



**HAL**  
open science

# L'immunologie générale de Peter Sloterdijk : contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité

Emmanuel Nardon

► **To cite this version:**

Emmanuel Nardon. L'immunologie générale de Peter Sloterdijk : contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité. Philosophie. Université de Picardie Jules Verne, 2021. Français. NNT : 2021AMIE0009 . tel-03775587

**HAL Id: tel-03775587**

**<https://theses.hal.science/tel-03775587v1>**

Submitted on 12 Sep 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## **Thèse de Doctorat De Philosophie**

Présentée à  
*l'École Doctorale en Sciences Humaines et Sociales ED 586*

**de l'Université de Picardie Jules Verne**

par  
**Emmanuel NARDON**

pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

***L'immunologie générale de Peter Sloterdijk.  
Contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité***

**Soutenue le 6 janvier 2021, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen :**

**M<sup>me</sup> Estelle FERRARESE, Professeure, Université de Picardie Jules Verne, Présidente**  
**M. Laurent PERREAU, Professeur, Université de Besançon, Directeur de thèse**  
**M<sup>me</sup> Layla RAÏD, Professeure, Université de Bordeaux-Montaigne,**  
**M. Jean-Claude MONOD, Directeur de recherches CNRS, Rapporteur**  
**M. Bruce BÉGOUT, Maître de Conférences, Université de Bordeaux-Montaigne, Rapporteur**

## Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, M. le Professeur Laurent Perreau, qui a encouragé et accompagné, avec une extrême acuité, le développement de mon travail.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à Jean-Claude Monod et à Christian Sommer qui ont accepté de devenir membres de mon comité de suivi de thèse.

J'ai trouvé, au sein du laboratoire C.U.R.A.P.P., un accueil inestimable, une activité académique de très haut niveau et des partenaires de recherche de grande qualité. Je tiens à remercier tout particulièrement Bertrand Geay, Valérie Pacaud, Corinne Robinson, Diane Delacourt, Virginie Becquet et Sophie Louey.

Je tiens également à remercier tous ceux qui ont accompagné, soutenu ou contribué à cette recherche : Raphaël Fernandez, qui m'a donné à lire Sloterdijk en octobre 2004 ; Christophe Al Saleh, qui m'a chaleureusement accueilli au département de philosophie d'Amiens ; Layla Raïd, qui a su très tôt m'apporter la contradiction philosophique et Benoit Graves, mon ami de toujours.

Enfin, j'ai une pensée toute particulière pour celle qui a su me supporter, me conseiller et me soutenir pendant ce travail au long cours : Lucie Mougenot.

\*

**Cette thèse a bénéficié du soutien du Ministère de l'Enseignement  
Supérieur et de la Recherche.**

# Sommaire

Remerciements .....	2
Sommaire.....	3
Introduction générale.....	11
De l'immunité restreinte à l'immunologie générale de Sloterdijk .....	11
Les quatre questions directrices de l'immunologie générale .....	15
Ressources et limites heuristiques de la sémantique immunitaire.....	21
Une difficile réception.....	27
Parcours de recherche.....	34
Partie I – De l'immunité juridique à l'immunité psychoculturelle. Introduction à l'immunologie générale de Peter Sloterdijk.....	39
1. Chapitre premier : De l'immunité restreinte à l'immunité générale. Brève histoire de la sémantique immunitaire. ....	40
1) Introduction.....	40
2) L'époque juridique et anti-communautaire de l'immunité .....	41
3) L'époque biologique et identitaire de la sémantique immunitaire.....	44
De l'immunité morbide à la phagocytose.....	45
Le soi et le non-soi .....	48
4) L'époque psychique et culturelle de la sémantique immunitaire.....	54
Braunstein et l'immunité psychique .....	55
Derrida et l'auto-immunité religieuse .....	61
Philippe Oliviéro et l'immunité rituelle .....	66
5) Conclusion .....	72

2.	Chapitre deuxième : De la psychopolitique à l'immunologie générale. Peter Sloterdijk et la sémantique immunitaire.....	75
1)	Introduction.....	75
2)	Naissance de la psychopolitique .....	76
3)	De la théorie générale des systèmes immunitaires.....	81
4)	De l'immunologie générale.....	85
5)	Conclusion .....	92
3.	Chapitre troisième : Contribution à une généalogie théorique de l'immunologie générale.....	94
1)	Introduction.....	94
2)	Nietzsche et l'immunité symbolique .....	95
	La proximité Nietzsche-Sloterdijk .....	95
	De la théorie critique à la théorie clinique de la connaissance.....	98
	Immunité et auto-immunité psychiques .....	102
	Conclusion.....	106
3)	Luhmann et l'immunité sociale .....	108
	Introduction .....	108
	De la sociologie à l'immunologie sociale .....	110
	Du sujet au système .....	111
	De l'auto-émergence biologique à l'auto-émergence sociale .....	114
	Système et sous-système .....	115
	Modernité et complexité.....	115
	L'irréductible tâche aveugle .....	118
	De l'immunité biologique à l'immunité juridique.....	119
	De la contradiction à l'institution .....	121
	De l'anticipation biologique à l'anticipation juridique .....	125
	De l'immunologie sociale à l'immunologie générale .....	128
4)	Conclusion .....	133

Partie II : Naissance, immunité et modernité. Peter Sloterdijk et la découverte de l' <i>homo immunologicus</i> .....	139
4. Chapitre quatrième : De l'anthropologie philosophique à l'Anthropologie philosophique allemande.....	140
1) Introduction.....	140
De l'anthropologie philosophique .....	141
2) Le paradigme théorique de l'Anthropologie philosophique allemande....	144
Esprit et différence zoo-anthropologique .....	145
Excentricité et différence zoo-anthropologique .....	147
Culture et différence zoo-anthropologique.....	149
3) Darwin et l'Anthropologie philosophique allemande.....	155
4) La levée de l'interdit anthropologique ? .....	157
5) Sloterdijk et l'Anthropologie philosophique allemande .....	159
6) Conclusion .....	163
5. Chapitre cinquième : Distance et immunité. Les récits spéculatifs de l'anthropogénèse .....	168
1) Introduction.....	168
2) Anthropogénèse et distanciations psychoculturelles.....	169
3) Anthropogénèse et anthropotechniques .....	181
4) Anthropogénèse et immunisation .....	193
5) Conclusion .....	207
6. Chapitre sixième : Espace et immunité. L'anthropologie immunitaire et sphérologique de Peter Sloterdijk .....	214
1) Introduction.....	214
2) Contribution à une théorie spectrale de la vie périnatale .....	227
La vie immersive et accompagnée .....	231
Le ravissement sirénique .....	235
L'accouplement respiratoire .....	240

3) Naissance et immunité. La catastrophe immunitaire et sphérologique de la naissance	245
4) Sevrage et catastrophe immunitaire psychique.....	254
5) Conclusion .....	257
7. Chapitre septième : Modernité et immunité. Peter Sloterdijk et l'interprétation auto-immunitaire de la modernité .....	260
1) Introduction.....	260
2) De la modernité restreinte à la modernité générale.....	262
Les récits spéculatifs de la modernité.....	262
Brève histoire du signifiant « modernité » .....	267
Hegel et l'apologie de la liberté moderne.....	272
Marx et la critique normative du capitalisme moderne .....	274
Nietzsche et la clinique de la modernité.....	276
Conclusion.....	280
3) Les modernités de Sloterdijk : cynisme, activisme et antigravitation.....	281
Modernité et cynisme .....	282
Modernité et activisme .....	287
Modernité et apesanteur .....	293
4) Modernité et auto-immunité. Les catastrophes immunitaires psychoculturelles de la modernité .....	301
La catastrophe de l'explicitation moderne .....	302
La catastrophe de l'astrophysique moderne .....	304
La catastrophe géopolitique.....	312
5) Conclusion .....	314
Conclusion générale .....	318
Le long chemin vers la société mondiale .....	327
Bibliographie .....	331
Index Nominum.....	341

Résumé en français .....	347
Résumé en anglais .....	347



## Remarques générales

Lorsque nous citons des extraits des œuvres de Sloterdijk, nous utilisons de façon préférentielle les traductions disponibles en langue française, sauf pour certaines œuvres non encore traduites. Afin d'alléger la présentation des notes de bas de page, nous avons renoncé à donner systématiquement le texte allemand ; en revanche, nous faisons mention du texte original chaque fois qu'il nous a semblé nécessaire de le faire et nous mentionnons les termes qui sont les plus problématiques, soit du point de vue théorique, soit du strict point de vue de la traduction.

## Abréviations retenues pour les références aux œuvres de Peter Sloterdijk

*AND* : *Après nous, le déluge*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Payot, 2016 [*Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 2014].

*B* : *Bulles, Sphères I*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Fayard, 2002 [*Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 1998].

*CET* : *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Éditions Maren Sell, 2007 [*Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 2006].

*CRC* : *Critique de la raison cynique*, tr. fr. par H. Hildenbrand, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1987 [*Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 1983].

*DE* : *Derrida, un Égyptien*, tr. fr. par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Maren Sell, 2006, traduit par O. Mannoni [*Derrida, ein Ägypter*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 2007].

*DLB* : *Dans le même bateau : essai sur l'hyperpolitique*, tr. fr. par P. Deshusses, Paris, Payot et Rivages, 1997 [*Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp Verlag Francfurt/M., 1993].

*E* : *Ecumes. Sphères III*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Maren Sell, 2005 [*Schäume. Sphären III*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 2003].

*EIV* : *Essai d'intoxication volontaire*, (avec Carlos Oliveira), tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Pluriel, édition revue et augmentée de *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, 2000 [*Selbstversuch*, Francfurt/M., Suhrkamp, 1993 ; *Nicht gerettet. Versuche nach Martin Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 2000].

*G* : *Globes. Sphères II*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2010 [*Sphären. Macrosphärologie. Band II. Globen*, Suhrkamp Verlag, Francfurt/M., 1999].

*JDC* : *Jours de colère - L'esprit du capitalisme*, (en collaboration avec Pierre Dockès, Francis Fukuyama, Marc Guillaume), Paris, Descartes et Cie, 2009.

*LAM : L'arbre magique. La naissance de la psychanalyse en l'an 1785*, tr. fr. J. Etoré, Paris, Flammarion, 1992 [*Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1987].

*LBM : Les battements du monde. Diagnostic sur le temps présent*, avec Alain Finkielkraut, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, 2003 [*Was zählt, kehrt wieder*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2003].

*LCB : La compétition des bonnes nouvelles*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Mille et Une Nuits, 2002 [*Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2000].

*LDE : La domestication de l'être*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000 [*Die domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung des Lichtung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2000].

*LFD : La folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2008 [*Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2007].

*LLJ : Les lignes et les jours (notes 2008-2011)*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2014 [*Zeilen und Tage*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2012].

*LMI : La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*, tr. fr. par Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois, 2000 [*Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1989].

*LPC : Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Éditions Maren Sell, 2006 [*Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2005].

*LPS : Le penseur sur scène*, 1990 tr. fr. par H. Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois, 1990 [*Der Denker auf der Bühne. Friedrich Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1986].

*MF : Ma France*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2015 [*Mein Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2013].

*NLS : Ni le soleil ni la mort : jeu de piste sous forme de dialogue avec Hans Jürgen Heinrichs*, (avec Hans-Jürgen Heinrichs), tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Pauvert, 2003 [*Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2001].

*RI : Repenser l'impôt. Pour une éthique du don démocratique*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2012 [*Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2010].

*RP : Réflexes primitifs. Considérations psychopolitique sur l'avenir de l'Europe*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Payot, 2019.

*RPH : Règles pour le parc humain*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Mille et une Nuits, 2000 [*Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1999].

*SES : Si l'Europe s'éveille : réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2003 [*Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1994].

*TAG : Théorie des après-guerres. Remarques sur les relations franco-allemandes depuis 1945*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Éditions Maren Sell, 2008 [*Theorie der Nachkriegszeiten: Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2008].

*TDC : Tu dois changer ta vie !*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Maren Sell éditeur, 2011 [*Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2009].

*TP : Tempéraments philosophiques*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Maren Sell, 2011 [*Philosophische Temperamente – von Platon bis Foucault*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2009].

*VCP* : « Vivre chaud et penser froid », *Multitudes* 2000/1 (n°1), p. 64-87. DOI 10.3917/mult.001.0064.

# Introduction générale

## De l'immunité restreinte à l'immunologie générale de Sloterdijk

La sémantique immunitaire, dont l'usage est longtemps resté confiné dans les milieux discrets du droit constitutionnel et diplomatique, est devenue, en l'espace de moins d'un siècle, la sémantique de prédilection d'une multiplicité de discours hétérogènes qui semblent tous tirer certains bénéfices heuristiques de cet usage. Utilisé par des législateurs romains dès le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, le lexique de l'immunité (*immunitas*) a, en effet, longtemps désigné exclusivement l'exact envers étymologique de la communauté (*communitas*), c'est-à-dire une situation d'*exception juridique* par rapport au droit commun<sup>1</sup>. C'est seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle que la sémantique immunitaire commence à être mobilisée par la biologie pour désigner une situation d'*exception pathologique* à l'égard d'une maladie commune ; et il faudra attendre le milieu du XX<sup>e</sup> siècle pour que la notion de *système immunitaire* devienne le concept directeur de l'immunologie biologique, imprégnant la sémantique immunitaire d'une connotation identitaire et guerrière qu'elle possède encore aujourd'hui. Enfin, c'est au début des années 1980, lorsque l'identification du virus émergent de l'immunodéficience humaine (*V.I.H.*) aura subitement conféré à la sémantique immunitaire une amplitude médiatique mondiale, que l'usage heuristique de cette sémantique devient proliférant, non seulement en informatique, où le lexique du virus et de l'antivirus a fait florès, mais également en sociologie, en philosophie, en psychanalyse, en psychologie et en géographie. Autrement dit, c'est au moment même où la sémantique immunitaire commence à se confondre avec le lexique spectral et menaçant de la virologie, que l'usage heuristique de cette sémantique s'est déployé à l'extérieur du droit et de la biologie<sup>2</sup>.

Tout se passe donc comme si, témoignant d'un glissement progressif de signification, la sémantique immunitaire était devenue le trait d'union heuristique entre les sciences juridiques, les sciences du vivant, les sciences humaines et les sciences numériques. Sans

---

<sup>1</sup> Le mot *immunitas* apparaît ainsi dans cent quarante lois, entre 284 (Dioclétien) et 534 (Code Justinien) : cent trente-et-une fois pour désigner une situation d'exemption fiscale et neuf fois pour désigner une dispense de torture ou de châtement. Cf. R. Delmaire, « Le vocabulaire de l'exemption fiscale dans la législation du Bas-Empire romain », in J. Andreau et V. Chankowski (dir.), *Vocabulaire et expression de l'économie dans le monde antique*, Pessac, Asonianus Éditions, 2007, p. 423-431.

