôt semblent le contraindre à une image troublée et tremblante. Les capacités d'intervention énormes et grandissantes qu'offrent les technologies obligent à se reposer, à nouveaux frais, la question de l'être humain. Ce qui semblait acquis il n'y a pas si longtemps ne l'est plus : qui peut dire, en effet, ce qu'il en sera de l'homme dans cinquante ans seulement? On dira que cela n'est pas nouveau, que la nature même de la vie humaine se retrouve dans cette incertitude radicale liée à son avenir; ce qui est vrai. Cependant, l'être humain s'est toujours raconté des histoires lui garantissant la pérennité de sa condition. Les mythes, les systèmes religieux, la métaphysique, en fin de compte, font-ils autre chose que de tenter de dire une permanence et une certitude que nous ne possédons pas? C'est, plus qu'une pérennité physique, ce rapport symbolique à la permanence qui est remis en cause par les technologies.

Parallèlement, «l'incrédulité à l'égard des métarécits»[2], incrédulité qui, selon Sloterdijk, est elle-même devenue un «méta-grand-récit commode», un «nouveau mythe intellectuel»[3], laisse place à l'efficacité de ces technologies. L'absence de critères incommensurables, en effet, entraîne la domination presque sans partage du critère d'opérativité dans la mesure et la production des savoirs, des valeurs ou des liens sociaux.

Peter Sloterdijk part, dans sa conférence *La domestication de l'être*, de ce constat de la puissance matérielle et symbolique de la technologie. Ce constat s'enracine dans le texte *Règles pour le parc humain*, qui dialogue avec les réflexions de Heidegger sur l'humanisme. Sa réflexion à propos de la technologie est ainsi bien plus une réflexion sur le statut de l'être humain (et notamment de l'être humain en société) que sur la technologie elle-même, réflexion

qui se fait sous la forme d'une *fantaisie philosophique*. Cette fantaisie philosophique élaborée dans *La domestication de l'être* peut être lue comme un prélude au projet philosophique de Peter Sloterdijk : rétablir la création de Grands récits comme mode philosophique.

Le récit fantastique de Sloterdijk

Dans La domestication de l'Être[4], Sloterdijk parlera d'une fantaisie philosophique, qui est en réalité une technologie, voire une techno-mytho-logie, qui raconte l'ouverture de l'homme à la clairière, et le début de son apprivoisement.

> Il faut parler ici, d'une part, d'une histoire naturelle de l'impassibilité (*Gelassenheit*), par la force de laquelle l'être humain a pu devenir l'animal ouvert au monde, capable de «faire face» au monde, et d'autre part d'une histoire sociale des apprivoisements par lesquels les hommes se sont, à l'origine, découverts comme ces créatures qui se rassemblent. L'histoire réelle de la clairière — dont doit partir une réflexion sur l'être humain approfondie au-delà de l'humanisme — est donc constituée de deux grands récits qui convergent dans une perspective commune, le récit de la manière dont l'animal sapiens est devenu l'homme sapiens. Le premier de ces deux récits rend compte de l'aventure de l'hominisation.[5]

Sloterdijk dit alors que l'origine de notre être contemporain est technique, et non pas seulement langagière. Ce n'est pas à travers un logos, qu'il soit alors grec — comme l'espérait peut-être encore Heidegger — ou moderne, humaniste, que peut se lire la condition humaine contemporaine, mais à travers un récit qui prend comme point de départ, et comme arrivée, la technique. Ce faisant, l'homme n'est plus posé comme un être de raison, dont le logos serait l'origine et l'aboutissement ultime, le dernier mot de l'humanité.

En se plaçant sous le registre de la fantaisie, Sloterdijk se place déjà sous le signe du récit, mais surtout sous le signe d'une vérité qui n'est plus celle de la raison moderne, qui n'est plus celle, non plus, d'un logos universel.

Mais qu'est-ce qu'une fantaisie? et pourquoi Sloterdijk insiste-t-il sur le statut de son texte?

