

SLOTERDIJK, L'HUMANISTE DU XXI^E SIÈCLE

Résumé

Guidé par l'interrogation "Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?", nous amorçons notre recherche par une brève généalogie de l'humanisme qui nous permet d'esquisser les rôles joués par les concepts clefs que sont la raison, la culture, la liberté et l'autonomie. Nous nous attardons ensuite à deux figures de l'humanisme existentiel, Sartre et Heidegger, pour alors traiter de la perspective aujourd'hui développée par Peter Sloterdijk. À la lumière des critiques et des avancés offerte par ses prédécesseurs, Sloterdijk réactualise les thèmes humanistes et formule une anthropologie cinétique qu'il nomme "analytique du venir-au-monde". À l'aide d'un vocabulaire innovant et provocant, il décrit l'anthropogenèse en termes de mouvement en proposant le concept de sphère pour faire suite à la clairière heideggérienne. Cette sphère, lieu de l'anthropogenèse, est créée et maintenue par l'ensemble des techniques d'autoformation, les anthropotechniques, et qui, au sens propre, forme ce que l'on nomme culture. Puis, suivant le constat d'échec de Sloterdijk face au détournement de l'attention de la production de l'humain pour plutôt s'attarder à son utilisation, nous expliquons qu'est-ce que l'humanisme au XXI^e siècle.

Mots clefs

Humanisme, technique, culture, Sloterdijk, sphère.

*S*i le phénomène de l'humanisme mérite aujourd'hui l'attention, c'est surtout parce qu'il rappelle – fût-ce d'une manière camouflée et embarrassée – le fait que les êtres humains, dans les cultures civilisées, sont constamment revendiqués par deux puissances culturelles à la fois – par souci de simplification, nous les nommerons ici, pour réduire la complexité du phénomène, influence inhibante et influence désinhibante. On trouve dans le credo de l'humanisme que les hommes sont des "animaux sous influence", et qu'il est par conséquent indispensable de les soumettre aux influences adéquates. L'étiquette "humanisme" évoque – sous un aspect faussement anodin – la bataille permanente pour l'être humain qui s'accomplit sous la forme d'une lutte entre les tendances qui bestialisent et celle qui apprivoisent.

Peter Sloterdijk

Introduction *Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?*

Réfléchir à propos de l'humanité c'est inévitablement s'attarder à l'être humain. Terme de grandeur, l'humanité se réfère à l'ensemble que les êtres humains constituent, mais aussi au caractère humain de chacun de ces êtres. C'est donc ce qui fait l'humanité de l'*Homo sapiens* qui est ici en question; du caractère qui, selon certains, permet de le distinguer des autres êtres vivants.

Déjà à l'antiquité, les Grecs se considéraient comme plus humains que les barbares; ceux-ci n'étant pas complètement humains puisqu'il ne parlait pas le grec. Ainsi, « puisque son apprentissage de la langue est inachevé, lui non plus ne saurait être tout à fait parachevé : c'est un homme mal fini, imparfait, inculte. »¹ Mais ce qui est primordial ici, c'est que le barbare peut devenir Grec. Il peut apprendre leur langue, leur culture, bref, leurs éthos. Il lui est possible de parachever son être et ainsi de développer son humanité. Toutefois, après avoir tenu son humanité presque pour acquise, et même en avoir fait son orgueil, l'Occident, face aux atrocités du XXe siècle, se mit à en douter sérieusement. L'humanité se mit à douter d'elle-même en remettant en cause l'humanité de sa barbarie. Devant ses succès et ses échecs, comment envisager l'humanité aujourd'hui?

Dans les lignes qui suivent, nous nous attarderons au projet que constitue l'humanité et plus particulièrement au processus d'hominisation. Nos propos porteront sur l'humanisme, ici défini comme une théorie qui vise l'épanouissement de l'être humain. Notre démarche s'inscrivant dans le domaine de l'anthropologie philosophique, nous oserions même la qualifier d'anthropologie humaniste, c'est-à-dire que nous nous pencherons sur le processus de réalisation du caractère proprement humain de l'*Homo sapiens*. Par conséquent, nous porterons notre attention à la fois sur le processus de réalisation de l'humain et sur ce qui constitue la particularité de l'humain. Dans un premier temps, nous nous efforcerons de préciser davantage ce que l'on entend par humanisme en présentant une évolution de ce concept et des constellations auxquelles il participe. Ce préambule nous permettra, dans un deuxième temps, de présenter la perspective actuellement soutenue par Peter Sloterdijk. Notre parcours sera guidé par l'interrogation suivante : Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?

Humanisme *Comment faire l'humain à qu'est-ce que l'humain?*

Traditionnellement, la question de l'humanité est traitée sous trois aspects, soit le genre humain, la nature humaine, puis la condition humaine. L'aspect du genre humain renvoie à la question de la spécificité du genre. Depuis l'antiquité, et suivant Aristote, on considère que l'humain possède le *logos*, soit le langage et la raison, dans le but de pouvoir s'organiser politiquement. L'humain est donc perçu comme un *animal rationale*, destiné à être un *zoon politikon*. À cette époque, la connaissance et l'appartenance à la culture grecque, à son éthos, étaient perçues comme le parachèvement de la spécificité humaine. On remarque ici que c'est l'appartenance à une culture qui garantit l'humanité d'un *Homo sapiens*. Ainsi, dès cette époque, la culture est considérée comme le milieu où l'humanité s'épanouit comparativement à la nature où perdure l'animalité de l'*Homo sapiens*.

Cette conception de la culture comme serre de l'humanité, c'est-à-dire comme endroit où l'on cultive l'humanité, constitue le thème central de notre travail. Effectivement, l'idée fondatrice de l'humanisme est que la culture humanise l'*Homo sapiens*. L'humanisme de l'époque de la renaissance est marqué par cette conviction. Ainsi, l'humanisme de la renaissance revalorisera les œuvres antiques en croyant fermement, à l'instar de Cicéron, que la culture parachève les qualités naturelles de l'humain et le rend digne de ce nom. C'est dans cette optique que l'humanisme de cette période chercha à démocratiser la culture. Les figures d'Érasme, de Rabelais et de Montaigne sont ici emblématiques. Ainsi, ils croient qu'en côtoyant les grandes œuvres de l'espèce, que devant la grandeur et la beauté des réalisations humaine, les *Homo sapiens* seront influencés par la dignité qu'elles inspirent. De telle sorte qu'ils seront portés à utiliser leur *logos* qui les poussera à la vertu, donc à la maîtrise de leur animalité, ce qui permettra d'épanouir leur humanité.

En résumé, nous pouvons avancer que l'humanité considérée comme genre affirme que l'humain est naturellement un animal doué de raison qui doit réaliser son humanité par l'entremise de son *logos*. De l'animal vers l'humain. Cette conception sera renversée par l'approche dite de la nature humaine. Pour Jean-Jacques Rousseau, nous naissons humains, mais la société fait de nous des animaux; l'éthos animalise. De l'humain vers l'animal. C'est dans cette optique qu'il commence *Du contrat social* en affirmant que « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »² Il s'agira alors de libérer l'humain, de le rendre indépendant et autonome. Bien que ce soit des thèmes déjà véhiculés par les humanistes de la renaissance qui visait la souveraineté individuelle liée au *logos*, ces termes deviendront

centraux pour l'anthropologie philosophique avec Rousseau et plus particulièrement avec Emmanuel Kant et Karl Marx.