<sup>2</sup> Cf., par exemple, le philosophe italien R. Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, tr. fr. par B. Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 135 [*Termini della politica*, Mimesis Edizioni, Milan, 2008] : « Ce qui compte, c'est d'empêcher tout excès de circulation, et donc de contamination potentielle. De ce point de vue, le virus est devenu la métaphore de tous nos cauchemars ». Cf. également les propos de l'anthropologue Philippe Descola recueillis par Nicolas Truong et publiés par le journal *Le Monde* en date du 20 mai 2020 : « Nous sommes devenus des virus pour la planète ».

préjuger des causes historiques et des incidences théoriques de ce glissement, qui restent elles-mêmes en attente d'une interprétation philosophique, il est possible d'affirmer que cette prolifération de l'usage heuristique de la sémantique immunitaire atteste *a minima* de la plasticité du langage et de l'ingéniosité créative de ses locuteurs. Et il se pourrait bien, même si cela reste à vérifier, que cette prolifération ne soit pas seulement le symptôme d'un « vertige » analogique qui induirait abusivement des associations erronées, mais également le témoignage de ce que Simondon nomme une *transduction* cognitive, c'est-à-dire une expérience de pensée analogique qui serait vectrice d'un surcroît de compréhension<sup>1</sup>.

C'est précisément à la lumière de cette transduction sémantique que nous aimerions situer notre interprétation de la philosophie de Peter Sloterdijk. Plus exactement, c'est à la lumière de cette prolifération sémantique, qui atteste de la transformation de l'immunité comprise en un sens restreint – juridique – à l'immunité comprise en un sens général – biologique, culturel et psychique –, que nous proposons ici une interprétation de cette philosophie. Si nous choisissons ici un tel prisme interprétatif – celui de l'immunité culturelle et psychique – et si nous plaçons délibérément cette interprétation sous le regard de l'histoire longue de la sémantique immunitaire, c'est d'abord parce qu'il nous a semblé difficilement contestable que la problématique immunitaire constituait le centre de gravité théorique et sémantique de la philosophie de Sloterdijk, au moment même où celle-ci trouvait son langage propre et son exposition systématique (1998-2003). Nous nous trouvons, en effet, face à une philosophie qui s'est employée à élaborer et à justifier – sur plus de trois mille pages – une définition ubiquitaire de l'immunité (biologique, culturelle et psychique) afin de faire droit à une théorie de l'immunité psychoculturelle, c'est-à-dire à une théorie qui soit en capacité d'intégrer simultanément la dimension culturelle et la dimension psychique de l'immunité. Par l'usage du néologisme « psychoculturel », nous cherchons donc à désigner un projet philosophique qui postule une corrélation entre les mutations de la réalité culturelle et les mutations de la réalité psychique. Pour éclairer rétrospectivement le sens de son projet, Sloterdijk ira même jusqu'à proposer une nouvelle définition métaphilosophique qui assigne à

---

<sup>1</sup> G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989, p. 25-26 : « Dans le domaine du savoir, elle (la transduction) définit la véritable démarche de l'invention, qui n'est ni inductive ni déductive, mais transductive (...) : elle est l'opération analogique en ce qu'elle a de valide ». Voici comment Alberto Gualandi formalise la situation : « (...) on peut affirmer que toute procédure intellectuelle créative procède par métaphore et analogie. À la suite de Lakoff et Johnson, on peut en effet définir les métaphores et les analogies non pas comme de simples figures rhétoriques, mais comme des stratégies heuristiques qui permettent de conceptualiser des nouveaux domaines de l'être et de l'expérience en transposant des structures, des schèmes ou des modèles d'un domaine à l'autre du savoir, d'un domaine plus connu à l'autre moins connu (...) ». Cf. A. Gualandi, « La renaissance des philosophies de la nature et la question de l'humain », in P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 60*, Paris, PUF, 2011, p. 65.

la philosophie la tâche de se transformer en une véritable « immunologie générale », c'est-à-dire en une théorie générale des stratégies ubiquitaires (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle :

Aujourd'hui, ma position est celle de quelqu'un qui propose une nouvelle description de l'activité philosophique sous la forme d'une immunologie générale<sup>1</sup> (*Allgemeine Immunologie*).

Toutefois, si ce choix interprétatif s'est imposé à nous, ce n'est pas seulement pour des raisons internes à ce qui nous paraît constituer le centre de gravité de cette philosophie ; c'est aussi parce qu'il nous a semblé incontestable que la sémantique immunitaire était mobilisée par une pluralité de discours contemporains, de telle sorte que l'usage de cette sémantique ne serait pas seulement la signature d'une philosophie particulière, mais également la signature d'une époque discursive à l'intérieur de laquelle nous séjournons peut-être encore. En d'autres termes, nous proposons d'interpréter ici l'« immunologie générale » de Sloterdijk à travers le prisme d'une pluralité de discours qui ont déjà mobilisé ou qui continuent actuellement de mobiliser, avec plus ou moins d'insistance et de précautions, la sémantique immunitaire<sup>2</sup>. Cela signifie notamment que notre examen de l'« immunologie générale » de Sloterdijk pourrait, s'il parvenait à satisfaire son ambition initiale, fonctionner comme une matrice interprétative autonome, dans l'horizon d'une interprétation époquale ultérieure.

Mais avant même d'évoquer ce qui constituera l'arc de questionnement philosophique de notre travail, une question massive doit déjà recevoir une réponse provisoire : qu'est-ce que l'« immunologie générale » (*Allgemeine Immunologie*) ? Vers quel horizon de significations Sloterdijk cherche-t-il à faire signe avec l'invention et l'usage de cette formule ? En guise de première approche, il serait possible de caractériser l'immunologie générale comme l'autre nom d'une philosophie qui interprète la condition humaine – présente, passée et future – à travers le prisme de la protection et de la dé-protection psychoculturelle, c'est-à-dire aussi bien à travers le prisme des stratégies – inconscientes et conscientes – de sécurisation psychoculturelle, qu'à travers le prisme des catastrophes et des mutations de l'immunité psychoculturelle. Cette philosophie nous inviterait ainsi à penser l'immunité comme un ensemble de stratégies prophylactiques ubiquitaires qui se déploieraient simultanément sous trois dimensions ontologiques – biologique, culturelle et psychique –,

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, « Pour être un philosophe, il faut devenir un personnage de roman » ; propos recueillis par Jean Birnbaum et publiés par le journal *Le Monde* le 20 mai 2010.

<sup>2</sup> Si l'on s'en tient, par exemple, au strict champ philosophique, il est en effet nécessaire de garder à l'esprit que l'« immunologie générale » de Sloterdijk appartient déjà, en dépit de sa singularité, à l'histoire des discours philosophiques contemporains relatifs à l'immunité culturelle et psychique.

chacune de ces dimensions réclamant une théorie et une description différenciées. Voici, à titre d'exemple, comment se formalise l'enchevêtrement des différents régimes ontologiques – biologique et psychoculturel – de l'immunologie générale de Sloterdijk :

Dans la sphère humaine, n'existent pas moins de trois systèmes immunitaires (*Immunsysteme*) qui travaillent empilés les uns sur les autres, dans une forte imbrication coopérative et une forte complémentarité fonctionnelle : au-dessus du substrat biologique, largement automatisé et indépendant de la conscience, se sont constitués chez l'être humain, au cours de son évolution mentale et socio-culturelle, deux systèmes complémentaires visant à traiter les blessures par anticipation : d'une part, les pratiques socio-immunologiques (*sozio-immunologischen Praktiken*), notamment juridiques et solidaristes, mais aussi les militaires, avec lesquelles les hommes règlent dans la société leurs confrontations avec des agresseurs lointains et étrangers et des êtres qui, pour être leurs voisins, n'en sont pas moins causes d'offenses ou de nuisances ; d'autre part les pratiques symboliques ou psycho-immunologiques (*psycho-immunologischen Praktiken*) à l'aide desquelles les hommes sont depuis toujours parvenus à maîtriser, plus ou moins bien, la vulnérabilité que leur vaut le destin, y compris la mortalité, sous forme d'anticipations imaginaires et d'armements mentaux<sup>1</sup>.

Néanmoins, en dépit de son caractère éclairant, cette tripartition théorique des rôles risquerait de nous induire en erreur, en nous suggérant que l'immunologie générale se confond avec une simple mise en série théorique de ces trois immunologies, c'est-à-dire avec une théorie générale des systèmes immunitaires biologiques et psychoculturels. Or, nous verrons que, d'une part, l'immunologie générale ne porte aucun intérêt à la dimension biologique de l'immunité, même si elle se tient parfaitement informée des débats qui agitent la philosophie de la biologie ; et, d'autre part, nous aurons également l'occasion de voir que l'immunologie générale concentre en réalité son attention exclusivement sur une réalité hybride – indistinctement culturelle et psychique – qui excède, par définition, la stricte réalité biologique, ainsi que les frontières supposées entre la réalité culturelle et la réalité psychique. En toute rigueur, l'immunologie générale ne consisterait donc pas à mettre en série ou en système les différentes dimensions ontologiques de l'immunité, tout simplement parce qu'une telle systématisation excèderait amplement ses compétences ; il s'agirait plutôt d'assigner à la philosophie la tâche de décrire et d'explicitier, autant que possible, les stratégies de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire les stratégies – coopératives, technologiques et symboliques – qui permettent aux collectifs d'êtres humains de produire, de maintenir et de répliquer leur consistance, en dépit de l'insécurité interhumaine et de la complexité psychique auto-émergentes. L'immunologie générale serait donc l'autre nom d'une philosophie qui s'inaugurerait, certes, d'une définition ubiquitaire (biologique et psychoculturelle) de

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 23.

l'immunité, mais qui concentrerait strictement son attention sur la dimension psychoculturelle de l'immunité. *Rendre explicite les stratégies implicites de sécurisation psychoculturelle, ainsi que les événements qui portent atteinte, plus ou moins gravement, à ces stratégies* : voici quelle serait désormais la tâche assignée à la philosophie, dès lors que celle-ci aurait accepté de se transformer en une immunologie générale<sup>1</sup>.

### **Les quatre questions directrices de l'immunologie générale**

L'immunologie générale de Sloterdijk se déploie théoriquement, c'est du moins notre hypothèse de travail, à l'intersection de quatre questions directrices et de quatre réponses qui font système entre elles.

1 - La première question directrice est de facture anthropogénétique : elle concerne les conditions de possibilité du devenir-humain, c'est-à-dire les conditions (morphologiques, coopératives, technologiques et symboliques) qui ont rendu historiquement possible le devenir-*sapiens* du primate. La question anthropogénétique ne demanderait donc pas *qui* est l'être humain, mais elle demanderait *comment* l'être humain est-il devenu possible et, obliquement, elle demanderait *comment* l'être humain est-il parvenu à survivre jusqu'à nous ? Cette question ne prendrait donc pas la forme d'une question *essentialiste* qui interroge la possibilité d'une définition générique de l'être humain, mais elle prendrait plutôt la forme d'une question *transcendantale* qui interroge les conditions de possibilité historiques d'existence (passée, présente et future) de l'être humain. Si l'on s'en tient à l'analyse magistrale de Hans Blumenberg, qui a lui-même produit plusieurs récits heuristiques de l'anthropogénèse, ce fut précisément l'un des apports décisifs d'Arnold Gehlen – avec la publication de *Das Mensch*<sup>2</sup> (1940) – que d'avoir valorisé ce nouveau centre gravitationnel du questionnement anthropologique et ouvert ainsi la possibilité ultérieure d'une anthropologie philosophique devenue enfin rigoureuse :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 184 : « *Making the immun systems explicit* : c'est l'une des devises logiques et pragmatiques que les citoyens de la modernité doivent appliquer depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle s'ils veulent garder le contact avec le *modus vivendi* de leur époque ».

<sup>2</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), in Gesamtausgabe ; Band III, Klostermann Verlag, Frankfurt/M, 1993 [tr. fr. par C. Sommer, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, à paraître en 2021].



La question surgit : comment est-il possible que l'homme ait seulement pu survivre ? Puis la question suivante ; plus radicale ; comment est-il possible que le résultat contradictoire de ces efforts pour survivre puisse exister, avec de telles difficultés d'existence ? C'est là, incontestablement, une minimalisation de la problématique anthropologique<sup>1</sup>.

À cette première question directrice, l'immunologie générale ne proposerait pas une réponse originale, puisque celle-ci se contenterait de compiler des hypothèses paléoanthropologiques datées qui ont déjà été mobilisées par l'Anthropologie philosophique allemande. En revanche, elle proposerait une formulation originale – immunologique – de sa réponse : ce qui a rendu l'être humain possible et ce qui continue de le rendre encore possible aujourd'hui, ce serait précisément son génie de l'autodéfense, c'est-à-dire sa capacité sans cesse renouvelée à inventer des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle à l'égard d'un « environnement » terrestre et cosmique globalement hostile ou, *a minima*, indifférent. Il s'agirait donc pour l'immunologie générale de participer à la compréhension rétrospective d'un miracle historique sans témoin : « comprendre comment des créatures vivantes habitant des îles se transforment en êtres humains par l'effet sans précédent de leur isolation<sup>2</sup> ».

2 - La seconde question directrice – *qu'est-ce que l'être humain ?* – est de facture anthropologique et elle coïncide avec la question princeps de l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire avec la question de la *différence anthropologique* qui, selon le verdict tardif de Kant<sup>3</sup> (1800), se confond elle-même avec la question cruciale de la philosophie. À cette question, qui interroge la possibilité d'une définition générique de l'être humain qui transcenderait ses différences culturelles, l'immunologie générale fournirait une réponse éminemment ambivalente. Tantôt, en effet, l'être humain est décrit – dans le sillage de Herder, de Gehlen et de la psychanalyse para-freudienne (Rank, Klein, Bowlby, Lacan) – comme un être typiquement *immunodépressif* (sur le plan physiologique et psychique), c'est-à-dire comme un être en détresse que rien ne viendra jamais vraiment consoler d'être né ; tantôt, au contraire, l'être humain est décrit – dans le sillage de la paléoanthropologie contemporaine et de la schizo-analyse de Deleuze-Guattari – comme un génie créatif du lien et du lieu, génie qui serait passé maître dans l'art de la solidarité interhumaine et de l'habitation sécurisante, ainsi que dans l'art du remplacement. Si bien que l'être humain est également décrit comme *l'être typiquement immunocréatif* sur le plan culturel, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Description de l'homme*, tr. fr. par Denis Trierweiler, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 489.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 316.

<sup>3</sup> E. Kant, *Logique*, tr. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, pp. 25-26.

comme cet être créateur et usager de stratégies protéiformes (coopératives, technologique et symbolique) de sécurisation psychoculturelle, celui qui témoigne, par excellence, d'une immunocréativité culturelle acquise :

Je rassemble des matériaux sur la biographie de l'*homo immunologicus*, en me laissant guider par la supposition selon laquelle on trouve avant tout ici la matière dont sont faites les anthropotechniques (*Anthropotechniken*). J'entends par là les procédés d'exercices mentaux et physiques par lesquels les hommes des cultures les plus diverses ont tenté d'optimiser leur statut immunitaire cosmique et social (*kosmischen und sozialen Immunstatus*) face à de vagues risques pour la vie et de certitudes aiguës de la mort<sup>1</sup>.