> Mon propos, *nous dit-il*, est de présenter les réflexions qui souvent dans le genre un peu irrégulier d'une «fantaisie philoso-

> phique», parce qu'elles ne peuvent être correctement caractérisées par le titre que l'on donne d'ordinaire aux audaces de la raison réfléchissante — la spéculation —, ni parmi la référence traditionnelle au risque subjectif de la pensée — l'essai. La désignation de «fantaisie philosophique» correspond à un type de discours dans lequel on tente la reconstitution radicale d'un produit de l'évolution du type singulier qu'est l'être humain.[6]

Le récit que fait Sloterdijk n'est pas à prendre dans le sens d'une vérité philosophique, historique ou anthropologique; la décision d'y croire ou non reste en suspens et laisse place à, justement, une ouverture vers la réflexion. On peut aussi prendre le terme dans le sens plus étymologique d'«apparition», certes fantomatique, mais aussi — et je joue ici sans doute excessivement avec le terme — dans le sens d'une apparition de quelque chose qui n'existait pas avant, de quelque chose de nouveau; l'arrivée de l'humanité dans le monde, c'est la mise au monde, la naissance radicale de *quelque chose qui n'existait pas dans la création*... ce qui est précisément une définition possible de la technique, cette dernière étant la création et la production de quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la nature. Sloterdijk construit donc un récit qui échappe à la décision quant à sa vérité, récit qui a plutôt un caractère *révélatoire*, *dévoilant*, et touche alors au fantastique[7], dans la mesure où le récit fantastique dévoile lui aussi quelque chose de la réalité que la conscience aurait oublié ou refoulé,[8] dans la mesure aussi où l'on peut définir le fantastique par l'ambiguïté de la solution d'une histoire : «il y a un phénomène étrange qu'on peut expliquer de deux manières, par des types de causes naturelles et surnaturelle. La possibilité d'hésiter entre les deux crée l'effet fantastique».[9] Affinant sa définition, Todorov note que «*[l]'hésitation du lecteur* est donc la première condition du fantastique»[10]; il continue en affirmant que le lecteur «refusera aussi bien l'interprétation allégorique que l'interprétation "poétique"»[11] du récit proposé. Le récit fantastique est un récit qui doit être lu comme s'il était un témoignage, c'est à cette condition qu'il fonctionne. En ce sens, on verra que le texte de Sloterdijk fonctionne comme un récit philosophique fantastique : on hésite à le prendre au mot[12]; et à le prendre au mot, on manque ce qui me paraît constituer l'essentiel du texte : la mise en récit.

En choisissant le mode de la fantaisie pour (d)écrire l'ouverture originelle de l'homme à l'Être, Sloterdijk décale le sujet humain et le place sous le signe de l'apparition : fantaisie, apparition hallucinatoire, mais encore apparition imprévisible. Le moment créateur de l'humain est en même temps une hallucination que l'on a sous les yeux — la question de l'origine — et dont on ne peut décider s'il faut ou non y croire, et apparition d'un événement incompréhensible, insaisissable, imprévisible... L'ouverture, dont Sloterdijk cherche l'origine, c'est aussi ici l'ouverture propre *du* récit, l'ouverture qui constitue et que constitue le récit. Ouverture à quoi? Ouverture qu'est l'être humain, un être qui (se) raconte et (se) questionne.

Le texte de Sloterdijk n'est ainsi ni spéculation, ni récit de vérité, ni même encore essai interprétatif ou herméneutique de la condition humaine.[13] Il s'agit de raconter une origine de l'homme et du monde (c'est à quoi s'attaquera, l'ensemble *Sphères*), une origine qui échappe en même temps à un «récit» scientifique vrai, et à la spéculation philosophique moderne.

> L'aide du reconstructivisme fantastique permet d'éviter deux erreurs qui s'attachent régulièrement aux évolutionnismes courants — je veux parler des tendances spontanées à toujours présumer l'existence de l'être humain qu'il faut expliquer, ou encore à l'oublier dans la fièvre de l'explication. La reconstruction fantastique se fait reconnaître par le fait qu'elle ne quitte à aucun moment le point de départ, dans la clairière et dans l'état actuel de la civilisation.[14]

Sloterdijk, avec cette approche, joue le jeu d'un dévoilement et, plus encore, suscite le retour du refoulé, et ici le retour du refoulé de la philosophie occidentale elle-même.

Cette fantaisie est comparable aux récits de la naissance de la société de Rousseau ou de Hobbes. Sloterdijk se situe là dans une tradition du récit qui permet à son texte de fonctionner : en effet, s'il se base sur des données scientifiques, il échappe à leur emprise en jouant d'emblée le jeu de la «nouvelle» philosophique (de la même manière qu'il qualifie *Sphères II* de «roman philosophique»[15]), incluant cette dernière au sein d'une conception de la vérité qui prend en compte l'imaginaire comme fabrique du réel; ce faisant, il dévoile aussi l'aspect fictif et la force métaphorique, imaginaire des vérités scientifiques.