Suivant Rousseau, Kant soutient que l'humain naît libre, mais qu'il soumet sa volonté à des autorités étrangères que constituent la nature et un éthos. Ainsi, pour réaliser son humanité, l'*Homo sapiens* doit s'émanciper soi-même, entre autres de la nature, pour devenir autonome. En cela, la position kantienne diverge de la rousseauiste puisqu'il ne s'agit plus de réaliser une nature humaine, mais de s'en émanciper. Pour cette raison, Kant n'est pas un représentant de l'aspect nature humaine comme Rousseau, mais un émissaire de la condition humaine.

Kant soutient que l'autonomie caractérise l'humanité de l'espèce, c'est-à-dire la capacité de la volonté à ne se soumettre à rien d'autre qu'à sa propre raison qui doit viser sa propre liberté. C'est en cela qu'elle se distingue de l'hétéronomie naturelle qui rend la volonté dépendante de normes extérieures. Ainsi, l'*Homo sapiens* est humain lorsqu'il est libre, c'est-à-dire quand il s'est émancipé et qu'il est autonome. On remarque donc qu'il n'est plus question de réaliser une quelconque nature humaine, mais bien de réussir à la définir soi-même. Ajoutons que pour cet éminent Prussien, cette procédure ne peut viser qu'un individu, mais doit concerner l'ensemble de l'espèce pour se réaliser. Chacun, individuellement, ensemble, puisque la raison est universellement partagée par les *Homo sapiens* et qu'elle devrait mener aux mêmes impératifs catégoriques chez chacun. C'est l'*Aufklärung*, la raison comme *aufklärer*.

L'idée que l'*Homo sapiens* n'a pas de nature prédéfinie et qu'il soit de son ressort de la définir perdure depuis. Cette conception, très explicite chez les existentialistes du XXe siècle, trouve déjà une surprenante expression dans la dénomination même de l'espèce. Effectivement, en 1758, Carl Von Linné définit dans sa taxinomie l'espèce humaine sous la dénomination d'*Homo sapiens*, c'est-à-dire *homme qui sait*. Comme le souligne bien Giorgio Agamben, pour Linné « l'homme n'a aucune identité spécifique, si ce n'est celle de *pouvoir se reconnaître*. Mais définir l'homme non pas au moyen d'une *nota characteristica*, mais avec la conscience de soi, signifie qu'est homme celui qui se reconnaîtra comme tel, que *l'homme est l'animal qui doit se reconnaître humain pour l'être*. »³

Jean-Paul Sartre fera de cette conscience de soi le fait même d'exister. Pour ce phénoménologue existentialiste, la conscience est toujours conscience de quelque chose et conscience de sa conscience. Exister c'est être conscient qu'il y a quelque chose. Mais notre conscience a toujours une intentionnalité, elle est dirigée vers, conscience de; c'est un projet librement choisi par notre volonté. La conscience est donc un néant que l'on détermine volontairement. L'existence précède l'essence, de telle sorte que c'est l'individu, sa liberté, qui donne sens à l'humain. Cette thèse de Sartre eut un large écho suite à sa fameuse conférence de 1945 *L'existentialisme est un humanisme*⁴.

Cette œuvre revêt selon nous un intérêt majeur puisqu'elle nous paraît être l'aboutissement de plusieurs des positions précédentes de l'humanisme, mais aussi parce qu'elle marque le début d'une constellation qui, en passant par Martin Heidegger, nous amène à Peter Sloterdijk. Ainsi, nous croyons nécessaire de brièvement présenter la philosophie de Sartre et de Heidegger afin de bien montrer dans quelle perspective s'inscrit celle de Sloterdijk. Brièvement, puisque chacune de ces présentations mériterait et nécessiterait plus d'espace que nous pouvons ici nous le permettre.

Pour ces raisons, nous allons maintenant survoler l'humanisme de Sartre en présentant davantage pourquoi il conçoit l'humanité comme un projet. Ainsi, il y soutient que

L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.⁵

Alors, lorsqu'il affirme que l'homme n'est d'abord rien, que c'est le néant, c'est qu'il est fondamentalement libre, libre de choisir qui il est et libre de se définir par ses actions. Ainsi, c'est chaque *Homo sapiens* qui, à la fois, fait l'humanité par ses actes et la conçoit par sa volonté. Comme Kant le présentait, Sartre considère que la volonté est libre et le demeure en cherchant perpétuellement sa propre liberté. Il affirmera qu'elle « ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même »⁶ et d'ajouter que « je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but. »⁷ Ainsi, pour être libre, pleinement humain, chaque acte doit être un acte d'émancipation; chaque engagement est existentiel. L'agir joue un rôle important dans la philosophie de la liberté sartrienne puisqu'elle détermine à la fois qu'est-ce que je suis, mais aussi, et par le fait même, qu'est-ce que l'humanité. « En effet, il

n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. »⁸ Et plus loin, « en me choisissant, je choisis l'homme. »⁹

Clairement, l'humanité pour Sartre est un projet dans lequel chaque *Homo sapiens* est engagé. Ainsi, l'humanité est un projet fondé et commandé par la liberté qui, par conséquent, prescrit l'émancipation. Dans cette optique, l'humanisme de Sartre constitue l'aboutissement de l'idéal d'autonomie de l'espèce véhiculé par cette tradition. C'est d'ailleurs à cette tradition que s'attaquera Heidegger. Effectivement, en 1946, soit une année après la conférence de Sartre, Heidegger publie *La lettre sur l'humanisme*¹⁰ dans laquelle il présente sa réponse à une série de questions formulées par Jean Beaufret dans une lettre ultérieure.

Rappelons qu'à ce moment l'Occident est encore sous le choc de la découverte de l'ampleur de la barbarie de la Deuxième Guerre mondiale. Plusieurs doutes et des questionnements surgissent alors autour des notions d'humanité et d'humanisme. C'est dans cette optique que Beaufret interpelle Heidegger et lui demande entre autres « Comment redonner un sens au mot "humanisme"? »¹¹ Heidegger saisit l'occasion et souligne que « Cette question provient de l'intention de retenir le mot "humanisme". Je me demande si cela est nécessaire. Le malheur que causent tous les titres de ce genre n'est-il pas suffisamment manifeste ? »¹² Il critique alors les humanismes¹³ et se positionne par rapport à eux en soutenant que c'est sa position qui revendique la véritable humanité de l'homme.

Sans présenter de manière exhaustive l'ontologie heideggérienne, soulignons qu'il considère que la métaphysique a fait fausse route en ne pensant que l'étant et en oubliant l'Être. Erreur dont l'humanisme serait complice puisque « Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. »¹⁴ Heidegger souligne que tous les humanismes postulent que l'essence de l'*Homo sapiens* est l'animal rationnel, donc, tous les humanismes pensent l'humain à partir de l'étant et comme une variante de l'étant. « La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*. »¹⁵ Cela néglige et masque selon lui la relation privilégiée qu'entretient l'*Homo sapiens* avec l'Être, donc sa véritable humanité.

Heidegger cherche ainsi à se distancier davantage de la tradition et soutient que notre relation à l'Être est plus originelle que notre parenté corporelle avec l'animal. Seul l'humain,

à ce que nous sachions, se situe dans l'éclaircie de l'Être. « Or seule cette éclaircie est " le monde". »¹⁶ Les autres êtres vivants, les animaux et les plantes, étant confinés dans leur univers environnant. Il tient aussi à distinguer l'ek-sistence de l'existentia, le premier se référant à l'essence de l'humain et le deuxième à la réalité d'une chose, d'un objet. Bien que l'humain, comme tout être vivant, soit bien réel, qu'il existe, il s'en démarque par sa relation à l'Être, son ek-sistence.

L'unique propos est bien plutôt que les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme. En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition 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

Ainsi, Heidegger affirme penser contre et au-delà l'humanisme. Effectivement, son humanisme repose davantage sur une ontologie que sur une anthropologie, ce qui fait l'indéniable singularité de sa position.