Pour autant, cette description ambivalente (immunodépressive et immunocréative) de l'être humain permettrait seulement de rendre compte de l'aspect défensif et offensif du psychisme ; elle ne serait pas à même de faire droit à l'aspect spatial et morphologique des procédures de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire au second aspect original de la réponse immunologique. En effet, l'être humain ne fait pas seulement l'objet d'une description *dynamique* qui mobilise la sémantique immunitaire pour souligner, à l'instar de la psychanalyse freudienne, la fonction prophylactique du psychisme ; mais il fait également l'objet d'une description *morphologique* qui – dans le sillage de Spengler, de Schmitz et de Bachelard – souligne l'importance primordiale des procédures culturelles d'immersion psychique. L'être humain ne doit donc pas seulement se décrire comme un être hybride sur le plan immunitaire, mais il doit également se décrire, en seconde approche, comme un être qui est passé maître dans l'art de l'immersion transférentielle, c'est-à-dire comme un être qui ne cesse d'affronter et de résoudre un problème spatial, celui de l'exode catastrophique à l'extérieur d'un espace immersif primordial, soit ce que Sloterdijk désigne comme le passage archi-traumatique de l'*être-à-l'intérieur* à l'*être-à-l'extérieur* :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 24.

Vivre dans des sphères signifie donc habiter dans le subtil commun. L'intention de cette trilogie est d'apporter la preuve du fait que *l'être-dans-des-sphères* [et non plus l'être-dans-le-monde] constitue pour l'homme la situation fondamentale. Il s'agit cependant d'une situation qui (...) doit constamment s'affirmer, se rétablir et s'intensifier contre la provocation de l'extérieur. Dans ce sens, les sphères sont toujours aussi des *structures morpho-immunologiques* (nous soulignons). C'est seulement dans des *structures immunitaires créatrices d'espaces intérieurs* (nous soulignons) que les hommes peuvent prolonger leurs processus de générations et faire progresser leurs individuations. Les hommes n'ont encore jamais vécu dans un rapport immédiat avec ce que l'on appelle la nature<sup>1</sup>.

3 - La troisième question directrice est de facture sociologique : elle concerne le statut ontologique des sociétés humaines et, plus exactement, le type de stratégies qui permettent aux collectifs d'êtres humains de se constituer durablement en tant que collectifs, c'est-à-dire de *produire, de maintenir et de répliquer leur cohésion sociale*. Face à cette question, qui interroge les conditions de possibilité de production et de reproduction de la synthèse sociale, l'immunologie générale de Sloterdijk propose une réponse qui s'élabore dans le sillage de la théorie générale des systèmes sociaux de Luhmann, c'est-à-dire dans le sillage d'une théorie cybernétique et fonctionnaliste de la synthèse sociale : un collectif d'êtres humains parvient à se constituer, à se maintenir et à se répliquer, si et seulement s'il se trouve en capacité de produire et de reproduire certaines stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire certaines stratégies qui permettent de résoudre partiellement les problèmes d'insécurité psychoculturelle générés par la conflictualité interhumaine et la complexité psychique auto-émergentes.

Envisagées selon cette perspective immuno-systémique, les sociétés humaines pourraient ainsi se décrire comme le résultat – toujours provisoire et fragile – de stratégies de sécurisation psychoculturelle et, à ce titre, elles pourraient se décrire comme des *dispositifs immunitaires psychoculturels*. La singularité de la réponse immunologique consisterait en ceci que, conformément à son approche anthropologique, elle nous invite à penser les sociétés comme des habitations ou des stations spatiales psychoculturelles, c'est-à-dire comme des « installations climatiques polysphériques, au sens physique, comme au sens psychologique<sup>2</sup> ». La description immunologique de la société se confondrait ainsi tendanciellement avec une description morphologique de la société comme « écumes » ou agglomération de bulles, c'est-à-dire comme une multiplicité d'endosphères subtiles de coexistence, de co-isolation et de co-immunisation psychoculturelle :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 268.

Les travaux menés en permanence par les êtres humains sur leurs propres sphères vitales sont donc l'activité aphrogène primaire ; ils produisent les multiplicités de bulles ou d'économies dont l'agrégation dense dans des voisinages denses produit cet effet perceptible d'empilage des espaces auquel nous donnons le nom d'écume. Grâce à ce concept généralisé des structures immunitaires, le pont entre la théorie des mécanismes de défense propres au corps et la théorie de l'espace protégé par voie endo-atmosphérique, et entre cette dernière et la théorie des cultures comme unités de formes de vie auto-climatisantes (et, potentiellement, auto-intoxicante) devient viable<sup>1</sup>.

La réponse morpho-immunologique – sphérologique – proposée par l'immunologie générale pourrait donc, c'est du moins l'hypothèse convaincante défendue par Jean-Pierre Couture<sup>2</sup>, s'interpréter comme une réponse philosophique qui offrirait une alternative aux théories contractualistes et organicistes de la synthèse sociale. En postulant l'existence de couples primordiaux qui précèdent l'existence de l'individualité psychique, c'est-à-dire en déconstruisant la fiction d'un individu auto-engendré qui préexisterait à ses relations, l'immunologie générale se démarquerait radicalement des théories contractualistes qui décrivent la société comme le résultat d'une agrégation rationnelle d'individus isolés et qui, ce faisant, restent captives d'un certain « fétichisme de la substance<sup>3</sup> ». Mais l'immunologie générale se démarquerait également radicalement des théories « organicistes » qui pensent la société – de façon romantique ou totalitaire – comme une communauté fusionnelle à construire ou à reconstruire, car elle considère que cette fantasmagorie de la fusion communautaire est tout aussi pernicieuse que la fantasmagorie inverse de l'individualité autonome et souveraine. La description morpho-immunologique des sociétés chercherait donc à se tenir à l'extérieur d'un double écueil théorique, à équidistance de la description individualiste et de la description communautaire des sociétés, précisément parce que ces deux descriptions supposeraient chacune, dans leur grammaire même, une conception abstraite de la synthèse sociale, c'est-à-dire une conception pré-immunologique de la situation humaine. Voici comment Sloterdijk formalise économiquement ce double écueil :

Tandis que la chimère du contrat rassemble les individus falsifiés et décolorés dans un réseau imaginaire, le fantasme de l'organicisme dispose les individus réels dans un tout falsifié et simplifié de manière grotesque<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>2</sup> J.-P. Couture, « Effets de sphères. L'histoire des architectures politiques chez Peter Sloterdijk », in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 43, N° 3 (Septembre 2010 Septembre), pp. 545-563.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 169.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 257.

4 - Enfin, il existe une quatrième question directrice, de facture époquale<sup>1</sup>, qui interroge la typicité de la modernité et qui, à ce titre, coïncide avec l'une des questions princeps de la sociologie naissante. Cette question époquale fonctionnerait – c'est du moins l'une des hypothèses directrices de notre travail – comme le centre de gravité de l'intervention philosophique de Sloterdijk, c'est-à-dire comme cette zone théorique et narrative vers laquelle convergent, plus ou moins explicitement, les trois autres trames spéculatives de l'immunologie générale : la spéculation anthropogénétique, la spéculation anthropologique et la spéculation sociologique<sup>2</sup>. Or, il se trouve que cette question époquale n'inscrirait pas seulement la philosophie de Sloterdijk à l'intérieur de ce que Habermas a nommé les « discours philosophiques de la modernité » ; elle l'inscrirait également à l'intérieur de l'histoire, plus vaste, des discours théologiques, poétiques, sociologiques et historiques tenus sur le signifiant « modernité » et elle l'inscrirait derechef à l'intérieur de l'histoire, plus vaste encore, de la pensée époquale, c'est-à-dire d'une pensée qui affirme l'existence de discontinuités historiques susceptibles de justifier l'existence et l'usage des notions époquales.

Au regard de la multiplicité et de l'hétérogénéité des réponses apportées à cette question relative à la typicité de la modernité, l'immunologie générale de Sloterdijk proposerait une réponse originale qui se déduit logiquement de sa description immunologique de l'anthropogenèse, des êtres humains et des sociétés. De fait, si l'on admet que les sociétés peuvent se décrire comme des dispositifs immunitaires psychoculturels qui conjuguent des stratégies protéiformes (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle, alors la modernité, en tant qu'elle se caractérise notamment par une *désintégration tendancielle de certaines stratégies symboliques de sécurisation*, pourrait s'interpréter comme une *catastrophe immunitaire psychoculturelle*, catastrophe qui exigerait une reconfiguration radicale des techniques de sécurisation psychoculturelle. En d'autres termes, cela signifie que l'immunologie générale ne décrirait pas seulement la modernité comme cette époque catastrophique et auto-immunitaire qui désintègre tendanciellement ses propres systèmes de sécurisation symbolique ; elle la décrirait aussi comme cette *époque par excellence de la mutation immunitaire psychoculturelle*, époque où les procédures de

---

<sup>1</sup> Par l'usage du terme « époquale », nous désignons ici une question qui présuppose l'existence de certaines discontinuités historiques et qui interroge en direction de la typicité d'une séquence (historiquement et géographiquement) identifiable. Une spéculation sera dite « époquale » dès lors qu'elle se prononce sur ce qui qualifierait en propre une certaine séquence spatiotemporelle préalablement identifiée. Nous examinerons plus précisément l'histoire de la notion d' « époque » et l'histoire de la pensée époquale dans le septième chapitre.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LPC*, p. 11-12 : « (...) la philosophie est son lieu saisi en pensées. Aux moments où elle sait ce qu'elle fait, elle ressemble à une analyse stratégique de la situation dans laquelle de nombreuses disciplines ont leur mot à dire. Pour éclairer la situation, il faut de grands récits ».

sécurisation symbolique seraient tendanciellement concurrencées ou remplacées par d'autres procédures (juridiques et technologiques) de sécurisation psychoculturelle :

Participer à la modernité, c'est mettre en jeu des systèmes immunitaires qui se sont formés au fil de l'évolution<sup>1</sup>.

### **Ressources et limites heuristiques de la sémantique immunitaire**

Si l'immunologie générale procède à un usage heuristique de la sémantique immunitaire, c'est donc parce qu'elle chercherait prioritairement à mettre en évidence la visée prophylactique de certaines stratégies psychoculturelles et, simultanément, parce qu'elle chercherait à mettre en lumière l'existence de certains événements qui portent atteinte, plus ou moins gravement, à ces stratégies. En d'autres termes, l'usage heuristique de cette sémantique serait toujours au service d'une double description psychoculturelle qui a pour vocation principale de rendre visible et pensable les stratégies de sécurisation et les processus d'insécurisation qui affectent discrètement et continuent la réalité culturelle et la réalité psychique. « Heuristique » signifie ici que l'usage de cette sémantique est réfléchi, contrôlé et stratégique, de telle sorte que le paysage imaginaire – identitaire et guerrier – qui est suscité par cette sémantique est parfaitement identifié, à la fois dans ses ressources et dans ses travers heuristiques. Voici notamment, à titre d'exemple, comment Sloterdijk formalise, lors d'un entretien, son usage heuristique et stratégique de la sémantique immunitaire :

J'ai besoin, pour les systèmes de pensée métaphysiques et post-métaphysiques d'une métalangue commune que j'emprunte à l'immunologie (*Immunologie*). Je pousse si loin le concept d'immunité (*Immunbegriff*) que l'on peut traiter sous cette rubrique des systèmes de techniques d'assurance, des systèmes juridiques, thérapeutiques, médicaux et biologiques. Se rattachent également à ceux-ci des constructions d'immunité sémantique, imaginaires, poétiques (*Immunitätkonstrukte*). La bio-immunité (*Bioimmunität*), la techno-immunité (*Technoimmunität*) ainsi que les prestations d'immunité (*Immunitätleistungen*) politiques, juridiques et religieuses sont ramenés à des concepts communs et soumises à une analyse de fonction commune<sup>2</sup>.

Certes, il est indéniable que les stratégies culturelles et psychiques de sécurisation ne fonctionnent pas exactement comme les stratégies microbiologiques de sécurisation, précisément parce qu'elles ne mettent pas en jeu, jusqu'à preuve du contraire, des programmations génétiques ou des réactions biochimiques observables expérimentalement<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 26.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 258.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 204.

Pour autant, il est tout aussi indéniable – c’est du moins la thèse princeps de l’immunologie générale de Sloterdijk – que les stratégies de sécurisation psychoculturelle présentent certaines homologues structurales avec les stratégies de sécurisation identifiées par l’immunologie biologique, dans la mesure où elles mettent aussi en jeu des processus d’apprentissage, d’anticipation et de résolution des blessures typiques qui n’impliquent pas forcément des processus conscients de subjectivation.

L’immunologie générale affirme en effet que, pareillement aux systèmes immunitaires biologiques, les sociétés et les êtres humains qui en émanent font preuve d’une admirable capacité d’apprentissage, d’anticipation et de résolution des blessures récurrentes ; de telle sorte que l’on pourrait aisément, si l’on voulait continuer d’épuiser les ressources de cette sémantique, évoquer l’hypothèse d’une immunité psychoculturelle acquise progressivement et durablement par les collectifs d’êtres humains. Dans les deux cas, qu’il s’agisse de la description psychique ou de la description culturelle, la sémantique immunitaire, en tant qu’elle véhicule un imaginaire identitaire et guerrier, offrirait donc des ressources heuristiques précieuses pour donner à voir et à penser les stratégies discrètes de sécurisation psychoculturelle et, en particulier, les stratégies vitales d’anticipation du pire :

Ce que le motif d’immunité a de massif – conçu comme une attente institutionnalisée de blessure, qui devient d’abord manifeste dans le rituel, plus tard dans le droit et en tout dernier lieu dans les sciences de la vie – apparaît dans le fait que *l’être-prêt-par-avance-à-subir-des-dommages* représente une constante de l’évolution, au-delà de la distinction entre organisme et société. L’impératif immunitaire s’étend des créatures vivantes simples jusqu’aux empires et aux nefs qui les surplombent<sup>1</sup> (...).

Toutefois, même si la sémantique immunitaire offre indéniablement les ressources heuristiques qui permettent de mettre en évidence l’homologie structurale qui existe entre les différentes stratégies – biologiques, culturelles et psychiques – de sécurisation, il n’en reste pas moins que l’usage de la sémantique immunitaire reste éminemment problématique. Le principal problème, massif, est en quelque sorte afférent à l’histoire même de cette sémantique et, plus exactement, à l’empreinte terminologique et théorique qui a été léguée par l’immunologie biologique. Car, dans la mesure où la sémantique immunitaire a été historiquement associée à un imaginaire identitaire et guerrier qui a servi de schème heuristique princeps à l’immunologie biologique, l’usage de cette sémantique ne peut, selon nous, s’affranchir de cette histoire, en dépit de toutes les précautions stylistiques possibles.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LLJ*, p. 491-492.

Or, d'une part, les percées récentes accomplies par l'immunologie biologique laissent présager que la dialectique guerrière du soi et du non-soi constitue un imaginaire simpliste, pour ne pas dire erroné, dans l'horizon d'une véritable compréhension du fonctionnement des systèmes immunitaires biologiques ; précisément dans la mesure où ceux-ci semblent témoigner d'une remarquable capacité de tolérance immunitaire à l'égard de l'altérité (génomique, bactériologique et virale) qui contredit *de facto* cet imaginaire et qui laisserait plutôt présager l'hypothèse suivant laquelle la coexistence avec l'altérité conditionne déjà, d'un strict point de vue microbiologique, la possibilité d'existence de l'individualité.