Cet aller-retour apparent offre une prise sur le texte, d'autant plus importante que Sloterdijk s'attaque à la question de la technique. Cette dernière est considérée de plus en plus comme «réaliste», en opposition avec les élucubrations de la pensée spéculative et théorique, comme si le tout de la raison se résorbait dans une rationalité opératoire. En écrivant sous le registre de la fantaisie — tout comme Erasme avant lui, au fond — Sloterdijk montre comment la technique dévoile l'humain et comment l'humain est dévoilé d'emblée par la technique qui, alors, prend un aspect irrémédiablement culturel, imaginaire. Techno*logique*.

Raconter *les origines*

Que nous raconte Sloterdijk? «je demande donc, pensant avec Heidegger contre Heidegger, comment l'homme est venu à la clairière, et comment a été produit l'éclair à la seule lumière duquel le monde, en tant que monde, a pu commencer à briller.»[16] Il se base sur des travaux anthropologiques relativement récents[17] qui viennent modifier notre compréhension de l'anthropogenèse.

Sloterdijk décrit le processus d'hominisation en insistant sur quatre étapes[18] : «1. Le mécanisme d'insulation, *[...]* 2. le mécanisme de la suppression des corps, 3. le mécanisme de la pédomorphose ou de la néoténie *[...]*, et 4. le mécanisme de la transposition.» C'est ici le deuxième moment qui m'intéresse particulièrement; non que les autres soient moins importants («Aucun de ces mécanismes ne pourrait, à lui seul, provoquer l'hominisation»[19]), mais il paraît décisif, d'autant plus qu'il relève d'une *spontanéité* dont paraissent dépourvus les autres mécanismes. Cela se justifie d'autant plus que Sloterdijk lui-même qualifie ce deuxième mécanisme, élaboré par Paul Alsberg sous le nom de «suspension des corps», de «mécanisme clef de l'anthropogenèse.»[20] La suppression des corps, qui s'ajoute ici à la construction d'un «espace social» du mécanisme d'insulation, consiste à une distanciation d'avec l'environnement — on retrouve ici Uexküll et les réflexions de Heidegger sur la constitution d'un «monde», par opposition à un environnement contraignant.

Cependant, le mécanisme de la suppression des corps est rendu possible par l'aboutissement et, pour ainsi dire, l'exagération du premier mécanisme, l'insulation. L'insulation est le regroupement d'individus dont les marges constituent un sorte de parois qui isole (relativement) le groupe des pressions de l'environnement, relâchant alors la pression de cet environnement sur le groupe. «Les

conséquences de ce phénomène *[...]* permettent de discerner que les lois de '*fitness*' de la sélection darwinienne sont des entités extensibles, et même contournables.»[21] A l'extrême, ce phénomène devient une «hyper-insulation». L'insulation avait déjà créé un espace spécifique au groupe, un espace et non plus un environnement; l'hyper-insulation fait un pas décisif de plus : le groupe et ses individus prennent une distance par rapport à la nature elle-même.

> Le théorème d'Alsberg interprète le devenir-humain comme l'effet d'une hyper-insulation, dont l'effet central consistait à émanciper le pré-homme de la nécessité de s'adapter du mieux qu'il le pouvait à son environnement. On a, à juste titre, qualifié l'événement décrit par la suspension des corps comme la «sortie de la prison» formée par la relation biologiquement déterminée avec l'environnement.[22]

Ce phénomène a tout à voir avec la technique : cette distance essentielle que crée ce qui est encore à ce stade de l'ordre du pré-humain est possible grâce à la prise en main, littérale aussi bien que métaphorique, d'outils. Une pierre est saisie et lancée ou travaillée. Une faille entre l'homme et l'environnement, et la nature, une *clairière*, un *monde*, naissent. L'homme, dit Sloterdijk, ne descend pas du singe, ni du signe, mais de la pierre, «dans la mesure où nous nous entendons pour considérer que c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine.»[23] Ce qui n'était — en tout cas, Sloterdijk l'affirme — qu'un pré-humain devient humain, et cela par un acte technique :