Heidegger se réfère au grec éthos, et à un présocratique, Héraclite. Il cite le « (fragment 119) : ἦθος ἀνθρώπων δαίμων »¹⁸. Il précise alors que le premier terme, éthos, « signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. (...) La sentence dit : l'homme habite, en tant qu'il est homme, dans la proximité de Dieu. »¹⁹ Ainsi, pour le maître de Fribourg, « Se tenir dans la clairière²⁰ de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme. Seul l'homme a en propre cette manière d'être. »²¹ Ainsi, seul l'*Homo sapiens* se situe dans la clairière de l'Être et peut le côtoyer. Il est « "jeté" par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, afin qu'ek-sistant de la sorte, il veille sur la vérité de l'Être (...). [Ainsi, l]homme est le berger de l'Être. »²² Pour accomplir son humanité, il faut donc que l'*Homo sapiens* ek-sist, c'est-à-dire se tienne dans la clairière et soit à l'écoute de et pense la vérité de l'Être. « Penser la vérité de l'Être c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*Homo humanus*. »²³

C'est dans cette optique que Heidegger soutient que l'humanisme a échoué. Nous avons oublié l'Être et nous nous sommes réfugiés dans l'étant. Ainsi, l'*Homo sapiens* est égaré, « Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Être, tourne en rond autour de lui-même comme *animal rationale*. »²⁴ En assignant une définition à l'humain, l'humanisme l'a figé dans une essence à la manière d'un objet, d'un étant. Si définir l'humanité c'est l'objectiver, la technique, elle, permet de la subjectiver. C'est-à-dire que la technique produit l'humanité,

l'étant de l'*Homo sapiens*. Toutefois, il est important de mentionner que l'être de la technique, cet étant, est une manifestation de l'oubli de l'Être, donc de l'Être lui-même. Pour Heidegger, la technique est un mode de dévoilement de l'être. Ainsi, une analyse de la technique devrait pouvoir nous mener à la vérité de l'Être.

Nous pouvons résumer en affirmant que pour Heidegger, l'humanisme, comme la métaphysique, a échoué en pensant l'humanité à partir de l'animal, donc de l'étant, et pas en fonction de l'Être. De ce fait, l'humain tel que l'humanisme le conçoit n'est que le produit de la technique, c'est-à-dire un étant qui déambule dans la clairière de l'Être. Néanmoins, l'étude de la production de l'étant devrait nous mettre sur la voie de la vérité de l'Être. Remarquons qu'ici la production de l'humain, ou plutôt la gestion de l'*Homo sapiens*, n'est plus directement lié à la réalisation de sa nature, c'est-à-dire à l'humanité de l'*Homo humanus*. L'humain peut errer dans la clairière de l'Être sans écouter et penser la vérité de l'Être. Peter Sloterdijk, l'auteur auquel nous allons maintenant nous attarder, reprend et reformule cette position de Heidegger, mais aussi plusieurs des thèmes que l'humanisme a développé au fil des siècles.

Sloterdijk *Qu'est-ce qui fait l'humain à quel humain voulons-nous?*

Ainsi, les propos de cet auteur sont à la fois en continuité et en discontinuité avec ceux de l'auteur précédent. Déjà, le titre provocateur en exprime bien l'idée : *Règle pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*²⁵. Signalons d'abord que ce petit livre est la retranscription d'une conférence qui fut publiée à l'origine dans un média allemand et qu'il déclencha alors une vive polémique en Allemagne. Sans s'attarder sur cette polémique, mentionnons seulement que la mécompréhension du provocant vocabulaire zoologique qu'utilise Sloterdijk mêlé aux souvenirs encore bien présents de l'eugénisme nazi furent suffisant pour susciter l'indignation et la controverse. Il publie quelques mois plus tard une seconde conférence intitulée *La domestication de l'Être*²⁶ dans laquelle il précise sa pensée.

Sloterdijk, plus de cinquante ans après Heidegger, reformule le constat d'échec de l'humanisme. Pour lui, comme le mentionne la citation mise en exergue, l'humanisme explicite le fait que « les hommes sont des "animaux sous influence" [...] [dans] la bataille permanente pour l'être humain qui s'accomplit sous la forme d'une lutte entre les tendances

qui bestialisent et celle qui apprivoisent. »²⁷ Force est de constater que les forces qui bestialisent, qui désinhibent, dominent les médias contemporains. Le paradigme du pain et des jeux de Juvénal semblent triompher dans la culture de masse. Depuis l'avènement des nouvelles techniques médiatiques du siècle dernier, les médias traditionnels de l'humanisme se trouvent largement dépassés. Pour cette raison, « les grandes sociétés modernes ne peuvent plus produire que marginalement leur synthèse politique et culturelle par le biais des médias littéraires, épistolaires et humanistes. »²⁸ La question centrale devient alors : « qu'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école de l'apprivoisement humain? »²⁹

Comme le fait remarquer Sloterdijk, l'analogie zoologique est présente dès les débuts de la philosophie politique occidentale. Platon présente ainsi le roi comme le pâtre d'un troupeau d'animaux sans cornes!³⁰ Nous comprenons alors facilement pourquoi Sloterdijk parle de *parc humain* et de *domestication*. L'art pastoral décrit par Platon constitue un aspect de ce que Sloterdijk nomme une anthropotechnique. Concept central de cet auteur, il « désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel l'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, sur son mode de production. »³¹ C'est donc une étude de la production de l'humain, de l'anthropogenèse, qu'il propose d'effectuer.

C'est alors qu'il faut invoquer Heidegger pour rappeler que l'*Homo sapiens* est un étant qui se tient dans la clairière. « Or seule cette clairière est " le monde ". »³² Précisons que conformément à l'écologie heideggérienne, la clairière est le monde humain, distinct de l'environnement animal.³³ Les humains vivent dans le monde, la culture, et les animaux dans la nature. Dès lors, puisque nous savons pertinemment que c'est l'humain qui est responsable du monde, nous saisissons que c'est l'*Homo sapiens* qui crée la clairière tout comme c'est l'anthropotechnique qui fait l'humain. Mais même si nous statuons que c'est l'*Homo sapiens* qui constitue le monde, encore faut-il savoir comment l'*Homo sapiens* est venu au monde, c'est-à-dire qui effectue l'anthropotechnique, comment l'anthropogenèse a-t-elle débuté? Répondre simplement que c'est l'humain lui-même qui en est responsable serait présupposer la présence de celui que l'on cherche.

La réalité est justement celle-ci : quelque chose de pré-humain devient humain; quelque chose de pré-mondial devient constituant du monde, quelque chose d'animal, fermé par les sensations, devient extatique, sensible à la totalité et compétent face à la vérité : seul cela

produit la clairière elle-même. Dans ce sens, "clairière" et "devenir humain" ne serait que deux expressions désignant la même chose.³⁴

Sloterdijk se « demande donc, pensant avec Heidegger contre Heidegger, comment l'homme est venu à la clairière »³⁵, c'est-à-dire comment l'humain est devenu humain et comment le monde est devenu monde. On peut donc affirmer qu'il cherche à faire une généalogie de la clairière.

Il s'agit donc de voir comment la clairière c'est constituée, comment le monde c'est détaché de l'environnement. Ainsi, l'idée de devenir humain doit être conçue en terme de spatialité et non de temporalité. C'est dans cette optique de spatialité qui mêle production et déplacement que Sloterdijk peut soutenir qu'il trace « les contours d'une anthropologie cinétique à laquelle je donne le nom d'"analytique du venir-au-monde". »³⁶ Toutefois, comme il le mentionne, « Le concept d'espace qui entre ici en jeu est manifestement un concept non physique, non trivial »³⁷. On peut ici penser à la *khôra* ou plus particulièrement à ce qu'il nomme "sphère". Les sphères sont l'endroit du venir-au-monde, les serres du devenir humain, bref les lieux de production de l'humanité.