Et d'autre part, dans la mesure où la sémantique immunitaire est associée historiquement à cet imaginaire dialectiquement défensif et offensif, l'usage de cette sémantique encourt peut-être inévitablement le risque d'induire une conception « internaliste<sup>1</sup> » où l'immunité est pensée comme un combat violent pendant lequel une intériorité (un dedans) se défendrait constamment, avec plus ou moins de succès, contre une extériorité (un dehors) problématique, c'est-à-dire une conception où l'identité d'un soi semble toujours précéder chronologiquement l'existence d'une altérité menaçante<sup>2</sup>.

Dans l'horizon de la constitution d'un discours philosophique sur l'immunité psychoculturelle, il se pourrait bien, en effet, que la prégnance de l'imaginaire invasif et menaçant légué historiquement par l'immunologie biologique puisse subrepticement produire des effets réducteurs ou contre-productifs du point de vue heuristique. Comment, par exemple, l'immunologie générale pourrait-elle militer pour la déconstruction d'une vision esseulée et hypostasiée de la subjectivité, tout en mobilisant une sémantique qui induit spontanément un imaginaire substantialiste et individualiste ? Et comment l'immunologie générale pourrait-elle affirmer l'existence d'une différence ontologique abyssale entre les environnements animaux et les univers artificiels (technologiques et symboliques) habités par les êtres humains, tout en faisant usage d'une sémantique immunitaire qui semble induire une interprétation ontologique continuiste du vivant, c'est-à-dire récuser implicitement l'existence d'une *différence anthropologique* ? Comment, autre problème, l'immunologie générale pourrait-elle militer efficacement pour le « co-immunisme » (*Ko-immunismus*) des sociétés et des cultures, c'est-à-dire pour l'avènement d'une culture mondiale (*Weltkultur*) qui aurait enfin surmonté l'attachement archaïque des êtres humains aux petits formats symboliques

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette formule à P.-O. Garcia : « Peter Sloterdijk, l'onto-géographie et le problème du dehors », *Géographie et cultures*, 100/2016, mis en ligne le 7 juin 2018.

<sup>2</sup> À ce titre, il se pourrait bien, c'est du moins l'hypothèse convaincante défendue par Garcia, que l'usage de la sémantique immunitaire encourt tendanciellement le risque de produire des effets réducteurs ou contre-productifs sur le plan heuristique.



d'appartenance, tout en manipulant une sémantique qui met précisément en branle un imaginaire anti-communautaire où chaque tradition culturelle apparaît sous les traits d'un système immunitaire psychoculturel fragile et provisoire, en lutte à l'intérieur d'un environnement hostile ?

De surcroît, la description immunologique des cultures et des sociétés ne risquerait-elle pas de réduire la complexité protéiforme des dispositifs culturels à un simple ensemble de fonctions défensives et offensives, légitimant – comme chez Gehlen<sup>1</sup> – une vision réductrice et conservatrice des institutions ? Enfin, plus généralement, l'usage heuristique de la sémantique immunitaire ne risquerait-il pas d'induire tendanciellement l'interprétation philosophique à poser une relation d'équivalence ou de symétrisation entre des événements hétérogènes et incommensurables, c'est-à-dire de produire *in fine* des effets de réduction interprétative qui égaliseraient toutes les « entités envahissantes<sup>2</sup> ». Bref, l'usage philosophique de la sémantique immunitaire ne risquerait-il pas de reconduire ou de favoriser non seulement la réduction interprétative, mais la collusion pernicieuse entre le langage sociologique et le langage biomédical, collusion qui inviterait subrepticement, au nom de la sauvegarde d'une identité supposément première, à un certain déni de l'altérité concrète ?

En réalité, compte-tenu de l'histoire politique récente de l'Allemagne, et surtout compte-tenu de la formation philosophique de Sloterdijk, nous aurons l'occasion de voir que celui-ci a eu vivement conscience, dès son entrée en scène philosophique, des risques philosophiques et politiques inhérents à l'usage théorique de la sémantique biologique en général et de la sémantique immunitaire en particulier ; d'autant plus conscience que la déconstruction théorique du réductionnisme biologique (d'abord sous sa forme crypto-darwinienne, puis sous sa forme nationale-socialiste) a constitué l'un des enjeux théoriques princeps de la phénoménologie, de la psychanalyse postfreudienne, de l'Anthropologie philosophique allemande et de la Théorie critique, c'est-à-dire de toutes ces traditions de pensée qui sont repérables dans la genèse de la formation intellectuelle de Sloterdijk.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la *Critique de la raison cynique* (1983) mettra d'emblée en garde contre les collusions sémantiques entre le politique et le biologique, en montrant notamment comment la prolifération du vocable biopolitique affecte en réalité

---

<sup>1</sup> La critique de la description fonctionnaliste et coercitive des institutions effectuée par Gehlen sera présentée dans le quatrième chapitre.

<sup>2</sup> P.-O. Garcia, *Sous l'adaptation, l'immunité. Etude sur le discours de l'adaptation au changement climatique*, thèse de doctorat de géographie soutenue le 26 novembre 2015, p. 305 : « Ainsi, on accorderait le même statut aux actes terroristes, aux catastrophes naturelles et à l'arrivée massive de réfugiés. Cette symétrie est dangereuse, car elle ne permet pas de penser la spécificité de ces turbulences ».

l'intégralité des discours politiques des années 1930, et pas seulement les discours d'extrême droite. Et c'est la raison pour laquelle Sloterdijk n'aura également de cesse, ultérieurement, de déconstruire le naturalisme théorique, de lutter contre toutes les interprétations biologisantes de sa philosophie, et de condamner les usages abusifs de la sémantique biologique, notamment chez Nietzsche, qui sera accusé de faire tantôt un usage productif, tantôt un usage douteux, pour ne pas dire périlleux, de cette sémantique<sup>1</sup>.

Par ailleurs, Sloterdijk est un lecteur assidu des autres philosophies contemporaines de l'immunité : non seulement de celle de Derrida, qui pourrait se présenter comme une contestation philosophique des assignations d'identités conceptuelles ; mais également de celle d'Esposito, qui ne cesse de souligner les effets secondaires tendanciellement néfastes de la sémantique biopolitique en général et de l'immunologie politique en particulier<sup>2</sup>. Et Sloterdijk est également un lecteur assidu de la théorie immunologique, c'est-à-dire un lecteur qui s'est progressivement approprié, au fur et à mesure qu'il convoquait la sémantique immunitaire, les débats récents qui traversent la philosophie de la biologie ; si bien qu'il est parfaitement informé des faiblesses heuristiques de l'imaginaire qui est associé à cette sémantique, y compris d'un strict point de vue microbiologique :

Beaucoup de biologistes décrivent le Soi somatique comme un terrain assiégé et défendu avec un succès variable par des gardes-frontières spécifiques au corps. Cette terminologie de faucons s'oppose à une fraction biologique des colombes, qui dessine une image beaucoup plus complexe des véritables processus d'immunité ; dans celle-ci, le Soi et l'Étranger sont si étroitement imbriqués dans les strates profondes que l'on obtient plutôt des effets contre-productifs en utilisant des stratégies primitives de démarcation<sup>3</sup>.

De surcroît, comme nous aurons amplement l'occasion de le voir, l'immunologie générale est en réalité une morpho-immunologie qui concentre exclusivement son attention sur la dimension psychoculturelle de l'immunité et, plus exactement, sur les artefacts culturels qui produisent des effets de sécurisation psychique, ainsi que sur les percées théoriques et scientifiques qui portent atteinte, plus ou moins gravement, à la performativité de ces artefacts<sup>4</sup>. Cela signifie que l'immunologie générale se déploie à l'endroit même où la réalité culturelle et la réalité psychique communiquent entre elles de façon plus ou moins implicite,

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple, P. Sloterdijk, *NLS*, p. 10.

<sup>2</sup> Cf. par exemple, R. Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique*, *op. cit.*, p. 157. L'hommage explicite à Derrida aura lieu en 2006, avec la publication de *Derrida, un égyptien* ; tandis que l'hommage explicite à Esposito aura lieu dès 2003, avec la publication d'*Écumes*.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 176.

<sup>4</sup> Plus précisément encore, elle concentre son attention sur les discours « onto-immunologiques », c'est-à-dire sur les discours (littéraires, cosmologiques, théologiques et philosophiques) qui cherchent à produire des effets de sécurisation psychique sur leurs auditeurs ou leurs lecteurs.

c'est-à-dire à l'endroit même où ces deux réalités s'interpénètrent. C'est précisément l'une des tâches princeps de l'immunologie générale : *trouver les savoirs et inventer les moyens expressifs qui permettraient de déplier méthodiquement l'implicite de la communication entre la réalité culturelle et la réalité psychique.*

Compte-tenu de cet état de fait, et même si elle en appelle parfois à une théorie générale (biologique, culturelle et psychique) de l'immunité, l'immunologie générale n'évoque presque jamais les stratégies microbiologiques de sécurisation et elle se concentre en réalité sur la description et l'explicitation des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle. En dépit de l'ambition généraliste affichée par son nom, l'immunologie générale serait donc une philosophie qui s'intéresse prioritairement à des objets de pensée restreints – de facture psychoculturelle – qui excèdent amplement le strict champ biologique.

Enfin, il est important de préciser que, chez Sloterdijk, l'usage heuristique et stratégique de la sémantique immunitaire est couplé, au moment-même où il devient systématique (1998-2003), avec l'usage intensif de la sémantique sphérologique, c'est-à-dire avec une sémantique qui participe d'une stratégie heuristique absolument distincte, pour ne pas dire opposée. La sémantique immunitaire, en tant qu'elle suscite un imaginaire identitaire et guerrier qui a été légué par l'empreinte de l'immunologie biologique, fonctionnerait en tant qu'auxiliaire heuristique de la description *prophylactique* et *dynamique* de l'anthropogenèse, de l'être humain, des sociétés humaines et de la modernité. Tandis que la sémantique sphérologique, en tant qu'elle mobilise un imaginaire inclusif et immersif qui a été légué par la géométrie et la cosmologie des sphères, devrait *a contrario* mettre en lumière l'aspect pluraliste et participatif de la réalité psychique et culturelle, c'est-à-dire rappeler la genèse sociale de la subjectivité et décrire, autant que possible, les phénomènes invisibles de coexistence et de solidarité psychiques qui précèdent et conditionnent la possibilité de l'individualisation psychique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, à l'inverse du modèle théorique inaugural de l'immunologie biologique, l'immunologie générale ne cesse d'affirmer la précedence ontologique de la coexistence sur l'existence, c'est-à-dire la thèse suivant laquelle « l'immunité du Nous est toujours plus ancienne que l'immunité du Moi<sup>1</sup> ». Envisagé depuis cette perspective, l'imaginaire inclusif et immersif suscité par la sémantique sphérologique pourrait ainsi s'interpréter à la manière d'un *contre-feu imaginaire* délibérément déclenché à l'encontre de l'imaginaire identitaire et guerrier qui est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 9.

historiquement associé à la sémantique immunitaire ; comme si la morphologie sphérologique (bulle, globes, écumes) venait en quelque sorte neutraliser ou, tout du moins, compliquer, les aspects strictement défensifs et offensifs mis en valeur par l’imaginaire de l’immunologie biologique.

### **Une difficile réception**

Avant même de présenter les différentes stations de notre recherche, il est nécessaire de préciser que l’accès à l’immunologie générale de Sloterdijk n’est pas aisé ; non pas tant parce que l’auteur vivant continuerait d’écrire son œuvre, ce qui n’est pourtant pas une circonstance empirique anodine<sup>1</sup>, mais surtout parce que nous nous trouvons en face d’une œuvre *intimidante* et *clivante*. L’œuvre est intimidante par l’ampleur de son érudition et de son ambition. Elle est clivante par l’ampleur de son insolence et de ses provocations ; d’autant plus clivante que sa réception fut entachée par un scandale qui, en dépit d’une issue favorable, a durablement terni la réputation de l’auteur. Compte-tenu de ce halo préjudiciel qui continue d’irradier l’œuvre encore aujourd’hui, il est donc difficile de se départir de certains préjugés nettement défavorables et d’approcher sereinement cette philosophie.

L’œuvre est tout d’abord *intimidante* par l’ampleur des savoirs qu’elle manipule<sup>2</sup>, tant il est vrai que Sloterdijk appartient à cette lignée de penseurs allemands qui ont assigné à la philosophie la tâche encyclopédique, pour ne pas dire mégalomane, de célébrer les affinités électives entre les cultures, les savoirs et les époques. L’immunologie générale revendique en effet, dans le sillage de la Théorie critique et de l’Anthropologie philosophique allemande, une approche transdisciplinaire qui mobilise autant la philosophie contemporaine que la psychanalyse, la sociologie allemande et française, la littérature occidentale et orientale, l’art contemporain, l’histoire de la théologie et l’histoire de l’architecture.

---

<sup>1</sup> Pour notre part, nous affrontons ce problème épineux en prenant en compte l’intégralité du corpus disponible (1983-2020), tout en concentrant principalement notre examen sur l’exposition de l’immunologie générale formalisée entre 1998 et 2009 ; ce qui signifie que nous prenons appui sur un matériau textuel circonscrit qui est déjà intégralement publié et traduit.

<sup>2</sup> L’œuvre est également intimidante par ses dimensions, ainsi que par l’étendue de sa diffusion. De toute évidence, Sloterdijk est un auteur prolifique, pour ne pas dire graphomane, puisque son œuvre partiellement publiée rivalise déjà, par sa taille, avec certains corpus hors-normes de l’histoire de la philosophie, tels ceux de Leibniz, de Husserl et de Derrida. À l’heure où nous écrivons ces lignes (juin 2000), Sloterdijk a ainsi déjà publié quarante-neuf livres en son nom propre et rédigé des dizaines d’articles et de chapitres d’ouvrage ; tout ceci sans compter les écrits encore inédits, notamment la correspondance, ainsi que des centaines de cahiers actuellement en cours de publication. De surcroît, l’œuvre est également intimidante par l’ampleur de sa diffusion internationale : deux livres traduits en yougoslave et un livre traduit en turc ; vingt livres traduits en néerlandais ; vingt-trois livres traduits en anglais, en italien et en portugais ; vingt-neuf livres traduits en français et trente-trois livres traduits en espagnol.

De surcroît, la philosophie de Sloterdijk se construit dans l'ombre d'un héritage théorique composite – européen et extra-européen – qui n'est sans doute pas étranger à la singularité et à l'acuité de ses observations et de ses positionnements. La formation principale, de facture philosophique, nous est familière, quoique déjà marquée par le gigantisme : elle est celle d'un étudiant qui a eu vingt ans en 1967 et qui s'est trouvé dans la nécessité impérieuse de se réapproprier l'histoire de la pensée occidentale, conformément au précepte de Goethe qui recommandait de vieillir de trois mille ans<sup>1</sup>. Effectuée en Allemagne, cette formation initiale pourrait se diviser schématiquement en trois strates successives qui se conjuguent, s'interpénètrent et s'affinent mutuellement : une première strate, de facture *critique* et *romantique*, s'illustre à travers les noms de Adorno et de Bloch et elle épouse les réquisits d'une critique normative de la modernité culturelle et capitaliste ; une seconde strate, de facture *phénoménologique*, s'inspire des travaux de Husserl, de Schmitz et de Sartre, et elle armera l'élaboration ultérieure d'une description atmosphérique et trans-phénoménologique de la situation humaine ; enfin, une troisième strate, de facture *généalogique* et *époquale*, s'est formée sous l'inspiration de la lecture de Foucault<sup>2</sup>. C'est précisément cette troisième strate formative qui permettra non seulement à Sloterdijk de se démarquer de la matrice freudo-marxiste qui innerve la Théorie critique, mais également de redessiner – par intégration progressive de Nietzsche et de Heidegger – les contours du canon des auteurs légitimes à l'intérieur du champ philosophique allemand.