> Ici s'exprime pour la première fois le principe de la technique : le fait d'émanciper l'être vivant de la contrainte du contact corporel avec des présences physiques dans l'environnement. Elle permet à l'homme en devenir de remplacer le contact physique direct par le contact de la pierre. Alors que la fuite n'est qu'une manière négative d'éviter des contacts corporels non souhaités, la technique de la pierre provoque un évitement positif, qui se transforme en savoir-faire.[24]

Cette utilisation de la pierre a valeur de *production*, production ayant, nous dit Sloterdijk, «une portée ontologique, dans le sens de la production d'un effet dans un espace ouvert.»[25] C'est que cet acte suppose que l'on ait conscience de la possibilité d'un changement, d'une transformation *de l'environnement*. Une fois la pierre jetée avec

une intention, une fois la pierre taillée en vue d'une tâche, le monde n'est plus le même.

> C'est précisément cette ouverture qui est produite par la technique durablement pratiquée du jet de pierre et du coup, bientôt complétée par la technique de la coupe avec des éclats de pierre. *[...]* Il s'agit d'une authentique production — car ici, pour la première fois, on voit converger ce qui est «vrai» et ce que l'on fait. Le pré-homme, comme lanceur, opérateur du coup et démanteleur, est donc déjà, lui aussi, un coproducteur de la clairière.[26]

Ce geste fondateur, qui produit la distance et la clairière, qui produit l'espace libre, est à l'origine de l'aventure humaine, qui se confond dès lors avec l'aventure technique.

Le lancer de la pierre était imprévisible au regard de l'animalité; il a eu des conséquences tout aussi imprévisibles au regard de l'humanité, en ouvrant à l'Être. Cette apparition imprévisible contourne le vouloir du sujet, tout en faisant remonter à la surface de la pensée philosophique deux des refoulés primordiaux qui semblent la composer : celui du mythe et celui de la technique.

L'histoire que raconte Sloterdijk n'est plus celle de la pensée de l'Être, mais celle de l'apparition de l'Être (et donc du tout autre de l'étant) dans le monde, c'est-à-dire, en fin de compte, du monde lui-même, du monde en tant qu'il est monde et non pas simplement environnement, prévisibilité, nécessité. C'est en même temps l'apparition du devenir, de ce qui *n'est pas* l'étant.

Sloterdijk note, d'après Heidegger, qui lui-même s'inspire des travaux de Uexküll, l'animal est en quelque sorte enfermé dans un «environnement», alors que l'homme est ouvert à un «monde». Formule énigmatique, que l'on peut interpréter comme la distance de l'homme à son milieu, son environnement, à un détachement aussi des lois de la simple survie et de la «sélection naturelle». Or, dans ce processus d'éloignement, la technique joue un rôle essentiel. La première pierre jetée agrandit l'espace de l'homme et en même temps crée une distance entre lui et son environnement biologique. Le premier jet de pierre, nous dit Sloterdijk, crée la fameuse «clairière de l'être» de Heidegger, avant tout langage. Ce que Sloterdijk montre par ce récit techno*logique*, c'est que la technique révèle dès l'origine l'homme en tant qu'homme. Mise en scène implicite de Prométhée qui, apportant la technique aux hommes, les fait hommes véritable-

ment : mortels et conscients de leur finitude, les sauvant par là de la destruction dont les menace Zeus. La technique est, là, déjà (toujours-déjà?) révélatrice de la condition et des hommes et des dieux et du monde. L'homme s'ouvre aux dieux, au divin, par le rituel, acquiert la conscience de mortel — autant dire d'homme, dans la mesure où l'homme est ce rapport à l'être, qui est un rapport au néant, à la finitude —, et met en place les limites de sa condition. Sloterdijk répète ici ce mythe technique, que l'on a depuis longtemps mis à toutes les sauces.[27]

Réactivant un geste originel qui inclut la technique, Sloterdijk nous place sous les auspices d'un dévoilement de l' tre dans lequel la technique joue un rôle essentiel. C'est par elle, originellement, que se manifeste l'extase, le fait d'*habiter* le «monde». Le geste technique constitue un *espace* à partir duquel l'ouverture à l' tre se manifeste. Cette manifestation n'est plus désormais l'*objet* d'un logos divulgateur de la vérité de l'homme mais partie prenante d'un *sujet*. «...l'être-là est toujours un acte d'habitation déjà accompli — résultat d'un saut primitif dans l'habitat —, la spatialité appartient de manière essentielle à l'existence.»[28] Il faut alors considérer la technique non pas comme un objet que nous pouvons manipuler à notre gré, mais bien comme quelque chose qui nous constitue nous-mêmes et nous situe (dans le monde).