Ces localités sphériques qui, au commencement, sont simplement des espaces de groupe d'animaux, on pourrait pour le mieux les comparer à des serres dans lesquelles les créatures vivantes s'épanouissent dans des conditions climatiques particulières. Dans notre cas, l'effet de serre doit aller jusqu'aux conséquences ontologiques, puisque l'on peut montrer comment un être-dans-la-serre animal a pu devenir un être-dans-le-monde humain. [...] La transition de l'environnement au monde apparaît dans les sphères sous la forme d'entre-monde. Les sphères ont le statut d'une "entr'ouverture".³⁸

Les sphères sont donc le lieu du passage de l'environnement au monde, du venir-au-monde, et constituent ainsi un milieu intermédiaire, une ouverture où s'effectue le passage. Mais il est important de rappeler que le devenir humain est considéré de manière spatiale et non temporelle. C'est-à-dire que c'est un processus continu, que l'humanité est perpétuellement en création. Nous sommes perpétuellement dans un processus de venir-au-monde, donc toujours dans des sphères. Ainsi, l'anthropogenèse n'est pas fixe et le venir-au-monde est « une expression qui, mieux que nulle autre, désigne la naissance permanente comme code de mobilité de la créature humaine qui n'a pas été fixée à tord. »³⁹ Le devenir humain est un voyage dont nous ignorons préalablement la destination. L'humanité est fondamentalement un produit ouvert. L'humain « est le produit d'une production qui, elle-même, n'est pas homme, qui n'était pas menée par l'homme de manière intentionnelle, et il n'était pas encore ce qu'il allait devenir avant de le devenir. [...] le mécanisme anthropogénétique [...] ne peut

être confondu avec l'action d'un sujet producteur, ni divin, ni humain. »⁴⁰ Ainsi l'*Homo sapiens* devient humain dans les sphères, c'est le fait même d'être dans des sphères qui nous expose à l'anthropogenèse, au perpétuel passage. La question est donc de savoir comment les sphères sont apparues.

Il s'agit de savoir comment nous sommes passés de l'environnement au monde, qu'est ce qui a permis cette transition. Conformément à la position de Heidegger décrite plus haut, Sloterdijk croit que c'est la technique qui a créé l'ouverture. Mais ce qui a mené à l'apparition des sphères selon Sloterdijk, c'est la corrélation de deux éléments, le média et la technique. Il considère que l'*Homo sapiens* est un média primaire. « En tant que médias, les hommes sont toujours des messagers – c'est-à-dire des hommes entre les hommes, des intermédiaires. Ils informent d'autres hommes de quelque chose dont ils ont eux-mêmes été informés. De telles transmissions ou commissions recèlent tout le processus d'humanité. »⁴¹ Cette capacité de transmettre a permis le partage des prototechniques. Il fait ensuite largement référence aux travaux du socioanthropologue allemand Dieter Claessens. Celui-ci a développé une théorie de l'insularisation, c'est-à-dire que l'humanité aurait débuté par des mouvements d'isolation qui aurait constitué des hordes d'*Homo sapiens* séparés de l'extérieur par la distanciation acquise grâce aux techniques d'autodéfense et lié entre eux par « un effet de serre émotionnel soudant les membres de la horde dans une sorte d'institution psychosociale totale »⁴². Les hordes constituent ainsi des îlots sociaux, des utérus sociaux. Comme l'avance Claessens, « l'utérus redevient un espace social, ce qui signifie uniquement qu'une part de la fonction protectrice qu'avait assumée l'espace intérieur maternel est de nouveau transposée vers l'extérieur, ce qui ne serait pas possible si un espace extérieur de ce type n'était pas créé à l'avance : "l'utérus social". »⁴³ La horde constituée en couveuse, en serre, correspond pour Sloterdijk à la paléopolitique, c'est-à-dire au « miracle de la reproduction de l'homme par l'homme. »⁴⁴ C'est donc l'insularisation en horde qui a mené à la constitution de sphères.

Progressivement, les hordes se sont isolées davantage de l'extérieur corrélativement à leur adoption de techniques plus performantes, c'est-à-dire que l'*Homo sapiens* s'est éloigné de l'environnement pour se réfugier dans le monde. Toujours en cherchant à assurer sa pérennité, sa sécurité, l'humain n'a jamais cessé d'expérimenter de nouvelles techniques, agrandissant son monde et s'isolant toujours davantage. C'est dans cette optique que les

humains « ont produit l'inventaire des techniques d'autoformation dont nous débattons aujourd'hui sous le concept de culture [...] Lorsqu'on l'utilise au sens propre, le terme d'anthropotechnique désigne toutes ces techniques-là. »⁴⁵ En d'autres mots, l'humain est passé de la nature à la culture, c'est-à-dire au monde de l'anthropotechnique et des sphères.

À la suite de l'ère paléopolitique, Sloterdijk dénote l'époque de la politique classique puis notre ère de l'hyperpolitique. Chacune de ces époques émule les acquis anthropotechniques et tente de les projeter dans des ensembles toujours plus grands. Ainsi, de la microsphérologie, *Sphère I. Bulles*⁴⁶, à la plurisphérologie, *Sphère III. Écumes*⁴⁷, en passant par la macrosphérologie, *Sphères II. Globes*⁴⁸, l'imposante trilogie de Sloterdijk « se présente comme une vaste collection des traces cosmologiques et architecturales qui concourent à la compréhension et à la description exhaustive des lieux de production de l'humanité. »⁴⁹ Pour bien expliqué cette évolution du micro à l'hypergrand, et malgré que la technique y joue un rôle central, Sloterdijk insiste sur le caractère médiatique de la sphère.

Alors que la paléopolitique repose sur la horde, la politique classique repose sur l'hyperhorde. On pourrait dire que c'est le passage du local au national. « Ce genre d'hyperhorde politique serait une variante à grande échelle de la configuration de l'utérus social dans la mesure où elle crée un groupe total à partir d'une multiplicité de hordes, de maisons, de familles et de clans. »⁵⁰ Cet agrandissement fût permis par l'avènement d'une structure considéré comme la réification d'une *mère métaphorique* que l'on nomme maintenant l'État. Cet organe permettant de créer le sentiment que tous les enfants descendent de la même mère. De la même manière, un tel agrandissement de la communauté implique une réactualisation du rôle de berger, responsable de la cohésion. Comme le présente Platon dans son allégorie zoologique, le roi se doit de recevoir une éducation particulière afin d'être en mesure d'assumer son rôle de berger tisserand. Ce qui marque le début de la politique classique c'est l'avènement de ce Sloterdijk nomme une mégalopathie, c'est-à-dire une obsession pour le grand. La figure d'Alexandre le Grand est ici assez démonstrative de ce phantasme, mais pensons aussi aux pharaons et aux empires. De telle sorte que « Convertir sa pensée du petit vers le grand, voilà qui fait partie de tous les programmes d'enseignement ayant pour vocation le service de l'État. »⁵¹ Le lien avec l'éducation humaniste qui cherche à montrer la grandeur des réalisations humaines et par le fait même de la dignité humaine est assez évident. C'est dans cette optique que l'on peut

soutenir que l'enseignement humaniste a permis la création d'élite politique apte aux grands postes politiques.