La seconde formation théorique de Sloterdijk, de facture mystique et sectaire, est fugitive, mystérieuse et interdite d'accès pour le public ; elle vient en quelque sorte parachever la première formation, en produisant un véritable « rayonnement<sup>3</sup> » d'arrière-plan qui permet peut-être d'expliquer la tonalité si particulière, malicieuse et joviale, qui anime la plupart des livres de Sloterdijk. Commencée en Inde à la fin des années soixante-dix, cette formation accélérée, dont Sloterdijk n'a livré que de rares détails anecdotiques, s'incarne en la personne de Rajneesh/Osho et elle mobilise une « longue tradition de critique métaphysique de l'Ego qui existe en Orient depuis des millénaires<sup>4</sup> » et qui est restée presque absolument ignorée par la communauté philosophique européenne<sup>5</sup>. C'est cette « expérience » indienne

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LBM*, p. 11.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 16.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> Voici comment Sloterdijk prend acte de cette ignorance : « C'est un fait regrettable, mais dans leur grande majorité, les intellectuels allemands, surtout les professeurs de philosophie, ne s'intéressent absolument pas aux cultures extra-européennes et réagissent avec rage et arrogance quand on leur rappelle qu'il existe un univers aussi complexe que celui de la pensée et de la méditation indiennes ; un univers qui était à maints égards au

qui confère sans doute à la philosophie de Sloterdijk cette distance espiègle par rapport à sa formation initiale ; à condition toutefois de ne pas interpréter cette distance comme une prise de congés à l'égard de la philosophie occidentale, mais bien plutôt comme la possibilité désormais offerte de contempler la culture européenne – et en particulier le champ philosophique européen – depuis un certain lieu d'extériorité<sup>1</sup>.

Par ailleurs, l'œuvre est profondément *clivante*, compte-tenu de l'insolence délibérée de son style. Sloterdijk réussit en effet le tour de force de poétiser et de mettre en intrigue une somme immense de savoirs, sans pour autant jamais se départir d'une certaine insolence joviale. La pensée de Sloterdijk se singularise en effet par l'usage d'une stylistique de facture *narrative* et *satyrique* dont elle ne s'est jamais départie ; et c'est la raison pour laquelle cette philosophie s'est placée, dès son entrée en scène (1983), dans un rapport de proximité incestueuse avec l'insolence pensante de Diogène, de Rabelais, de Heine et de Nietzsche :

En tant qu'écrivain philosophique ayant défini l'essai comme une forme définitive du provisoire, je vise à une notion essayiste de la philosophie du plus haut niveau possible. (...) C'est qu'avec Nietzsche, je n'ai jamais cessé de croire que la pensée libre est essentiellement une *affaire* et qu'elle le sera à jamais<sup>2</sup>.

Néanmoins, l'aspect narratif<sup>3</sup> et satyrique de cette stylistique, qui doit sans doute également beaucoup à la lecture inspirante de Bakhtine, ne doit pas ici seulement se comprendre comme une idiosyncrasie ou une excentricité de l'auteur – *le style, c'est l'homme-même*, écrivait Buffon en une formule célèbre que Lacan aimait pasticher. Ici, l'insolence doit plutôt se comprendre de façon métaphilosophique comme une *stratégie rhétorique délibérée qui a pour vocation de ré-érotiser l'écriture et la lecture de la prose philosophique*.

Cette stratégie de ré-érotisation de la textualité philosophique se matérialise principalement par la mise en intrigue dramaturgique, pour ne pas dire « oraculaire », des thèses et des concepts ; et elle se matérialise secondairement par l'insertion d'un dispositif iconographique qui réagit pensivement avec la textualité, en prolongeant ou en précisant ce qui s'énonce. Si l'on devait qualifier de façon très schématique la typicité de la stylistique de

---

même niveau que celui de la vieille Europe, et lui était peut-être même supérieur à certains points de vue ; il faudrait sans doute s'y confronter si l'on prenait son métier au sérieux », *Ibid.*, p. 15.

<sup>1</sup> C'est précisément cet écart avec la tradition européenne qui constitue peut-être une zone de proximité autobiographique avec Derrida, proximité évoquée obliquement par Sloterdijk dans *Derrida, un égyptien (DE)*, tr. fr. par Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2006, p. 29.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, VCP, p. 65.

<sup>3</sup> Cette stylistique prend aussi parfois, bien que très rarement, la forme d'un abandon délibéré à l'écriture romanesque : *L'arbre magique* (1985) et *Le projet Schelling* (2017).

Sloterdijk, on pourrait mobiliser à profit la formule utilisée par Adorno pour qualifier la prose philosophique de Walter Benjamin : il s'agirait d'un effort stylistique pour mener la philosophie hors des « déserts glacés de l'abstraction » et, plus précisément encore, d'un effort stylistique pour « transporter la pensée dans des images historiques concrètes<sup>1</sup> ». À condition toutefois que s'ajoute à ce transport, qui est parfois l'antichambre productive de la pensée, l'absence de sérieux qui caractérise certaines voix humaines ayant perdu l'innocence ou la naïveté d'espérer<sup>2</sup>.

Il n'est pas nécessaire ici de préciser que cette double facture stylistique – narrative et satyrique – n'a pas facilité, c'est le moins que l'on puisse dire, la réception et la diffusion de la philosophie de Sloterdijk à l'intérieur du champ théorique contemporain : d'une part, pour des raisons circonstancielles relatives à l'histoire politique récente de l'Allemagne, parce que le champ philosophique allemand, alors dominé par la Théorie critique sous l'égide de Adorno, était placé sous un impératif de cordialité et de réconciliation générales qui ne pouvait que difficilement tolérer l'irruption d'une telle insolence ; et d'autre part, pour des raisons d'ordre métaphilosophique, parce que l'effort de sobriété théorique et stylistique entrepris par les fondateurs de la philosophie analytique commençait à gagner en légitimité à l'intérieur du champ philosophique contemporain, de telle sorte que l'aspect délibérément outrancier et imagé de la stylistique sloterdijkienne ne pouvait apparaître, dans un tel contexte, que tendanciellement anachronique, pour ne pas dire incongru.

En dépit du succès public considérable qui a marqué son entrée en scène philosophique, il n'est donc pas surprenant que la philosophie de Sloterdijk ait longtemps occupé une position réellement marginale à l'intérieur du champ philosophique contemporain ; d'autant moins surprenant que Sloterdijk a forgé sa philosophie à l'extérieur de l'université et de ses canons formels : d'abord en solitaire, en tant qu'essayiste indépendant, puis à l'école de design de Karlsruhe, c'est-à-dire à proximité de l'avant-garde de l'art contemporain allemand.

---

<sup>1</sup> T. W. Adorno, « Introduction aux Ecrits » (1955), in *Sur Walter Benjamin*, Paris, Allia, 1999, p. 46.

<sup>2</sup> Pour autant, comme nous aurons amplement l'occasion de le voir, l'œuvre de Sloterdijk, en dépit de sa stylistique, et en dépit du fait qu'elle ne prend jamais la forme d'un traité systématique et dissertatif, ne cède jamais sur l'exigence de rigueur conceptuelle et théorique qui caractérise la prose philosophique depuis son invention par Platon. Et, même si l'insolence recèle inévitablement une part non négligeable d'injustice, elle n'est pour autant jamais prétexte à simplification ; elle s'accompagne toujours d'une extrême vigilance philosophique qui, en quelque sorte, neutralise partiellement ses effets secondaires. À ce titre, la philosophie de Sloterdijk pourrait s'interpréter, suivant une autre formule métaphilosophique de Adorno, comme une « exigence de rigueur sans système ».

Il faudra attendre le scandale de 1999, qui avait pour principale vocation de salir définitivement l'œuvre et la réputation de Sloterdijk, pour que le champ philosophique contemporain commence enfin à prendre connaissance de certains fragments laconiques et décontextualisés de cette œuvre prolifique. Si bien que par une curieuse ruse de l'histoire, cette opération orchestrée par certains éditorialistes proches de Habermas<sup>1</sup> a subitement propulsé cette œuvre marginale à l'avant-scène du champ philosophique contemporain, alors même qu'elle avait précisément pour fonction initiale de la neutraliser définitivement. Au total, ce seront en effet près de six-cent articles qui vont s'échanger en quelques mois autour de « l'affaire Sloterdijk », obligeant rapidement des figures de premier-plan à l'intérieur du champ philosophique contemporain – notamment Habermas en Allemagne et Latour en France – à se positionner sur l'œuvre.

Or, non seulement cette séquence polémique de dimension européenne va progressivement ériger Sloterdijk en tant que figure philosophique crédible à l'intérieur du champ philosophique contemporain et en tant que figure alternative à Habermas à l'intérieur du champ philosophique allemand ; mais parallèlement, ce scandale va considérablement accélérer la diffusion internationale de l'œuvre, en multipliant le nombre des traductions rétrospectives et en réduisant considérablement le temps de latence entre la publication allemande et sa traduction en langue étrangère. De surcroît, le dénouement favorable de ce scandale<sup>2</sup>, conjugué à la traduction et à la diffusion internationale de l'œuvre vont continuer

---

<sup>1</sup> Pour le récit de cette opération, nous renvoyons à l'analyse minutieuse effectuée par J.P. Couture : *La pensée politique de Sloterdijk, op. cit.* pp. 168-195 : « La philosophie en temps réel : controverse et capitalisation autour de *Regeln für den Menschenpark* ».

<sup>2</sup> Sans entrer dans les détails de cette affaire tortueuse, voici ce qu'il est possible d'affirmer pour situer succinctement les choses. Tout commença par un article de Thomas Assheuer publié le 2 septembre 1999 (*Die Zeit*) qui accusait Sloterdijk d'avoir envisagé « froidement », dans le cadre d'une conférence qu'il venait de prononcer, « le potentiel diabolique de la recherche génétique ». Il s'agissait alors de liquider symboliquement « Sloterdijk », en décontextualisant certaines de ses propositions et en associant son nom propre à une série de signifiants biologisants – « parc humain, sélection, dressage, anthropotechnique, élevage, réforme génétique » – dont l'usage est alors strictement prohibé à l'intérieur du champ philosophique, compte tenu 1 - de l'histoire politique récente de l'Allemagne et 2 - des multiples scandales qui ont déjà éclaté à l'intérieur du champ médiatico-culturel allemand depuis le début des années 1980, c'est-à-dire depuis l'avènement d'une nouvelle génération d'intellectuels qui entretiennent un rapport plus distancié et nuancé à l'égard de cette histoire. L'affaire se poursuivit courant septembre, lorsque des rumeurs persistantes inclinèrent Sloterdijk à accuser publiquement Habermas d'être, en réalité, le véritable chef d'orchestre occulte de ce scandale, obligeant celui-ci à finalement se défendre publiquement de ces accusations. Tandis que le scandale allemand est déjà devenu un scandale européen, le dénouement de l'affaire survient le 23 septembre 1999 sous la forme d'un véritable coup de théâtre, puisqu'une chaîne de télévision allemande (ARD) révèle finalement le « contenu d'une lettre (secrète) de Habermas à Assheuer », attestant la thèse de Sloterdijk d'un « complot orchestré par Habermas ». Il faudra finalement attendre que la vice-présidente du Bundestag, Antje Vollmer, condamne publiquement « l'hystérie de l'hypermorale », pour que Habermas soit officiellement désavoué.

Entre-temps, Sloterdijk, qui sortira magistralement blanchi de l'affaire, avait déjà publié un petit faire-part annonçant l'acte de décès de la Théorie critique et ironisé sur l'hypocrisie philosophique de Habermas, pris en flagrant délit de complotisme occulte, lui, le célèbre théoricien par excellence de « l'éthique de la discussion » :



d'amplifier et de renforcer la légitimité de la philosophie de Sloterdijk à l'intérieur du champ philosophique contemporain, comme en témoigne par exemple la liste exponentielle des invitations et des prix prestigieux<sup>1</sup>.

Pourtant, en dépit de cette reconnaissance tardive, il existe toujours un différentiel abyssal entre la notoriété du nom propre « Sloterdijk », l'ampleur de sa diffusion internationale et le niveau de sa réception critique à l'intérieur du champ philosophique contemporain. Il n'est pas aisé d'interpréter l'existence d'un tel différentiel car peut-être témoigne-t-il autant des dimensions intimidantes et clivantes de l'œuvre que nous venons d'évoquer, que de la réticence légitime du monde de la recherche à l'égard de la réception critique d'auteurs vivants.

En Allemagne, pays où la notoriété de Sloterdijk est de loin la plus importante, compte-tenu notamment des succès éditoriaux et de l'omniprésence médiatique de l'auteur, un livre d'introduction a été écrit par le philosophe contemporain Hans-Jürgen Heinrichs<sup>2</sup>, qui avait précédemment mené un entretien magistral avec l'auteur (*Ni le soleil ni la mort*) ; mais le livre a été considéré comme « hors-sujet » par Sloterdijk, en dépit de ses bonnes intentions, précisément parce que celui-ci faisait l'impasse sur la perspective immunologique<sup>3</sup>. Quant

---

« Vous avez, Monsieur Habermas, parlé *de moi* à d'autres, à nombreuses reprises, mais jamais *avec moi*. Dans un milieu qui privilégie l'argument, c'est inquiétant ; chez un théoricien du dialogue démocratique, c'est un non-sens. (...) Doit-on maintenant parler de votre propre tournant ? À tout le moins, nous comprenons maintenant beaucoup mieux ce que vous et vos disciples dociles entendez par l'idée de discussion, de pensée et de prise en charge des problèmes dans la lumière publique et la sincérité ».

Rétrospectivement, cette tentative de liquidation apparaît d'ailleurs d'autant plus malveillante que la conférence initiale « *Règles pour le parc humain* » se demandait principalement, depuis un dialogue subtil et complexe avec Heidegger, Platon et Nietzsche, comment apprivoiser encore l'être humain (comment l'éloigner de son amoralité originaire) lorsque le média littéraire – qui était supposé être, depuis la Renaissance, le média par excellence de la transformation éthique –, a visiblement failli dans sa tâche et, de surcroît, été supplanté par d'autres médias de masse (radio, télévision). C'est seulement très périphériquement, en effet, que Sloterdijk avait pris prétexte du premier clonage officiellement réussi (Dolly, 1993) pour attirer l'attention de la communauté philosophique et du grand public autour du devenir des techniques de manipulation génétique ; notamment afin de mettre en garde contre l'avènement possible d'un certain type d'eugénisme légal et désinhibé<sup>2</sup>, car délivré des interdits de l'humanisme classique. Mais l'usage journalistique et malintentionné de certains signifiants suspects mobilisés par l'auteur avait manifestement suffi pour subitement transformer Sloterdijk en dangereux promoteur, enfin démasqué, de l'eugénisme contemporain : un auteur, dixit Assheuer, à la « la verve résolument antidémocratique, anti-occidentale et fascistoïde totalitaire ».