Le retour du refoulé : Apocalypse !

On rêve, comme Descartes, dès la «fondation» de la modernité, de réduire la technique aux normes de la Raison. Heidegger pense cette réduction dans sa radicalité : raison et technique se rejoignent au point où une analyse «rationnelle» de la technique devient une illusion qui mène à l'oubli *de* la distance et *de* la limite, aussi bien que *de* la distance et *de* la limite de l'Être, c'est-à-dire du fait que l'Être est à distance et en même temps que cette distance est caractéristique de l'homme en tant que tel. Les tentatives de construire, sur les bases de la philosophie onto-théologique, comme chez Jonas, une résistance à la technique relève de cet aveuglement, de ce rejet. On peut dire, avec Stiegler, que la technique a été refoulée par la raison.[29] La démarche de Sloterdijk, qui passe par un récit à saveur fantastique conserve et révèle la distance de l'homme à son monde, distance que seul peut-être Heidegger interroge dans toute sa radicalité, au point d'en faire le vécu de l'homme par excellence — l'Être est toujours là et à jamais inaccessible, inévitable mais toujours absent, toujours questionné et à questionner.

La fantaisie de Sloterdijk présente une mytho-logie, qui échappe, peut-être malgré lui, au côté «philosophique» de sa fantaisie.[30] L'homme s'ouvre à l'Être par la technique, originairement. La technique révèle l'homme à lui-même.

Le refoulement même de la technique signifie l'homme, fait signe vers l'homme comme tel, constitue un appel.

On peut cependant ici arguer que la technique contemporaine est bien loin du premier jet de caillou. C'est vrai, et c'est faux. Le jet de pierre «est révélation d'un espace dans lequel on peut élaborer et réussir de grands lancements»[31]; il n'est alors pas si loin du Spoutnik ou d'Apollo XI... C'est bien *parce qu'*il y a eu ce jet que la question peut se poser; et en même temps, c'est *parce que* la question se pose aujourd'hui que le jet de caillou devient un moment originaire révélateur. «Une telle entreprise n'aurait pu être lancée n'importe quand; dans la mesure où l'on s'y attelle maintenant, elle porte en elle la signature de son instant historique.»[32]

La technique, dit Heidegger, est un dévoilement de l'Être, qui se fait sous le mode de la provocation, de la réquisition. Que signifie cela ? Qu'est qu'elle révèle au juste? Telle est la question que Sloterdijk adresse en passant par un récit de l'origine. Pour saisir cela, trois termes sont en jeu : «récit», «technique», «raison»; «*mythos*», «*technè*», «*logos*». Penser la technique dans son refoulement, comme le fait Sloterdijk par le détour de la fable, c'est penser ce qu'il en est de l'homme comme tel dans son rapport à un univers, à un *cosmos*. «Penser l'homo humanus, nous l'avons montré, c'est penser les niveaux où s'applique l'équivalence de l'être humain et de la clairière. Mais la clairière, nous le savons, n'est pas possible sans son origine d'ordre technique.»[33]

Penser cela aujourd'hui, c'est tenter de voir en quoi les extrêmes de nos réalisations technoscientifiques sont révélatrices de notre condition. C'est penser Hiroshima et Michael Jackson, Dolly et Apollo XI, Tchernobyl et Auschwitz, non pas comme des figures de décadences ou de dégénérescence morale, pas plus que comme des accidents de l'histoire et de la raison, mais comme apocalypse présente, quotidienne, c'est-à-dire comme révélation des choses cachées.[34] Car là aussi se trouve le refoulement. Prendre en compte le déni de ces états de faits — cela s'est passé, ce sont des *événements* —, c'est parvenir à se dégager du mode métaphysique, du mode «occidental» de la raison.

Origines et temps présent

Il s'agit encore et toujours de poser la question des origines (à notre insu, bien souvent), d'en faire un «récit», tâche à laquelle aucune philosophie n'échappe. Heidegger a le mérite de mettre en évidence le refoulé de la technique par la raison, et les raisons de ce refoulement : raison et technique, *logos* et *technè*, se rejoignent, nous dit-il. Un décalage de la raison est nécessaire.