Selon le recteur de la *Staatliche Hochschule für Gestaltung*, cette situation aurait perduré jusqu'à l'avènement de la révolution industrielle. C'est toutefois le déicide nietzschéen qui aurait sonné le glas de cette époque puisqu'« Avec "Dieu" est aussi effacé le principe d'appartenance de tous dans l'unité d'une espèce créée. »⁵² C'est le début de l'hyperpolitique caractérisé par un humanisme "universel". Celui-ci cherche à concrétiser la cohésion de l'humanité. Les enjeux deviennent globaux, le monde médiatiquement synchronisé et l'économie mondialisée. Mais pour Sloterdijk, force est de constater que l'éducation humaniste échoue maintenant à produire l'élite politique à la hauteur des tâches actuelles. Si les nouveaux médias permettent d'assurer une certaine cohésion mondiale, aucun politicien ne réussit à convaincre la population de son unicité.

Ce qui constitue donc le malaise généralisé de la population actuelle, c'est son incapacité à trouver les leaders adéquats, mais aussi, et surtout, sa propre ignorance des solutions à envisager pour sortir de cette impasse. « En fait, nous ne savons pas de quel type d'individu nous avons besoin pour combler les espaces vides et quel programme d'entraînement il serait nécessaire de mettre en place pour réduire l'énorme faille qui sépare la forme globale du monde des psychés locales. »⁵³ Mais pourquoi cet échec, pourquoi l'émulation au niveau supérieur a-t-elle échouée? Pour Sloterdijk, ce phénomène est lié au fait que « les grandes civilisations détournent leur attention de la répétition de l'homme par l'homme pour s'interroger d'abord de l'utilisation de l'homme par l'homme »⁵⁴. De telle sorte que l'anthropotechnique stagne depuis.

Deux conséquences principales découlent de cette situation. Premièrement, « dès que l'on utilise cette machine de manière paradoxale, dès qu'on la fait tourner à vide ou qu'on la considère d'un point de vue esthétique, elle commence à donner à son ingénieur des informations sur lui-même. »⁵⁵ C'est-à-dire, comme le soutient Heidegger, que la technique est un mode de dévoilement. L'incroyable développement des techniques à l'époque actuelle, leur exubérance, mais surtout leur prépondérance dans la vie actuelle dénote indubitablement le rôle central qu'elles jouent dans l'anthropogénèse. De telle sorte que « les conditions de la production humaine commencent aujourd'hui à se constituer d'une manière plus formelle,

plus technique et plus explicite que jamais. »⁵⁶ À un tel point que l'ensemble des avancements récents, entres autres dans le domaine de la biotechnologie, appel ni plus ni moins à une redéfinition de l'humain et de l'humanité. En cela, Sloterdijk est clair, 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 »⁵⁷. Il faut donc arrêter d'être réactionnaire et y voir la possibilité de la médiation supérieure. Ainsi, aujourd'hui « Il faut devenir technologique pour pouvoir être humaniste. »⁵⁸ Mais avec un contrôle encore plus explicite de la machine anthropogénétique, c'est-à-dire avec la compréhension tangible d'anthropotechnique, nous sommes poussés à envisager la capacité d'intentionnellement influencer la production de l'humain.

Ce qui nous amène au deuxième point, le développement d'une technique de l'anthropotechnique. L'idée même de produire une élite politique, d'une éducation humaniste, d'avoir un berger distinct du troupeau la sous-entend. Dès lors, nous pouvons soutenir que « les hommes sont des animaux dont les uns élèvent leurs pareils tandis que les autres sont élevés [...] [;] parmi les hommes dans les petites maisons, certains veulent tandis que la plupart ne sont que voulus. »⁵⁹ Cette polarisation est maintenant de plus en plus explicite avec l'étude de l'utilisation de l'homme par l'homme, sa subjectivation, voire la détermination de certain en moyen, les voulus, en vue d'une fin, la répétition de ceux qui veulent. Toutefois, Sloterdijk nous rappelle qu'une conception trop étroite de l'humain par l'humain constitue une pensée délirante puisqu'elle « conçoit à bien trop court terme le processus potentiel de l'élevage [...] [et qu'elle] suppose l'existence d'un acteur ourdissant des plans là où l'on pourrait plutôt compter sur un élevage sans éleveurs ». ⁶⁰ La position de Nietzsche à néanmoins l'avantage de démasquer le fait anthropogénétique et de directement poser la question de son utilisation. Tandis que celle de Sloterdijk nous rappelle que la question de philosophie politique fondamentale demeure celle de la "servitude volontaire" parce que « les hommes ne sont pas seulement tenus dans les parcs à thèmes politiques : ils s'y tiennent eux-mêmes. »⁶¹ C'est la domestication de l'*Homo sapiens* par lui-même. Ici, l'apport de Karl Marx n'a d'équivalent que depuis que Michel Foucault a parlé d'assujettissement et de biopolitique.

Néanmoins, telle que ces deux auteurs l'ont présenté, il est indubitable que l'actuelle structure de production et de distribution des biens, mais aussi, et surtout du savoir, entraîne des polarisations flagrantes suite aux relations de pouvoirs qu'elle induit. Cette situation a pour effet que certains vivent une gâterie, c'est-à-dire dans une sphère trop luxueuse, tandis qu'à proximité, d'autres perdurent dans des conditions misérables. Mais la principale conséquence de cette polarisation qui nous intéresse ici est que « s'il existe une différence spécifique entre le directeur du zoo et ses habitants, alors ils seraient tellement différents les uns des autres qu'une direction élue ne serait pas recommandée : il faudrait uniquement une direction fondée sur la compréhension. »⁶² Dans cette optique, la politique devient une gestion "compréhensive" de la servitude volontaire et de l'assujettissement. Nous pouvons aussi envisager que certains éleveurs cherchent à entretenir la perpétuation de la polarisation, plutôt que de tenter, en bon berger, de guider l'humanité à davantage d'émancipation afin que tous puissent vouloir. En d'autres mots, tenter d'émanciper les élevés-voulus de leurs hétéronomies. Puisque tant et aussi longtemps que l'humain sera assujéti, volontairement ou non, ne demeurera-t-il pas hétéronome? Nous sommes alors en pleine contradiction avec les fondements mêmes de l'humanisme qui, depuis Cicéron, vise l'autonomie et l'émancipation. C'est aussi la dignité humaine de Kant, celle qui nous semonce de ne jamais prendre l'humain comme un moyen et de toujours visé la liberté de tous, qui est clairement bafouée.

Mais est-il réellement possible de s'assujétir *volontairement*? N'est-ce pas cela précisément que l'autonomie? Conformément au constat que c'est l'humain qui se domestique et s'assujéti lui-même, l'idéal d'émancipation de l'humanisme, et même de l'ensemble de la philosophie, constituerait le plus grand phantasme de l'histoire intellectuelle de l'occident. Alors, le travail d'émancipation et la recherche de la liberté constitueraient donc des objectifs inatteignables; un travail et une recherche perpétuelle. Des moyens qui sont leur propre fin. Déjà Kant, tous comme Sartre d'ailleurs, l'affirmait, la liberté ne peut être que si elle se veut elle-même, est libre celui qui vise perpétuellement sa liberté et celle des autres. Pour remettre en mouvement la machine anthropogénétique qui stagne, il faut donc que l'*Homo sapiens* reparte à la conquête de son émancipation.

Avec la domination actuelle des médias de masse, anthropotechnique clé de l'époque contemporaine, doublée de leur concentration dans les mains d'une petite élite et l'incapacité d'une autre élite à réactualiser et redémarrer la réflexion sur l'anthropogénétique et à

constituer une cohésion autour de l'émancipation, cette polarisation vicieuse devrait perdurer. « Il s'agit du conflit fondamental de tout avenir, tel que le postule Nietzsche : le combat entre les éleveurs du petit homme et les éleveurs du grand homme – on pourrait aussi dire entre les humanistes et les super-humanistes, les amis de l'homme et les amis du surhomme. »⁶³ En faisant de l'épanouissement, de la liberté, de l'autonomie et de l'émancipation ces thèmes centraux, la philosophie humaniste s'est toujours présentée comme révolutionnaire et vecteur du surhomme.