<sup>1</sup> Ainsi, après avoir reçu l'insigne honneur de prononcer l'éloge officiel célébrant le centenaire de la mort de Nietzsche (2000), Sloterdijk recevra notamment le *Prix Sigmund Freud pour la prose scientifique* (2005) ; la *Décoration autrichienne pour la science et l'art* (2005) ; le *Prix de l'orateur Cicéron* (2008) ; le *Prix international Mendelssohn de Leipzig* (2008) ; le *Prix européen de l'essai Charles-Veillon* (2008) ; le *Prix BDA de la critique architecturale* (2009) ; le *prix Ludwig-Börne* (2013) et le *prix Helmuth-Plessner* (2017).

<sup>2</sup> H.-J. Heinrichs, *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens*, Carl Hanser Verlag, München, 2011.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *LLJ, 21 septembre 2010*, p. 460-461 : « Qui aurait cherché les fils rouges de mes travaux depuis la *Critique de la raison cynique*, aurait pu les trouver dans le programme, qui se précisait peu à peu, de transformation de la métaphysique en immunologie générale (...). Dommage que Hans-Jürgen Heinrichs, dans son livre animé par des efforts bienveillants, n'en perçoive pratiquement rien et ne forme jamais les bons concepts supérieurs ».

aux très rares publications critiques – par exemple le livre coordonné par S. van Tuinen<sup>1</sup> –, elles se réduisent souvent à des documents extrêmement partiels, parfois hagiographiques, qui n’abordent pas frontalement l’immunologie générale ; si bien que le contraste est flagrant entre, d’une part, la notoriété publique dont le philosophe bénéficie et, d’autre part, l’état de quasi non-réception universitaire de sa philosophie<sup>2</sup>.

Si l’on s’en tient au champ théorique francophone, le premier travail d’envergure a été réalisé par un chercheur canadien en sciences politiques, Jean-Pierre Couture, dans le cadre d’une thèse de doctorat qui a ultérieurement donné naissance à un livre publié en anglais en 2015<sup>3</sup>. Néanmoins, ce livre remarquable, qui constitue une interprétation sociologique minutieuse de la pensée politique de Sloterdijk et auquel notre propre travail doit beaucoup, n’accorde que peu d’intérêt à la dimension immunologique de cette philosophie. Certes, l’œuvre de Sloterdijk connaît, depuis le début des années 2000, une réception croissante à l’intérieur du champ philosophique français, notamment dans l’ombre portée de « l’affaire Sloterdijk » et grâce à l’intensification du rythme des traductions françaises menées par Olivier Mannoni. Il est possible de dénombrer actuellement une quinzaine d’articles dont certains – comme par exemple ceux d’Alexis Dirakis<sup>4</sup> et de Jean Attali<sup>5</sup> – témoignent indéniablement d’une connaissance approfondie de l’œuvre<sup>6</sup>. Il n’en demeure pas moins que, en dépit d’un succès d’estime croissant, notamment chez des figures de premier plan comme

---

<sup>1</sup> S. Van Tuinen, *Peter Sloterdijk, Ein Profil*, Utb GmbH Verlag, Stuttgart, 2007.

<sup>2</sup> En l’état actuel de la recherche, on compte seulement une dizaine d’articles qui traitent – plus ou moins partiellement – de la problématique immunitaire, la plupart de ces articles provenant d’un recueil coordonné par S. Van Tuinen et M. Jongen : *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München, Fink Verlag, 2009. Parmi ces articles, on peut mentionner en particulier l’article de L. Kate qui examine la corrélation postulée par Sloterdijk entre l’intégration symbolique de l’infinité et la désintégration de l’immunité symbolique : « Zwischen Immunität und Unendlichkeit. Der ort in Peter Sloterdijks Sphärologie im Hinblick auf seine philosophische Analyse decobens christlichen Erbes » ; l’article de B. Brock qui évoque les « réactions auto-immunitaires de l’esprit » : « Selbstversuchung als Arzenei gegen Autoimmunreaktionen des Geistes : Festrede zur Verleihung des Cicero-Rednerpreises 2008 an Peter Sloterdijk » et l’article de C. Borch consacré au management atmosphérique de l’espace : « Schaum-Organisationen : Über das Management von Atmosphären ». Quant au champ théorique anglophone, la problématique immunitaire y est abordée également dans une perspective géographique, cf, par exemple : Francisco R Klauser, « Splintering spheres of security : Peter Sloterdijk and the contemporary fortress city », in *Environnement and Planning D : Society and Space* 28 (2), 326-340, 2010 ; et Thomas Sutherland, « Peter Sloterdijk and the ‘security architecture of existence’ : Immunity, autochtony, and ontological nativism », in *Theory, Culture, & Society* 36 (7-8), 193-214, 2019.

<sup>3</sup> J.-P. Couture, *Sloterdijk, Key Contemporary Thinkers*, Polity Press, 2015. Ce livre est issu d’un premier travail de recherches intitulé « *La pensée politique de Peter Sloterdijk. De l’émancipation micropolitique à l’esthétique du monstrueux* », thèse de doctorat en sciences politiques soutenue en aout 2009.

<sup>4</sup> A. Dirakis, « Pensée de l’être, pensée de l’homme. L’anthropologie de Peter Sloterdijk », in *Le Débat*, 2014/3 (n° 180).

<sup>5</sup> J. Attali, « Peter Sloterdijk. Explicitations de la vie, anthropologie de l’espace, mondialisation », in Thierry Pacquot et al., *Le territoire des philosophes*, La Découverte « Recherches », 2009, p. 337-355.

<sup>6</sup> On pourrait également mentionner l’article inspirant de Chris Younès : C. Younès, « Biosophie : quels espaces immersifs partagés ? », *Appareil* [En ligne], 11/2013, mis en ligne le 10 juin 2013.

Bruno Latour – « Je suis né Sloterdijkien<sup>1</sup> », écrira-t-il notamment en 2008 –, aucun travail de présentation critique et systématique n'a pour l'instant été effectué à l'intérieur du champ philosophique français.

En réalité, l'unique champ disciplinaire qui a aujourd'hui pris au sérieux l'immunologie générale est la géographie, en particulier les géographes français. Nous pensons en premier lieu au travail admirable effectué par le géographe Pierre-Olivier Garcia, puisque celui-ci a pris le temps d'évaluer minutieusement les ressources et les faiblesses heuristiques de la sémantique immunitaire, non seulement chez Sloterdijk, mais plus largement : en géographie, en écologie et en politique contemporaines. Il semblerait en effet que, conjointement à l'usage heuristique de la sémantique immunitaire, l'attention toute particulière portée par l'immunologie générale à la relation entre l'être humain et l'espace, attention matérialisée par l'invention et l'usage de la conceptualité sphérologique, a suscité un vif intérêt – qui a frôlé parfois le mimétisme incontrôlé – chez un certain nombre de géographes contemporains. Et même si chaque usage de Sloterdijk témoigne d'une stratégie à chaque fois singulière, ainsi que d'un niveau de connaissance de l'œuvre extrêmement différencié, il n'en reste pas moins que l'immunologie générale est devenue une référence princeps à l'intérieur de la recherche géographique contemporaine, depuis les écrits pionniers de Raffestin jusqu'aux interventions décisives de Reymond et de Garcia :

Par des usages érudits (Raffestin, 1991 ; Reymond, 2011), métaphoriques (Soubeyran, 2010), analytiques (Elden, 2012 ; Klauser, 2010 ; Lussault, 2013 ; Rodary, 2008) ou épistémologiques (Regnault, 2011), Peter Sloterdijk fait l'objet d'une attention croissante de la part des géographes. Sa conceptualisation de l'espace est même citée en exergue du dictionnaire qui stabilise l'approche du « constructivisme réaliste » en géographie (Lévy et Lussault, 2003). Pour qui a étudié les écrits de Sloterdijk, et plus spécifiquement ceux concernant le concept de sphère, ce phénomène n'est guère étonnant. Le philosophe ne propose rien de moins que de fonder une « ontoanthropologie », c'est-à-dire une théorie générale, renouvelée, de l'*anthropos*<sup>2</sup>.

## **Parcours de recherche**

Dans la première partie de la thèse, nous cherchons à dessiner les contours précis de notre objet de recherches, en esquissant les linéaments d'une contextualisation sémantique et théorique de la philosophie de Sloterdijk. Puisque l'immunologie générale est l'autre nom

---

<sup>1</sup> B. Latour, « Spheres and Networks. Two ways to Reinterpret Globalization », tr. fr. de Jean Saavedra, *Harvard Design Magazine*, Spring/Summer, n° 30, pp. 138-144, 2009.

<sup>2</sup> P.-O. Garcia, *Peter Sloterdijk, l'onto-géographie et le problème du dehors*, op. cit., p. 1.

d'une philosophie qui s'inaugure d'une extension théorique du concept d'immunité, nous commençons par examiner les éléments sémantiques et théoriques qui constituent les matériaux de départ historique de cette extension.

1 Tout d'abord, nous reconstituons succinctement la genèse et la trajectoire de la sémantique immunitaire, afin d'esquisser les contours de l'imaginaire – identitaire et guerrier – qui s'est progressivement associé de façon prégnante à cette sémantique. Cette reconstitution, qui est rendue nécessaire dans l'horizon d'une évaluation des ressources et des faiblesses heuristiques de cette sémantique, se déploie en trois séquences historiques distinctes : une première séquence, de facture juridique, où l'immunité désignerait une exception justifiable à l'égard du droit commun ; une seconde séquence, de facture microbiologique, où l'immunité désignerait – par extension analogique – les exceptions miraculeuses aux pathologies communes, avant de désigner les stratégies identitaires de reconnaissance et de sécurisation microbiologiques ; et une troisième séquence, de facture psychique et culturelle, où l'immunité désignerait – par extension analogique – certaines stratégies de sécurisation et de dé-sécurisation culturelles et/ou psychiques. Cette tripartition sommaire, qui témoigne du passage de l'immunité comprise en un sens restreint (juridique) à l'immunité comprise en un sens général (biologique, culturel et psychique) devrait ainsi permettre de mettre en lumière l'arrière-plan sémantique et imaginaire depuis lequel se déploie et se démarque l'immunologie générale de Sloterdijk.

2 - Nous examinons ensuite la relation complexe que Peter Sloterdijk entretient avec la sémantique immunitaire, afin de délimiter plus précisément les contours textuels de notre objet de recherches. Nous sollicitons à cet effet trois strates éditoriales : 1 - la *Critique de la raison cynique* (1983) où Sloterdijk procède à un usage extrêmement sporadique et strictement rhétorique de la sémantique immunitaire, alors que sa pensée navigue déjà pourtant explicitement dans les parages de la problématique prophylactique et des intuitions immunologiques léguées par Nietzsche ; 2 - *Bulles* (1998), où Sloterdijk mobilise subitement la sémantique immunitaire pour décrire l'intégralité de son projet philosophique (anthropique et socio-époqual) sous les traits d'une « théorie générale des systèmes immunitaires » ; et enfin 3 - *Tu dois changer ta vie* (2009) où Sloterdijk procède à un premier essai de formalisation théorique de l'« immunologie générale » qui s'inaugure d'un concept ubiquitaire (biologique, culturel et psychique) de l'immunité. Après une entrée en scène philosophique caractérisée par une extrême vigilance à l'égard de l'usage heuristique de la sémantique biologique, il semblerait ainsi que Sloterdijk a subitement trouvé, grâce à la

sémantique immunitaire, les ressources heuristiques qui allaient enfin lui permettre de corrélérer – théoriquement et sémantiquement – les deux dimensions entrelacées (culturelle et psychique, époquale et anthropique) de son intervention.

3 - Enfin, dans le sillage de cette définition ubiquitaire (biologique, culturelle et psychique) de l'immunité, nous esquissons les linéaments d'une généalogie théorique de l'immunologie générale en isolant deux figures théoriques princeps. La première figure est celle de Nietzsche, puisque celui-ci est d'emblée érigé par Sloterdijk en tant que clinicien précurseur de l'immunité symbolique, c'est-à-dire en tant qu'explorateur et portraitiste des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, celui dont le nom propre est désormais associé au tournant immunologique de la philosophie. La seconde figure, plus tardive et plus difficile à assumer pour Sloterdijk, est celle de Niklas Luhmann, qui sera finalement désigné comme le théoricien précurseur de l'immunologie sociale (systémique et juridique) et, à ce titre, comme le premier théoricien rigoureux de l'immunologie générale.

Dans la seconde partie de la thèse, nous examinons plus précisément les trois versants – théoriques et narratifs – de l'immunologie générale : anthropogénétique, anthropologique et époquale. L'objectif est simple : montrer que la description auto-immunitaire et catastrophique de la « modernité » constitue le centre de gravité de l'immunologie générale, c'est-à-dire le lieu de convergence (théorique et narrative) de l'intervention.

4 – Nous présentons d'abord succinctement le paysage théorique qui précède l'intervention anthropique de Sloterdijk afin de mettre en évidence l'importance de la dette théorique contractée à l'égard de l'Anthropologie philosophique allemande ; tant sur le plan de l'antinaturalisme théorique, que sur le plan de l'approche transdisciplinaire des problèmes philosophiques. Nous défendrons l'hypothèse suivant laquelle l'anthropologie philosophique de Sloterdijk se déploie sous la forme d'une double trame spéculative qui ne relève pas du même paysage théorique. Une première série de propositions, de facture *anthropogénétique*, mobilise principalement des hypothèses éthologiques et paléoanthropologiques qui ont été retravaillées par certains héritiers de l'Anthropologie philosophique allemande, notamment Dieter Claessens et Hans Blumenberg<sup>1</sup> ; tandis qu'une seconde série de propositions, de facture *anthropologique*, dessine les contours d'une théorie *immunitaire* et *sphérolologique* de

---

<sup>1</sup> Nous pensons ici en particulier à trois hypothèses que nous allons présenter ci-dessous : l'hypothèse de l'insulation groupale de Hugh Miller, l'hypothèse de la suppression des corps de Paul Alsberg et l'hypothèse néoténique de Louis Bolck.

l'être humain, qui mobilise principalement la psychanalyse para-freudienne (Rank, Ferenczi, Klein, Bowlby, Lacan, Törok, Abraham).

5 - Ensuite, nous présentons le versant anthropogénétique de l'immunologie générale et nous examinons successivement trois récits princeps de l'anthropogenèse afin de montrer que ceux-ci convergent vers une définition immunologique de l'*anthropogenèse* ; celle-ci étant progressivement décrite sous la forme d'une *immunisation psychoculturelle acquise par les collectifs de proto-humains à l'égard de leur environnement naturel*, et, plus exactement, sous la forme d'une *interaction complexe et bénéfique entre différentes stratégies de distanciation – groupale, technologique et symbolique* – qui auraient permis à certains collectifs de proto-*sapiens* de produire, de maintenir et de répliquer leur consistance psychosociale. Nous aurons également l'occasion d'évoquer certains problèmes épistémologiques soulevés par la spéculation anthropogénétique et nous défendrons l'hypothèse suivant laquelle la narration de l'anthropogenèse n'est jamais une fin en soi pour l'immunologie générale, mais seulement une expérience de pensée préparatoire à la spéculation époquale.