> La couveuse de l'homme et de l'humanité est produite par des techniques du moyen dur et climatisée par des techniques du moyen tendre. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement de la technique.* Si l'on peut dire : «il» y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité. Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le *plan* sur lequel il peut y avoir l'homme. Dès lors, il n'arrive rien d'étranger aux hommes lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnie, 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 d'évolution puissent avoir une efficacité.[35]

Nous sommes toujours, faut-il le rappeler, sous le registre de la fantaisie philosophique, du récit assumé ici comme tel, ouvertement. On entend des échos lointains : origine de l'homme par la constitution de l'entité littéralement politique (la *polis*) chez Platon et Aristote; histoires croisées du sacré et du profane chez St Augustin; récit hypothétique de l'Âge d'Or chez Rousseau, qui explique par la société les inégalités; fiction de la guerre de tous contre tous chez Hobbes, qui narre là les origines du pouvoir politique... L'homme, dans ces récits, est résolument politique et social, pour son bonheur ou son malheur. Pour Sloterdijk, il est résolument, et constitutivement, *technique* : le geste fondateur du genre humain n'est plus le premier mot articulé, ni le tracé d'une frontière entre lui et le monde, mais le jet de pierre, et c'est ce geste aussi qui fonde le politique. Cette fantaisie doit bien entendu être lue à partir de notre époque, comme le récit non pas de l'histoire des origines de l'homme, mais comme celui de notre ère. Sloterdijk y insiste : rien de si terrible dans la technique contemporaine, si elle nous ouvre à rechercher l'humain en l'homme, et à mieux le comprendre. Sa fantaisie ne fait rien d'autre : elle montre

que le refoulé de la technique est — et ce n'est pas étonnant — à notre origine; l'époque de la techno*logie* peut nous amener à nous comprendre en rapport avec cette technique comme originaire et constitutive de l'homme. De cette façon, il permet de saisir la technique d'une autre manière que celle proposée par l'humanisme et la modernité. Ce qu'il dit là, c'est que chaque époque a son récit, et que le récit de l'époque de la technique renvoie à la fable, à la fantaisie. La raison, le discours philosophique rationnel «classique», humaniste, ne peut en venir à bout, la raison entretenant des rapports plus qu'ambigus avec cette technique, rapport illusoire de domination.

Je veux croire que dans la suite de *Domestication* Sloterdijk ne quitte pas le registre de la fantaisie et qu'il ne glisse pas vers une militance prophétique. Là où cette dernière ferme et invective, la première ouvre à l'imaginaire d'un Âge d'Or certes improbable, mais qui doit demeurer présent dans le registre de la pensée. Les pratiques techniques actuelles, nous dit-il, sont en train de donner naissance à «une forme d'opérativité qui ne relève pas de la position du maître et pour laquelle nous proposons le terme d'homéotechnie.»[36] La technique pour tous, la technique qui permet — dernier acte de l'ouverture à l'être? — d'«utiliser le procédé *[la technologie génétique]* dans le sens d'une augmentation de liberté.»[37] Seul obstacle à l'élan des homéotechnies (par opposition aux allotechnies, violentes, littéralement ici, dominatrices et bivalentes), l'inertie du mode technique précédent, l'inertie aussi des valeurs et des attitudes humanistes : inerties de l'opératoire, fonctionnant sur le mode de la relation maître-esclave.

> L'émergence d'une culture rationnelle post-paranoïde figure certes sur l'agenda de l'évolution des civilisations très avancées sur le plan des techniques et de la population. Mais elle est retardée par de puissantes énergies datant de l'ère de la bivalence, et de son habitus du viol dans son rapport avec l'Étant en général.[38]

L'acte originaire — le lancé de pierre — ouvre l'homme à la clairière de l'être. Refoulé, il resurgit (magnifié) à notre époque, en vient à sa pleine actualisation. La technique est immanquablement manifeste, indéniablement *là*. Si elle est à l'origine de l'ouverture propre à l'humain, et donc la base aussi de la possibilité même de la liberté, ne peut-elle aujourd'hui, en tant que mode de dévoilement, rejouer ce rôle ? ou le mener à terme? Prisonnière d'une représentation du monde divisée par l'opposition sujet/objet, les techniques

contemporaines se sont développées dans un rapport d'emprise sur le monde et sur l'homme. La marque fatidique de 1945 — Hiroshima, Nagasaki, dont les impacts sont à l'origine des découvertes de la génétique, mais aussi le dévoilement de l'ampleur du totalitarisme nazi — en a montré les extrêmes et les limites ultimes :