Rappelons-nous que pour Sloterdijk l'humanité est un perpétuel projet, un voyage vers l'inconnu. L'anthropogenèse est un processus continu et la sphère est le lieu où se réalise cette cinétique du venir-au-monde. Ce mouvement anthropogénétique du venir-au-monde doit être compris comme une naissance, une naissance biologique, politique et intellectuelle. Sloterdijk affirme que « C'est un fait, la naissance est à mes yeux le sujet entre les sujets »⁶⁴. La naissance biologique d'*Homo sapiens*, c'est-à-dire le mouvement biologique de l'humanité, est le fruit d'une révolution génétique qui perdure depuis des milliards d'années. Les deux autres naissances se doivent aussi d'être des révolutions, des tentatives d'émancipation. Puisque « la révolution s'accomplit toujours aussi sous la forme d'une répétition de la naissance sur une autre scène. La révolution mythique est toujours aussi la reproduction de drame périnatal au niveau politique. »⁶⁵ Au même titre, la naissance intellectuelle se fonde sur « l'idée que la vie de l'individu, sur son chemin intellectuel, se transforme en une naissance permanente. »⁶⁶ En d'autres mots, une perpétuelle révolution intellectuelle. Au même titre que la première, les deux autres naissances se doivent d'émuler l'ensemble des révolutions antérieures. C'est dans cette optique que Sloterdijk peut affirmer : « Je conçois la philosophie comme une introduction à la science révolutionnaire universelle. À côté de cela, l'anarchisme politique est une histoire provinciale. »⁶⁷ Nous pouvons alors synthétiser l'approche de Sloterdijk en affirmant que son étude du processus d'humanisation, sa cinétique du venir-au-monde, constitue une science révolutionnaire universelle.

Toutefois, l'idée que c'est la révolution, un mouvement émancipateur, qui permettrait de remettre en mouvement la machine anthropogénétique, une renaissance, suppose un retournement, quelque chose qui mets en mouvement, bref une révélation. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre les philosophies de Platon, Augustin et Heidegger entre autres,

pour qui l'*Homo sapiens* erre et qu'une révélation est nécessaire pour le mettre sur la voie de la vérité.

Lorsque le philosophe, après Platon, joue aussi au pédagogue ou au guide d'enfants, il veut en fait être un peragogicien, un retourneur d'âme; les simples guides d'enfants, enseignants et sophistes font progresser des jeunes gens dans une direction où, dans la plupart des cas, ils veulent de toute façon aller; le retourneur d'enfants philosophiques les mène aussi là où ils ne voulaient pas aller, dans un premier temps, parce qu'ils ne pouvaient pas deviner ce qu'ils y gagneraient.⁶⁸

C'est lorsque ce retournement a eu lieu que débute la révolution puisque l'on comprend que « Le monde dans son ensemble, c'est ce que l'on sait après le retournement, est un diaporama totalitaire. »⁶⁹ Alors, commence la véritable émancipation, la recherche perpétuelle de la liberté par une naissance continue. L'humanité recommence alors sa quête de l'épanouissement. Malheureusement, les espoirs fondés dans les grandes révolutions modernes ont tous été vains. Aucune n'a réellement institué le revirement désiré ou relancé le mouvement d'émancipation souhaité. La question actuelle est donc : qu'est-ce qui peut, aujourd'hui, instiguer un « tournant qui imprimerait au cours du monde une certaine orientation vers la vérité? »⁷⁰

« La réponse tardive de Heidegger – seul un dieu peut encore nous sauver – montre que pour lui on ne peut envisager que l'homme soit le sujet d'un tournant ; »,⁷¹ mais « On ne doit pas oublier que chez Platon aussi, Dieu est le seul être envisagé comme gardien et éleveur originel des hommes. »⁷² Nous pouvons aussi penser au législateur divin de Rousseau. Toutefois, si, comme Sartre, nous croyons que l'homme n'a d'autre législateur que lui-même, nous devons chercher autre chose. Rappelons que la question qui guide notre recherche est *Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?* C'est-à-dire qu'est-ce qu'une philosophie qui vise l'épanouissement de l'humanité? D'un point de vue très pragmatique, la réponse de Sloterdijk à l'actuelle impasse est double, macroshérique et plurisphérique. Comme le souligne Jean-Pierre Couture,

Les prescriptions de Sloterdijk oscillent entre deux avenues distinctes qui révèlent certainement toute l'étendue de son ambivalence à l'endroit des crises et des espoirs de l'hyperpolitique. Dans un double mouvement de désagrégation et d'agrégation, Sloterdijk trace les deux chemins sur lesquels les tentatives hyperpolitiques pourraient soit mener à une retombée dans le petit (ce que l'auteur présente comme une renaissance de l'association à petite échelle), soit à des constructions nouvelles et inédites dans l'ordre du grand (ce que l'auteur identifie, dans un texte connexe, aux espoirs de la construction européenne).⁷³

Pour bien articuler la position de Sloterdijk, nous devrions maintenant présenter sa conception du globe et de l'écume. Néanmoins, nous ne nous lancerons pas dans un tel

travail puisque nous considérons que notre étude de l'anthropogenèse nous a déjà permis d'acquérir une compréhension suffisante de notre problématique en plus de nous fournir les éléments nécessaires à l'articulation d'une réponse satisfaisante.

Le défi humaniste *L'humanisme, philosophie de la perpétuelle émancipation.*

Aujourd'hui, l'humanisme est fondamentalement une philosophie qui vise la perpétuelle émancipation de l'*Homo sapiens*. Débutant avec le fait que l'humanité est un produit ouvert issu d'un processus continu millénaire, l'humaniste contemporain doit garder à l'esprit que l'épanouissement de l'humanité est une révolution permanente puisqu'elle ne saurait se fixer. Effectivement, en l'absence de dieu et de nature humaine, le *logos* pousse à considérer comme suspect tous fondements transcendants. C'est alors que l'*Homo sapiens* peut consciemment chercher à se défaire de l'hétéronomie, l'éthos externe, pour viser son autonomie, l'éthos immanent. La question fondamentale est alors de savoir qu'est-ce qui peut engendrer un tel retournement, c'est-à-dire enclencher un mouvement vers l'émancipation. Cela fait suite à l'interrogation déjà formulée par Étienne de La Boétie et reprise par Baruch Spinoza, pourquoi l'*Homo sapiens* combat-il pour sa servitude comme s'il s'agissait de sa liberté?

Un humaniste contemporain se doit donc de se battre pour sa liberté et doit chercher à transmettre ce désir d'émancipation. Nous considérons, à l'instar de Sloterdijk, qu'en cela l'individualisme contemporain constitue une sorte de poursuite de l'autonomie. « En disant "individu", nous désignons un sujet qui s'implique dans l'aventure de la conservation de soi-même et veut déterminer de manière expérimentale quelle vie est la meilleure pour lui-même. »⁷⁴ Parce que c'est seulement en sachant que notre vie sera ce que nous désirons en faire, c'est-à-dire avec la conscience de notre indétermination, de notre liberté fondamentale, que l'on peut tenter de demeurer autonome. Ici, la philosophie comme art de vivre constitue l'élément central de notre réponse. On pense entre autres aux protreptiques de Pierre Hadot, et à l'ensemble des auteurs antiques auxquels ils se réfèrent, mais aussi à l'étude des arts de l'existence de Michel Foucault qu'il faut comprendre comme « des pratiques libres et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de

styles. »⁷⁵ L'ensemble de la philosophie devrait même être considéré comme une longue méditation sur les arts de l'existence, sur la possibilité de s'émanciper, sur les moyens de s'émanciper, bref sur la vie autonome. Pour l'humaniste, l'émancipation est un moyen qui constitue sa propre fin.