6 - Nous examinons ensuite le versant strictement anthropologique de l'immunologie générale, afin de dégager progressivement ce qui nous semble constituer l'originalité propre de l'anthropologie philosophique de Sloterdijk. Notre objectif est double : d'une part, nous cherchons à mettre en lumière le fait que l'immunologie générale procède, dans l'horizon d'une reconstitution génétique de la formation du psychisme humain, à une réhabilitation spéculative de la vie périnatale, c'est-à-dire à une réhabilitation d'un matériau psychique archaïque de facture spectrale. Et d'autre part, nous cherchons à montrer que cette description spéculative de la vie périnatale fonctionne en réalité comme un artefact heuristique qui doit permettre d'approcher – en pensée – la dimension hypothétiquement traumatique de la naissance humaine. C'est seulement, en effet, parce que la vie prénatale serait décrite au préalable comme une vie *immersive* et *accompagnée*, c'est-à-dire comme une vie *englobée* et *antigravitationnelle*, que l'événement de la naissance, matérialisé par l'éclatement de la première endo-sphère utérine, pourrait lui-même se décrire comme une *catastrophe immunitaire de facture spatiale et atmosphérique*.

7 - Enfin, nous examinons le versant époqual et sociologique de l'immunologie générale, c'est-à-dire cette zone textuelle – théorique et narrative – qui nous semble précisément constituer la nervure centrale de cette philosophie. Après avoir reconstitué succinctement l'histoire longue de la spéculation époquale et l'histoire récente des discours

(théologiques, poétiques, philosophiques et sociologiques) tenus sur le signifiant « modernité », nous examinons le versant strictement « phénoménologique » de la spéculation époquale de Sloterdijk, afin d’esquisser les contours discrets des emprunts et des inventions. Plus exactement, nous examinons certaines propositions qui cherchent à restituer certaines atmosphères psychoculturelles dominantes de la modernité occidentale, afin de mettre en évidence la prégnance de trois motifs – le cynisme, l’activisme et l’antigravitation – qui sont désignés successivement en tant que marqueurs historiques privilégiés. Puis nous examinons le versant proprement « immunologique » de l’intervention époquale de Sloterdijk, c’est-à-dire certaines considérations relatives à la genèse historique et à l’incidence psychoculturelle de la modernité, afin de mettre en lumière ce qui nous semble constituer l’originalité propre de l’immunologie générale, à savoir : une description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité.

**Partie I – De l’immunité juridique à  
l’immunité psychoculturelle. Introduction à  
l’immunologie générale de Peter Sloterdijk**



# 1. Chapitre premier : De l'immunité restreinte à l'immunité générale. Brève histoire de la sémantique immunitaire.

## 1) Introduction

Puisque la philosophie de Sloterdijk procède à un usage heuristique et stratégique de la sémantique immunitaire, il est nécessaire, si l'on veut se donner les moyens d'évaluer la pertinence et l'impertinence de cet usage, de dessiner les contours de l'imaginaire dominant qui s'est progressivement associé à cette sémantique. Or, il se trouve que la sémantique immunitaire est tributaire d'une longue histoire qui a été en quelque sorte recouverte par son histoire microbiologique récente. En effet, même si la sémantique immunitaire est aujourd'hui imprégnée par un imaginaire identitaire et guerrier qui atteste indéniablement de l'empreinte léguée par l'immunologie biologique, l'usage de la sémantique immunitaire est en réalité resté reclus, pendant près de deux millénaires, à l'intérieur du champ juridique. Alors que son existence est attestée à l'intérieur du droit romain dès le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, c'est seulement à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle que la sémantique immunitaire commencera à être mobilisée par une nouvelle discipline scientifique naissante qui deviendra l'immunologie ; et il faudra attendre le début des années 1980, avec l'identification du virus de l'immunodéficience humaine (V.I.H.), pour que la sémantique immunitaire soit progressivement l'objet d'un usage heuristique généralisé : en sociologie<sup>1</sup>, en psychanalyse<sup>2</sup>, en philosophie<sup>3</sup>, en informatique, en psycho-neuro-immunologie<sup>4</sup> et en géographie<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. le travail pionnier de Niklas Luhmann que nous présenterons dans le troisième chapitre.

<sup>2</sup> Nous pensons en particulier au livre de Nestor Braunstein (*La jouissance, un concept lacanien*, Paris, Erès, 2009) que nous présenterons ci-dessous.

<sup>3</sup> Cf. notamment Donna Haraway, « The Biopolitics of postmodern bodies : Constitutions of the Self in immune System Discourses », in *Differences : A journal of Feminist Cultural Studies*, 1(1), 3-43, 1989 ; Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil-Laterza, 1996 ; *Le « concept » de 11 septembre*, Paris, Galilée, 2003 ; Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, P.U.F., 2000 ; *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, Cambridge, Polity press, 2011 ; *Communauté, Immunité, biopolitique*, op. cit. ; Alain Brossat, *La démocratie immunitaire*, Paris, La dispute, 2003 ; Frédéric Neyrat, *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

<sup>4</sup> Cf. par exemple, Gabriel Gachelin, « La psycho-neuro-immunologie existe-t-elle ? », *Revue française de psychosomatique*, 2003/1 (n°23), pp. 67-74.

<sup>5</sup> P.-O. Garcia, *Peter Sloterdijk, l'onto-géographie et le problème du dehors*, op. cit., p. 1 : « Par des usages érudits (Raffestin, 1991 ; Raymond, 2011), métaphoriques (Soubeyran, 2010), analytiques (Elden, 2012 ; Klauser, 2010 ; Lussault, 2013 ; Rodary, 2008) ou épistémologiques (Regnault, 2011), Peter Sloterdijk fait l'objet d'une attention croissante de la part des géographes. Sa conceptualisation de l'espace est même citée en exergue du dictionnaire qui stabilise l'approche du « constructivisme réaliste » en géographie (Lévy et Lussault, 2003) ».

C'est la raison pour laquelle nous proposons ici un découpage ternaire de la chronologie historique en distinguant schématiquement trois époques de la sémantique immunitaire : une première époque, de facture juridique, où l'immunité (*immunitas*) désigne, conformément à son étymologie, une situation d'exception par rapport au droit de la communauté (*communitas*) ; une seconde époque, de facture biologique, où l'immunité désignerait, par dérivation métaphorique, des stratégies identitaires et guerrières de sécurisation microbiologique ; et enfin, une troisième époque, à l'intérieur de laquelle nous séjournons peut-être encore, où l'immunité désignerait, par dérivation analogique, des stratégies culturelles et psychiques de sécurisation.

## 2) L'époque juridique et anti-communautaire de l'immunité

« *Le système du droit romain avait déjà compris qu'il n'existait pas de *communio* sans structures adaptées d'*immunitas*<sup>1</sup> ».*

En dépit de la coloration identitaire et guerrière qu'elle possède aujourd'hui et qui atteste de son empreinte biologique, la sémantique immunitaire trouve son lieu de naissance à l'intérieur du champ juridique et, plus exactement, à l'intérieur du droit romain. En effet, le mot immunité est emprunté au latin *immunitas* (« *exemption, dispense, remise* ») qui dérive de *immunis*, formé privativement pour signifier littéralement : « dispensé de toute charge, d'impôt<sup>2</sup> ». Juridiquement, l'immunisé désigne donc une catégorie de la population qui est exemptée de certaines charges communes, c'est-à-dire soustraite à l'impératif de certaines obligations compensatoires qui relèvent du droit commun (*communis*).

Selon Roberto Esposito, qui a minutieusement interrogé la proximité étymologique entre la sémantique immunitaire et la sémantique communautaire<sup>3</sup>, l'immunisé pourrait ainsi s'interpréter comme une exception qui confirme la règle ou la loi commune et l'immunité (*immunitas*) pourrait se décrire comme l'envers étymologique exact de la communauté (*communitas*). Tandis que l'*immunis* se trouverait exceptionnellement dispensé de certaines

---

<sup>1</sup> Contribution de Peter Sloterdijk au Collegium International, lors du Colloque international « Un monde en sursis », O. Mannoni (trad.), Sénat, Palais du Luxembourg, Paris, 15 juin 2009.

<sup>2</sup> A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998, p. 1789.

<sup>3</sup> En particulier dans *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000. Cette interrogation a peut-être trouvé son impulsion de départ chez Derrida et, en particulier, dans un texte publié en 1996 que nous analyserons ci-dessous.

obligations communes, le *communis* s'y trouverait soumis ; de telle sorte que la singularité de l'exception ferait voir – par effet de contraste – la généralité de l'obligation :

Tandis que la *communitas* est liée au sacrifice de la *compensatio*, l'*immunitas* implique le bénéfice de la *dispensatio*<sup>1</sup>.

L'étymologie de l'immunité autoriserait donc une lecture engageante (spectrale, au sens de Derrida) et trans-substantialiste de la communauté, puisque le commun ne serait plus interprété comme quelque chose que l'on possède et partage – le sang, le territoire, la nation – , mais comme une dette originellement contractée, une obligation à laquelle il est extrêmement difficile (voire impossible) de se soustraire<sup>2</sup> : « Le *munus*, écrit Esposito, est l'obligation que l'on a contractée envers l'autre et dont on est contraint de s'acquitter de manière appropriée<sup>3</sup> ».

En revanche, même si les linguistes admettent volontiers que le *munus* latin (qui a produit trois adjectifs dérivés : *munis* ; *immunis* ; *communis*) possède le sens littéral de « *devoir, charge officielle* » et renvoie originellement à un sens juridique et fiscal, il n'en demeure pas moins que la racine indoeuropéenne de *munus* (*mei*) signifie : « *échanger* » ; si bien que le *munus* ne peut pas se réduire simplement à une notion de dette originaire, mais se trouve compliqué par la notion d'échange<sup>4</sup>. Selon Benveniste, cette juxtaposition des deux réseaux lexicaux qui paraissent – de prime abord – hétérogènes ne serait pas du tout fortuite, mais elle se déduirait elle-même de l'existence de faits sociaux qui reposent sur cette logique. En d'autres termes, c'est parce qu'il existerait, dans la pratique romaine, des faits sociaux où se conjoignent la « dette » et l' « échange », que l'on pourrait comprendre la genèse du mot latin *munus*.

Benveniste trouve en effet chez Mauss<sup>5</sup> l'hypothèse selon laquelle le don créerait structurellement chez le bénéficiaire une obligation immanente de contre-don supérieur. De la même façon que l'hospitalité pourrait s'éclairer « par référence au potlatch<sup>6</sup> », c'est-à-dire par référence à une logique de compensation immanente au don – système qui consiste en une «

---

<sup>1</sup> R. Esposito, *Communitas, op. cit.*, p. 19. Cf. également *Communauté, Immunité, biopolitique, op. cit.*, p. 98.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> C'est tout du moins la thèse défendue par Meillet, linguiste et maître de Benveniste. Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome 2, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 186. Le suffixe *nes*, quant à lui, indique le caractère social de cette notion.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 94. Le « potlatch » est un terme utilisé par Marcel Mauss dans l'*Essai sur le don* pour désigner des pratiques de dons et de contre-dons qui s'apparentent à des phénomènes sociaux « totaux ». Benveniste précise que l'hospitalité n'est rien d'autre – en réalité – qu'une « forme atténuée » de Potlatch.

suite de dons et contre-dons, un don créant toujours au partenaire l'obligation d'un don supérieur<sup>1</sup> » –, l'immunité pourrait également s'éclairer par référence au potlatch dont elle constituerait une forme d'exonération. Comme le précise Benveniste, le « mécanisme sémantique décrit pour *hostis* a un parallèle dans un autre ordre d'idées et une autre série de termes<sup>2</sup> ».

D'ailleurs, c'est précisément parce que le *munus* fait signe vers une certaine logique du don et du contre-don que l'on pourrait comprendre le sens péjoratif et archaïque qui conjoint l'immunité et l'ingratitude, faisant de l'*immunis* l'*ingrat par excellence*, celui qui « ne rend pas le bienfait reçu. ». En d'autres termes, si l'on admet que le *munus* fait signe vers une donation originaire qui émane de notre groupe d'accueil et qui nous oblige – de façon immanente – à une série de contre-dons compensatoires, et si l'on admet que la sémantique immunitaire naît conjointement à l'intersection du lexique juridique de la dispensation (*dispensatio*) et du lexique économique de la compensation (*compensatio*), alors on doit admettre que la qualité d'*immunis* désigne l'ingratitude sociale par excellence, soit ce que Sloterdijk désigne sous les traits d'une « manifestation précoce de désolidarisation<sup>3</sup> » :

Si *munus* est un don qui oblige à un échange, *immunis* est celui qui ne remplit pas cette obligation de restituer<sup>4</sup>.

Comme le rappelle Alain Rey, le mot *immunité* est introduit en français avec le sens latin d'exemption fiscale et il désigne à l'époque franque – c'est-à-dire pendant un demi-millénaire, de la chute de l'empire d'Occident en 476 jusqu'à l'avènement de Hugues Capet en 987 – une véritable institution qui préfigure la féodalité<sup>5</sup>. Par exemple, on parle de « chartes d'immunités » pour désigner des concessions fiscales accordées par les rois francs à des grands propriétaires laïques ou ecclésiastiques et on utilise la notion d' « immuniste » pour qualifier les rares privilégiés de ces concessions. Selon Christian Laurens-Rosaz, on peut également observer, à la même époque, un processus de sanctuarisation de certains lieux qui trouve son acte de naissance à Rome avec l'invention du droit d'asile, se prolonge avec l'immunité franque et culmine avec l'exemption monastique autour de l'an 1000. Quant à ce processus, il se phénoménalise notamment par la prolifération d'un lexique de la frontière qui a partie liée avec le paradigme prophylactique de la sémantique immunitaire :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 204.

<sup>4</sup> E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions européennes*, Tome 1, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 96.

<sup>5</sup> A. Rey, *op. cit.*, p. 1789.

(...) enceintes sacrées, périmètres francs, périmètres de paix, cercles de paix, sauvegardes, sauvetés « sauvements », toutes choses qui font penser aussi bien au droit d'asile qu'à l'immunité franque ou à l'exception monastique, toutes institutions qui se rejoignent en se succédant dans le temps et se rapportent à la justice, à son exercice ou à sa protection<sup>1</sup>.

Non seulement, les historiens supposent que cette sacralisation juridique de l'espace donnera progressivement naissance à l'idée de « franchise » – mot qui, en moyen français, désigne le droit d'asile<sup>2</sup> (1367), – mais ils supposent également que celle-ci servira de référence lors de l'emprunt ultérieur (1890) qui sera fait de cette idée par le droit constitutionnel (immunité parlementaire) et le droit international (immunité diplomatique). Avant de prendre la signification anxieuse, identitaire et guerrière, qu'elle possède encore aujourd'hui et qui fut léguée par l'immunologie biologique, la sémantique immunitaire aura donc, pendant près de deux millénaires, été mobilisée par les juristes pour désigner une situation d'exception ou d'exonération à l'égard du droit commun.