> On peut supposer, *poursuit Sloterdijk*, que l'humeur soupçonneuse est aussi celle qui correspondra à la réalité de l'avenir; la meilleure preuve en a été fournie en 1945 par les stratèges des États-unis, lorsqu'ils ne se sont pas abstenus d'utiliser l'arme allotechnique extrême, la bombe atomique, utilisée directement contre des êtres humains. Ils ont ainsi offert au soupçon contre l'alliance des très hautes technologies et à la subjectivité basse un argument qui a marqué son époque. À cause d'Hiroshima, les gens ont toutes les raisons de croire que les technologues les plus avancés n'ont aucune espèce d'inhibition, et de considérer avec méfiance les Oppenheimer et les Truman de la génétique.[39]

* * *

Tout cela pour en arriver où? Que dit Sloterdijk? Il commence par montrer que la technique est à l'origine de l'homme. Il montre encore, en prenant le parti de la fantaisie, que la raison moderne a des limites qu'elle semble — encore une fois? — avoir atteintes. Mais les antagonismes générés par les développements des pratiques techniques, antagonismes économiques, politiques et cognitifs, sont fonctions de cette raison qui s'abîme, de plus en plus, en une dé-raison, c'est-à-dire en une raison qui se déconstruit malgré elle. Ouverture qui répète le jet de pierre : il faut mettre à jour ce refoulé de la technique par la raison moderne.

Pour que cette mise à jour ait lieu (pour que se répète le geste originaire?), Sloterdijk choisit de revamper le grand récit. «La misère des grands récits de facture traditionnelle ne tient pas du tout au fait qu'ils sont trop grands, mais au fait qu'ils ne le sont pas assez.»[40] *La domestication de l'Être* peut (doit) être lue comme des prolégomènes à ce récit «suffisamment grand», «proche du pôle de la démesure»[41] qu'entreprend Sloterdijk. *La domestication de l'Être*, pourrait-on alors affirmer, sert non pas «à l'exposé d'une science déjà constituée mais pour commencer par inventer cette science elle-même.[42]»

Sébastien Mussi
Collège de Maisonneuve

1. La lecture qui est proposée est celle de la seule conférence *La domestication de l'Être*. Les références au reste de l'œuvre de Sloterdijk ne doivent ainsi pas être lues dans le sens d'une volonté de réduire son œuvre à la lecture proposée ici; elles ne visent qu'à mettre cette dernière en perspective par rapport au reste de l'œuvre. Je remercie ici Jean-Pierre Couture pour sa lecture attentive et ses conseils avisés ainsi que pour son authentique enthousiasme.
2. Jean-François LYOTARD, *La condition posmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.
3. Peter SLOTERDIJK, *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, trad. O. Mannoni, Paris, Maren Sell, 2006, p. 13.
4. Peter SLOTERDIJK, *La domestication de l'Être*, trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.
5. Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la* Lettre sur l'humanisme *de Heidegger*, trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 1999, pp. 31-2.
6. *La domestication de l'Être*, p. 20. Pour Husserl, «la *pure* essence peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien *aux simples données de l'imagination* (Phantasie).» Edmund HUSSERI, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologie pures*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, Tel, 1950, p. 24.
7. On peut définir le fantastique comme une littérature qui révèle la présence de l'irrationnel dans la vie quotidienne.
8. Voir à ce propos l'essai de Gérard KLEIN, «Entre le fantastique et la science-fiction, Lovecraft» in *H.P. Lovecraft*, L'Herne, 1969. Il y aurait des liens à tracer entre l'épouvante et l'horreur comme révélateur d'un refoulé ou d'un oublié et l'énigmatique phrase qu'utilise Heidegger : «Mais là où est le danger, là aussi Croît ce qui sauve». *Essais et conférences*, p. 47.
9. Tzvetan TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, Points, 1970, p.30.
10. *Ibid.*, p. 36.
11. *Ibid.*, p. 38.
12. D'où peut-être le scandale qui entoura la conférence *Règles pour le parc humain*. Todorov note que «[p]our Lovecraft, le critère du fantastique ne se situe pas dans l'œuvre mais dans l'expérience particulière du lecteur; et cette expérience doit être la peur.» Ibid., p. 39.
13. «Je ne veux pas passer sous silence le fait qu'à mes yeux, le moindre mal consisterait à mener avec Heidegger une méditation obstinée sur la clairière, sans vouloir la déduire de l'Histoire et de l'anthropologie; ce qui est véritablement nocif, c'est ce positivisme qui constate l'être humain pour pouvoir d'autant plus sûrement oublier son extase. *[...]* Je voudrais à présent montrer *[...]* comment il faut procéder si l'on veut raconter sur le mode ontologique l'histoire du devenir-homme.» *La domestication de l'Être*, p. 21.
14. *Ibid.*, p. 20.
15. Voir *Ecumes. Sphérologie plurielle. Sphères III*, trad. O. Mannoni, Paris, Maren Sell, Hachette Pluriel, 2005, p. 11.
16. *La domestication de l'Être*, p. 19.