Spatialement, d'un point de vue pragmatique et foncièrement politique, nous croyons que l'humanisme doit être fédéraliste. Pour faire face à l'actuelle impasse sociopolitique et engendrer la prochaine synthèse anthropotechnique, l'humaniste doit de prime abord misé sur le niveau local. Comme le soutient Sloterdijk, « l'art de l'appartenance ne peut resurgir qu'à l'intérieur de hordes plus petites. La régénération de l'homme par l'homme suppose un espace où la cohésion permet à un autre monde de surgir. »⁷⁶ À un moment où la classe politique cherche à figer l'identité nationale, la solution réside par la libre définition de celle-ci à l'échelle locale. En respectant la subsidiarité et le principe d'autodétermination qui lui est corolaire, nous croyons qu'il serait ainsi possible d'ériger une fédération à grande échelle. À la fois toujours plus petit, l'écume plurisphérique, et toujours plus grande, le globe macrosphérique. De telle sorte que nous pouvons dépasser l'ambivalence de Sloterdijk.

Temporellement, à court terme, l'humaniste doit devenir révolutionnaire. C'est-à-dire que s'il veut s'émanciper il doit perpétuellement se sauver de l'appareil de capture que constitue à plusieurs égards la société contemporaine. Être libre et continuellement s'émanciper c'est être nomade. L'humaniste est un philosophe artiste qui clame des ritournelles. À long terme, l'humaniste actuel se doit d'être un sur-humaniste qui vise le surhomme. « Lorsque Nietzsche parle du surhomme, il pense à une ère du monde qui se situe bien au-delà du temps présent. »⁷⁷ Pour cette raison, Heidegger rêvait certainement plus à un surhomme qu'a un dieu lorsqu'il déclara en 1969 qu' « Un penseur à venir, qui sera peut-être placé devant la tâche d'assumer effectivement cette pensée que j'essaie seulement de préparer, devra s'accommoder d'un mot qu'écrivit un jour Heinrich Von Kleist et qui dit [...] "Je m'efface devant quelqu'un qui n'est pas encore là, et m'incline, un millénaire à l'avance, devant son esprit." »⁷⁸ Nous sommes persuadés que la maison d'un tel berger, d'un humain digne de son humanité, est si grande que Zarathoustra lui-même ne peut l'imaginer.

Conclusion *Assujettissement et protreptique.*

Guidé par l'interrogation "Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?", nous avons commencé notre étude de l'anthropologie humaniste en présentant une brève généalogie de l'humanisme. Ainsi, nous avons présenté le concept d'humanité défini comme genre, comme nature puis comme condition. Rappelons que selon la première position, les représentants du genre humain sont des animaux spécifiquement doués de raison et que cette particularité s'exprime dans le politique. Selon la deuxième position, l'*Homo sapiens* possède une nature qui lui est propre, la nature humaine. Selon les tenants de cette position, il s'agirait soit de la limiter et de la maîtriser ou de la libérer et de l'épanouir. Finalement, selon la troisième position, la particularité de l'humain réside dans sa condition, c'est-à-dire dans sa situation d'assujettissement et sa capacité d'émancipation et d'autonomie que lui permet la raison. Cette partie de notre travail nous a permis d'esquisser les rôles joués par les concepts clefs de l'humanisme, c'est-à-dire la raison, la culture, la liberté et l'autonomie.

Nous nous sommes ensuite attardés à deux figures de l'humanisme existentiel, Sartre et Heidegger. Le premier reprend et déploie les grands thèmes véhiculés par la tradition humaniste et mentionnée ci-haut. Ainsi, pour Sartre, l'absence de dieu place l'humain dans une situation de fondamentale indétermination. Cette condition oblige l'humain à s'autodéterminer, il est donc libre de devenir ce qu'il désire et il est par conséquent un projet, un produit. Sartre fera de l'engagement, de la liberté et de la révolte des éléments capitaux de l'humanisme. La position du second auteur offre une nouvelle perspective sur la tradition humaniste. L'onto-anthropologie heideggérienne permet d'envisager le processus d'humanisation en termes de spatialité. De plus, selon Heidegger, la technique joue un rôle essentiel puisque c'est elle qui subjectivise l'humanité. Il effectue aussi une critique acerbe de la tradition humaniste en soutenant qu'en se fondant sur le prédicat que l'*Homo sapiens* est un animal rationnel elle a figé et objectivé l'humanité. Il dépasse cette aporie en affirmant que l'humain entretient un lien privilégié avec l'Être ce qui lui assigne la mission d'en être le berger.

Nous avons poursuivi notre exposé en traitant de la perspective aujourd'hui développée par Peter Sloterdijk. À la lumière des critiques et des avancées offertes par son prédécesseur, il réactualise les thèmes humanistes et formule une anthropologie cinétique qu'il nomme "analytique du venir-au-monde". À l'aide d'un vocabulaire innovant et provocant, il décrit l'anthropogénèse en termes de mouvement en proposant le concept de sphère pour faire suite

à la clairière du berger heideggérien. Cette sphère, lieu de l'anthropogenèse, est créée et maintenue par l'ensemble des techniques d'autoformation, les anthropotechniques, et qui, au sens propre, forme ce que l'on nomme culture. La sphère constitue un utérus social. Ainsi, le développement de l'humanité est corrélé au développement des sphères, donc des anthropotechniques. Les premières sphères seraient le fait des premières hordes et constitueraient l'ère de la paléopolitique. Par l'agrégation progressive et grâce à l'avènement de la mère métaphorique que constitue l'État, les microsphères sont devenues des macrosphères marquant par la même l'avènement de l'époque de la politique classique. Toutefois, l'apparition des anthropotechniques qui permettent la synchronie mondiale, corrélativement à la mort de dieu, est marquée par l'échec de la création d'une sphère à la hauteur des nouveaux moyens, c'est l'hyperpolitique actuel. Cet échec est la conséquence du détournement de l'attention de la production de l'humain pour plutôt s'attarder à son utilisation. On retrouve alors les problèmes fondamentaux de la servitude volontaire et du retournement-révélation. C'est à la lumière de cette nouvelle problématique que nous avons pu envisager la philosophie comme la création de moyens d'émancipation et une tentative d'instituer un retournement vers l'émancipation.