18. Les travaux de Louis Bolk, Otto H. Schindewolf, Walter Garstang et Paul Alsberg, dont Sloterdijk nous dit «qu'ils ont suscité trop peu d'attention», p. 23. On pourrait ajouter, dans le domaine francophone, les travaux fondateurs de Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière* et *Le geste et la parole.*
18. *La domestication de l' tre*, p. 45-6.
19. *Ibid.*, p. 45.
20. *Ibid.*, p. 48.
21. *Ibid.*, p. 47.
22. *Ibid.*, p. 48.
23. *Ibid.*, p. 50. Le jeu de mot («singe», «signe»), qui vient des surréalistes, est valable en français; l'allemand me semble en rajouter : la pierre, c'est *Stein*, et l'Être — puisqu'il est toujours question ici de ce rapport à l'Être — c'est *Sein*, *Seins* au génitif dans le titre du texte.
24. *Ibid.*, p. 50.
25. *Ibid.*, p. 51.
26. *Ibid.*, p. 51.
27. La lecture de *Bulles* nous montre que Sloterdijk s'intéresse plus à la tradition chrétienne qu'à la tradition grecque. C'est avec le récit de la *Genèse* que Sloterdijk commence à penser cette relation originaire et fondatrice entre technique et humanité : «Le récit de la Genèse ouvre ainsi l'horizon de la question technique avec la dernière radicalité possible; ce qu'est la technique ne peut être compris désormais que par un arpentage de l'écart séparant ce que Dieu a pu faire *in illo tempore* et ce que peuvent faire les gens à leur époque.», Peter SLOTERDIJK, *Bulles. Sphères I*, trad. O. Mannoni, Paris, Fayard, Hachette Pluriel; 2002, p. 41.
28. *Ibid.*, p. 363.
29. Bernard STIEGLER, *Philosopher par accident. Entretiens ave Elie During*, Paris, Galilée, 2004, notamment p. 15.
30. Sloterdijk est par ailleurs très dur avec le mythe : «Je m'efforce d'ouvrir des espaces de réflexion, de réactions immunitaires, qui aident à sortir de la morosité ambiante. Aujourd'hui, tout est pensé à travers des mythes. La mythologie classique est un système pour organiser l'oubli, pour supprimer les expériences nouvelles, pour réduire le nouveau à l'ancien. Le mythe est un système de récit qu'on répète inlassablement avec de petites variations pour réagir à la réalité mouvementée du réel et le réduire toujours à un modèle identique de ce qui se passe au fond dans le monde depuis toujours.» *La révolution «pluralisée» Entretien avec Peter Sloterdijk par Arnaud Spire*, publié dans Regards N° 52, http://multitudes.samizdat.net/La-revolution-pluralisee.html.
31. *La domestication de l'Être*, pp. 51-2.
32. *Ibid.*, p. 23.
33. *Ibid.*, p. 88.
34. *Ibid.*, p. 34.
35. *Ibid.*, pp. 88-9.
36. *Ibid.*, p. 91.
37. *Ibid.*, note 50, p. 108.
38. *Ibid.*, p. 94.

39. *Ibid.*, p. 94.
40. *Le palais de cristal*, p. 13.
41. *Idem.*
42. Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p. 13 (paragraphe d'ouverture).