C'est à ce moment de notre recherche que nous avons été en mesure d'offrir une réponse à notre interrogation "Qu'est-ce qu'un humanisme aujourd'hui?". Au XXI^e siècle, l'humanisme est fondamentalement une philosophie de l'émancipation. L'humanité étant un projet perpétuel, l'humaniste ne peut être autonome que s'il vise perpétuellement la liberté. En considérant la philosophie comme un art de vivre qui pousse l'humain à continuellement se dépasser, l'humaniste entretient une révolution permanente. Conséquemment, la philosophie humaniste doit être une philosophie du surhomme, un sur-humanisme. C'est dans cette optique que Plínio Prado affirme, en paraphrasant le *Faust* de Goethe, « "L'homme n'est homme que s'il est plus qu'homme." C'est le seul humanisme encore possible. »⁷⁹ Nous terminons en affirmant que cette recherche nous a permis de clarifier notre compréhension du rôle de la philosophie, mais aussi, et surtout, notre compréhension du monde actuel. Le regard critique proposé par Peter Sloterdijk est particulièrement riche et fécond, en cela, ce philosophe se présente donc comme un véritable médecin de la civilisation.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. 2002. *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. trad. J. Gayraud. Paris : Payot & Rivage. 143 p.
- COUTURE, Jean-Pierre. 2010. « Effets de sphères. L'histoire des architectures politiques chez Peter Sloterdijk ». in *Revue canadienne de science politique*. En ligne. Vol. 43, No 3, pp. 545–563. [doi:10.1017/S0008423910000417](https://doi.org/10.1017/S0008423910000417). Consulté le 31 décembre 2010.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. coll. Bibliothèque des histoires. Paris: Gallimard. 285 p.
- HEIDEGGER, Martin. 1964. *Lettre sur l'humanisme*. trad. R. Munier. Paris : Aubier Montaigne. 188 p.
- MARCUZZI, Max. 1995. « Le genre humain ». in *Notion de philosophie I*, sous la dir. de D. Kambouchner, p. 301-363. Coll. Folio. Paris : Gallimard. 552 p.
- PRADO JR, Plínio W. 2010. *Notes personnelles prises lors du cours L'art de vivre au bord de l'abîme (I). La détermination de la philosophie comme thérapeutique des passions*. Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, trimestre d'automne.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1992. *Du contrat social*. Paris : GF Flammarion. 187 p.
- RUDEL, Walter; WISSER, Richard. 1975. *Heidegger, En chemin dans la pensée 7*. Allemagne. 3 min 13 sec. En ligne. <http://www.youtube.com/watch?v=P57WVtHhxMM>. Consulté le 31 décembre 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. 1996. *L'existentialisme est un humanisme*. Coll. Folio essais. Paris : Gallimard. 109 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2000. *Règle pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*. trad. O. Mannoni. Francfort : Mille et une nuits. 61 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2001. *Essaie d'intoxication volontaire suivi de L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. trad. O. Mannoni. Paris : Hachette. 348 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2002. *Sphère I. Bulles*. trad. O. Mannoni. Paris : Pauvert. 687 p.

- SLOTERDIJK, Peter. 2003. *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*. trad. P. Deshusses. Paris : Payot & Rivage. 92 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2006. *Sphère III. Écumes*. trad. O. Mannoni. coll. Essais et documents. Paris : Maren Sell. 800 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2010a. *Règle pour le parc humain* suivi de *La Domestication de l'Être*. trad. O. Mannoni. Francfort : Mille et une nuits. 187 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2010b. *Sphères II, Globes*. trad. O. Mannoni. coll. Essais et documents. Paris : Maren Sell. 720 p.

¹ MARCUZZI, Max, 1995, « Le genre humain ». in D. Kambouchner (dir.), *Notion de philosophie I*, pp. 301-363, Paris, Gallimard, p.309.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1992, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, p.29.

³ AGAMBEN, Giorgio, 2002, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Payot & Rivage, p.44.

⁴ SARTRE, Jean-Paul, 1996, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, p.109.

⁵ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁷ *Ibid.*, p.70

⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin, 1964, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 188 p.

¹¹ *Ibid.*, p.33.

¹² *Ibid.*

¹³ C'est-à-dire l'existentialisme, le marxisme et le christianisme

¹⁴ *Ibid.*, p.51.

¹⁵ *Ibid.*, p.57.

¹⁶ *Ibid.*, p.65.

¹⁷ *Ibid.*, p.75.

¹⁸ *Ibid.*, p.145.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Par souci de cohérence, toutes les occurrences du terme *éclairci* [Lichtung] furent remplacées par le terme *clairière* conformément à la traduction adoptée par les traducteurs de Sloterdijk.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p.77.

²³ *Ibid.*, p.139.

²⁴ *Ibid.*, p.107.

²⁵ SLOTERDIJK, Peter, 2000, *Règle pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Francfort, Mille et une nuits, 61 p.

²⁶ SLOTERDIJK, Peter, 2010a, *Règle pour le parc humain* suivi de *La Domestication de l'Être*, Francfort, Mille et une nuits, 187 p.

²⁷ SLOTERDIJK, 2000, *op. cit.*, pp.16-17.

²⁸ *Ibid.*, p.13.

²⁹ *Ibid.*, p.30.

³⁰ PLATON, *Le Politique*, 265d.

³¹ SLOTERDIJK, 2010a, *op. cit.*, p.86.

³² HEIDEGGER, 1964, *op cit.*, p.65.

-
- ³³ « l'animal est pauvre en monde, l'homme est formateur de monde » cf. AGAMBEN, 2002, *op. cit.*, pp.74 sq.
- ³⁴ SLOTERDIJK, 2010a, p.95.
- ³⁵ *Ibid.*, p.87.
- ³⁶ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, p.83.
- ³⁷ SLOTERDIJK, 2010a, *op. cit.*, p.114.
- ³⁸ *Ibid.*, pp.115-116.
- ³⁹ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, p.307.
- ⁴⁰ SLOTERDIJK, 2010a, *op. cit.*, p.108.
- ⁴¹ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, pp.39-40.
- ⁴² SLOTERDIJK, Peter, 2003, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*. Paris, Payot & Rivage, p.18.
- ⁴³ CLAESSENS, Dieter, cité in SLOTERDIJK, Peter, 2010b, *Sphères II, Globes*, Paris, Maren Sell, p. 180.
- ⁴⁴ SLOTERDIJK, 2003, *op. cit.*, p.18.
- ⁴⁵ SLOTERDIJK, 2010a, *op. cit.*, pp.144-145.
- ⁴⁶ SLOTERDIJK, Peter, 2002, *Sphère I. Bulles*, Paris, Pauvert, 687 p.
- ⁴⁷ SLOTERDIJK, Peter, 2006, *Sphère III. Écumes*, Paris, Maren Sell, 800 p.
- ⁴⁸ SLOTERDIJK, 2010b, *op. cit.*, 720 p.
- ⁴⁹ COUTURE, Jean-Pierre, 2010, « Effets de sphères. L'histoire des architectures politiques chez Peter Sloterdijk » in *Revue canadienne de science politique*, En ligne, Vol. 43, No 3, p.546.
doi:10.1017/S0008423910000417, Consulté le 31 décembre 2010.
- ⁵⁰ SLOTERDIJK, 2003, *op. cit.*, p.40.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 35.
- ⁵² *Ibid.*, p. 56.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 61.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.
- ⁵⁵ SLOTERDIJK, 2010a, *op. cit.*, p.105.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 104.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 174.
- ⁵⁸ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, p.271.
- ⁵⁹ SLOTERDIJK, 2000, *op. cit.*, p.41.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 45.
- ⁶² *Ibid.*, p. 46.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 38.
- ⁶⁴ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, p. 78.
- ⁶⁵ *Ibid.*, pp. 80-81.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 84.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.
- ⁶⁸ *Ibid.*, pp. 320-321.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 319.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 330.
- ⁷¹ *Ibid.*
- ⁷² SLOTERDIJK, 2000, *op. cit.*, p. 51.
- ⁷³ COUTURE, 2010, *op. cit.*, p. 551.
- ⁷⁴ SLOTERDIJK, 2001, *op. cit.*, p. 15.
- ⁷⁵ FOUCAULT, Michel, 1984, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, p. 74.
- ⁷⁶ SLOTERDIJK, 2003, *op. cit.*, p. 72.
- ⁷⁷ SLOTERDIJK, 2000, *op. cit.*, p. 38.
- ⁷⁸ RUDEL, Walter; WISSER, Richard, 1975, *Heidegger, En chemin dans la pensée 7*, Allemagne, 3 min 13 sec,
En ligne, <http://www.youtube.com/watch?v=P57WVtHhxMM>, Consulté le 31 décembre 2010.
- ⁷⁹ PRADO JR, Plínio W, 2010, Notes personnelles prises lors du cours *L'art de vivre au bord de l'abîme (I). La détermination de la philosophie comme thérapeutique des passions*. Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, trimestre d'automne.