### 3) L'époque biologique et identitaire de la sémantique immunitaire

*« Dans la foison des nouveautés cognitives sous le soleil moderne, il n'en existe aucune qui serait comparable, même de loin, à l'émergence et à la connaissance des systèmes immunitaires dans la biologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ».*

Puisqu'il semble attesté que les Chinois pratiquent des vaccinations antivarioliques au moins depuis le X<sup>e</sup> siècle, on peut affirmer que les techniques d'immunisation thérapeutique ont précédé d'environ un millénaire la naissance de la science immunologique. Quoi qu'il en soit, ce n'est sans doute pas un hasard si la médecine emprunte subitement au champ juridique la sémantique immunitaire qui fait signe vers l'idée d'exonération ou de sanctuarisation, puisqu'elle a subitement besoin d'un lexique de l'exceptionnalité pour décrire la remarquable résistance dont font preuve certains organismes à l'égard de réalités minuscules et invisibles qui vont bientôt s'appeler des microbes<sup>4</sup>. En effet, dans la mesure où la résistance empirique

---

<sup>1</sup> Christian Lauranson-Rosaz, « À l'origine des territoires de justice : vicaria, districtus et périmètres de paix », *Histoire de la justice* 2011/1 (N° 21), DOI 10.3917/rhj.021.0009, p. 24.

<sup>2</sup> A. Rey, *op. cit.*, p. 1789.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 20.

<sup>4</sup> Comme le souligne Benveniste, l'invention du mot microbe (effectuée par Sédillot en 1878 pour désigner les entités microscopiques découvertes par Pasteur) se prévaut d'une origine grecque pour assurer son autorité scientifique, alors qu'elle s'inspire en réalité d'une francisation du mot micro qui ne signifie pas « petit » en grec, mais « fugitif ». En toute rigueur, le microbe n'est donc pas un vivant minuscule, mais un vivant dont la vie est courte. Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Paris Gallimard, 1974, p. 165.

de certains organismes vivants semble témoigner d'un état d'exception statistique, il n'est pas surprenant que la sémantique immunitaire – d'abord sous le syntagme vitaliste de l'« immunité morbide », puis sous le syntagme architectonique du « système immunitaire » – ait pu servir de ressource heuristique pour cette discipline naissante qui allait bientôt devenir l'immunologie. Selon Moulin, qui emprunte délibérément ici un langage foucaldien, le « système immunitaire » constituerait ainsi – après la métaphore du royaume, la métaphore de la machine et la métaphore du miroir du monde – un artefact heuristique qui a permis au langage contemporain – celui de la science et celui du sens commun – de se représenter le corps et d'en parler :

Chaque époque favorise des métaphores pour parler du corps (métaphores plus ou moins valorisantes pour le corps en question) et le « système immunitaire » constitue précisément la « dernière métaphore » du dernier langage de la médecine<sup>1</sup>.

Quant à l'usage de la notion de « système », il traduirait peut-être autant la volonté de systématiser théoriquement des données expérimentales, que la volonté d'inscrire, à l'intérieur de l'organisme, une nouvelle fonction vitale<sup>2</sup> qui mobiliserait une logique dialectique de la reconnaissance (de soi par soi) et de la guerre (entre le soi et le non-soi). Si l'on veut se donner les moyens d'esquisser le paysage imaginaire – identitaire et guerrier, invasif et menaçant –, qui est aujourd'hui associé à la sémantique immunitaire, il est donc nécessaire d'évoquer succinctement cette opération de captation sémantique qui a été effectuée par la microbiologie.

### **De l'immunité morbide à la phagocytose**

Même s'il faudra attendre le début des années 1960 pour que l'immunologie soit officiellement constituée en tant que discipline scientifique autonome, il est nécessaire de préciser que la sémantique immunitaire fit son irruption dès le XVIII<sup>e</sup> siècle pour désigner un état d'exception clinique qui semble protéger l'organisme contre certaines maladies universelles et contagieuses<sup>3</sup>. Pendant un siècle (au moins jusqu'en 1852), le terme clinique est donc spécifié : on parle d'« immunité morbide » pour bien distinguer la signification

---

<sup>1</sup> A.-M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine, Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, Paris, PUF, 1991, p. 11. Selon Thomas Pradeu, en revanche, le système immunitaire n'est pas une métaphore dans la mesure où l'immunité biologique implique un « ensemble d'éléments connectés ». Cf. T. Pradeu, *Les limites du soi, Immunologie et identité biologique*, Les Presses de l'Université de Montréal – Paris, Vrin, 2009, p. 41.

<sup>2</sup> A.-M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine, op. cit.*, p. 13-14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

*médicale* de la signification *fiscale* de l'immunité qui est alors en vigueur. Plus précisément, l'« immunité morbide » est définie par l'école vitaliste de Montpellier comme :

(...) la faculté de résister souvent aux maladies qui environnent (l'homme) de toutes parts ou comme la faculté de ne pas contracter certaines maladies ou même de n'en contracter aucune... Cette exemption est due à une force de résistance plus ou moins inhérente à la vie<sup>1</sup>.

Envisagée depuis une matrice théorique de facture vitaliste où la vie se définit comme « l'ensemble des forces qui résistent à la mort<sup>2</sup> », l'immunité désignerait donc une forme de résistance exceptionnelle à la mort et elle attesterait d'une santé robuste : « L'immunité morbide, écrit Moulin, est conçue comme résistance aux maladies quelles qu'en soient les causes, un synonyme de santé<sup>3</sup> », et c'est pourquoi elle s'inscrit d'emblée dans un rapport dialectique avec la *sensibilité morbide*, concept inverse qui témoigne d'une santé précaire et, partant, d'une extrême vulnérabilité à la mort<sup>4</sup>. Enfin, il faudra attendre le développement de la microbiologie (entre 1870 et 1900) pour que la notion de résistance morbide trouve dans l'« infection » le complément d'objet direct qui allait devenir son partenaire conceptuel ; « La résistance morbide devient résistance à l'infection<sup>5</sup> ».

Toutefois, même si l'on admet que l'immunité désigne une résistance relative ou absolue à l'égard de certaines infections, le mystère demeure entier de savoir pourquoi et comment. Autrement dit, il est plus facile de proclamer que l'immunisé est celui ou celle qui résiste à l'infection de la variole, que d'expliquer comment l'organisme s'y prend concrètement pour y résister. Réciproquement, si certains organismes sont en capacité de se défendre et si cette capacité peut elle-même se décrire comme la propriété d'un système de défense intrinsèque à l'organisme, comment alors expliquer la genèse de la maladie : « Comment comprendre l'émergence de la maladie, demande Pradeu, si l'organisme se définit comme pouvoir de résistance<sup>6</sup> ? ».

Pour apporter les premiers éléments de réponse scientifiques à ces questions, il faudra attendre l'œuvre d'Elie Metchnikoff, ce zoologiste qui arriva à l'Institut Pasteur juste après son ouverture et qui fournit à l'immunologie naissante ses premières armes expérimentales et théoriques. C'est à lui que l'on doit – pour reprendre la formule de Moulin – le récit du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2</sup> X. Bichat, cité par Moulin, *ibid.*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>4</sup> En retour, ce rapport dialectique entre les deux notions préfigure la distinction conceptuelle qui connaîtra une longue postérité, à savoir la distinction entre l'immunité innée et l'immunité acquise (*Ibid.*, p. 24).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 26.

« mythe fondateur de l'immunologie », c'est-à-dire ce fameux récit inaugural de la phagocytose :

Un jour que toute la famille était au cirque, j'observais la vie des cellules mobiles d'une larve transparente d'étoile de mer, quand une pensée nouvelle m'illumina tout d'un coup. J'eus l'idée que des cellules analogues devaient servir à la défense de l'organisme contre les nuisibles intrus. (...) Je me disais que, si ma supposition était juste, une écharde introduite dans le corps d'une larve d'étoile de mer n'ayant ni vaisseaux sanguins ni système nerveux devait être très vite entourée par les cellules mobiles ainsi que cela s'observe chez l'homme qui a une écharde au doigt<sup>1</sup>.

La percée théorique décisive sera totalement accomplie lorsque Metchnikoff parviendra ensuite à démontrer expérimentalement le lien entre la phagocytose et l'inflammation. Désormais, il deviendra en effet possible d'identifier les agents organiques responsables de l'immunité et, dès lors, de conférer une véritable concrétude biologique à la métaphorique guerrière :

Ce n'est pas seulement le sang, qui est muni d'une sorte de surveillant... il se trouve dans l'organisme de l'homme et de la majorité des animaux tout un système de gardiens analogues représentés toujours par différentes espèces de phagocytes<sup>2</sup>.

Après une première phase expérimentale – où la vaccination a familiarisé la recherche avec l'idée d'une mémoire immunitaire – et une seconde phase théorique – où la première théorie cellulaire va laisser place à une théorie chimique de l'immunité (Ehrlich<sup>3</sup>) –, l'immunologie va ensuite s'autonomiser institutionnellement, avec la création d'une première chaire universitaire (1929) et elle va connaître un développement fulgurant à partir de la fin des années 1950, lorsque les difficultés de la transplantation d'organes et de la transfusion sanguine semblent venir corroborer les hypothèses théoriques qui défendent l'existence d'une capacité de reconnaissance auto-identitaire de l'organisme. En effet, quoi de plus évident qu'un rejet de greffe, par exemple une greffe de peau étrangère, pour démontrer l'existence d'une capacité (innée ou acquise) de discrimination identitaire<sup>4</sup>? Si cette première théorie cellulaire de l'immunité cèdera rapidement la place à d'autres théories concurrentes – d'abord, une théorie chimique, puis une théorie génétique de l'immunité – les travaux pionniers de Metchnikoff vont ainsi durablement inscrire l'immunologie et, par conséquent, la

---

<sup>1</sup> Cité par A.-M. Moulin, *ibid.*, p. 54.

<sup>2</sup> Cité par A.-M. Moulin, *ibid.*, p. 59.

<sup>3</sup> T. Pradeu, *op. cit.*, p. 57.

<sup>4</sup> La première greffe de rein réussie a lieu en 1949 ; ce qui correspondra à la naissance conceptuelle de l'immunodépression (*Ibid.*, p. 15).



sémantique immunitaire, à l'intérieur d'un schème métaphorique guerrier où l'altérité est pensée comme une extériorité menaçante<sup>1</sup>.

### **Le soi et le non-soi**

Toutefois, si l'on veut être en mesure d'esquisser, avec encore davantage de précisions, le paysage imaginaire qui est aujourd'hui associé à la sémantique immunitaire, il est particulièrement instructif de stationner à l'endroit même où l'immunologie biologique va trouver sa consistance et sa fragilité conceptuelles, à savoir : la dialectique du soi et du non-soi formalisée par Burnet. Ce stationnement sera d'autant plus instructif que l'immunologie contemporaine est depuis lors restée majoritairement tributaire de cette matrice théorique et de cette logique identitaire (comme en témoigne, par exemple, la reprise de la définition princeps de Burnet trente ans plus tard par le prix Nobel Dausset<sup>2</sup>), en dépit du terrain gagné par les théories post-identitaires de l'immunité biologique.

Si l'œuvre théorique de Burnet peut être regardée comme une œuvre structurante de l'immunologie naissante et contemporaine, c'est précisément parce que, dès 1959, elle interprète l'identité immunitaire comme le résultat d'une programmation inscrite dans le génome et, plus exactement, comme « le reflet de l'individualité génétique de chaque organisme »<sup>3</sup>. La notion de « soi » – qui avait d'abord été mobilisée par Burnet pour montrer que tous les organismes possèdent une capacité de discrimination identitaire entre eux-mêmes et leurs environnements<sup>4</sup>, est ensuite mobilisée pour formaliser une conception génétique de l'immunité qui interprète le « soi » immunitaire non plus en fonction de l'organisme, mais en fonction du génome, celui-ci devenant en quelque sorte la carte d'identité immunitaire de l'organisme.

Non seulement le postulat de l'identité immunitaire permet d'expliquer pourquoi des greffes entre de vrais jumeaux sont possibles, mais il va permettre à Burnet de sortir du simple registre métaphorique, en fournissant à l'immunologie naissante son premier critère d'immunogénicité, c'est-à-dire sa « première véritable théorie immunologique explicative »<sup>5</sup>. Tandis que la première conception du soi, de 1937 à 1945, est organismique (phénotypique) et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 53. « (L)'étranger est immunogène », résume T. Pradeu.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79. T. Pradeu utilise l'expression d' « ancrage génétique », p. 88-89.

écologique (valable pour tous les organismes humains), la seconde définition du soi sera donc génétique et anthropocentrée<sup>1</sup>. Désormais, il s'agira de démontrer que l'étranger est immunogène ; et c'est la raison pour laquelle la notion de non-soi va occuper une place aussi décisive.

Selon Pradeu, c'est précisément cette seconde phase théorique – en tant qu'elle cherche à intégrer l'immunologie à l'intérieur du paradigme génétique – qui constitue l'apport singulier de Burnet, apport qui pourrait se formaliser sous la forme de la question suivante : comment décrire exhaustivement les conditions qui président à la naissance d'une réaction immunitaire ? Il ne s'agit donc plus seulement de décrire une réponse ou une réaction, mais il s'agit de pouvoir expliquer – et donc de pouvoir prévoir – quels sont les éléments précis qui interviennent lors de ce type de processus. Face à cette énigme de l'immunité, Burnet propose une matrice théorique qui est divisible en deux thèses dialectiquement imbriquées :

1 – L'organisme déclenche une réponse immunitaire contre toute entité étrangère (« non-soi ») et 2 – L'organisme ne déclenche pas de réponse immunitaire contre toute entité qui lui est propre (« soi »)<sup>2</sup>.

Cette matrice a pour double mérite d'expliquer – à partir du même axiome immunogénétique – deux phénomènes en apparence disjoints : d'une part, le phénomène, familier depuis Pasteur, de la défense contre les éléments pathogènes ; et, d'autre part, le phénomène mystérieux du rejet de greffe, qui trouve sa première explication à l'intérieur du paradigme immunologique. Par ailleurs, cette théorie semble justifiée expérimentalement en ceci que, dans l'extrême majorité des cas, « une greffe entre deux individus allogéniques (différents génétiquement) est rejetée<sup>3</sup> ».

Toutefois, il est important de préciser que cette matrice théorique, en dépit de son efficacité heuristique, soulève un certain nombre de problèmes, dans la mesure où elle mobilise, sans le moindre questionnement épistémologique, une sémantique immunitaire et un vocable spéculatif qui ont été élaborés à l'intérieur d'autres champs théoriques et qui, en tant que tels, sont susceptibles de produire des intuitions erronées. En effet, comme l'a brillamment remarqué Pradeu, si l'immunologie emprunte son concept fondateur – l'immunité – au champ juridique, elle emprunte son concept directeur – le soi – au champ

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 80.

philosophique et, plus précisément, à la philosophie de Locke, où la première occurrence du mot anglais « self » apparaît en 1690<sup>1</sup>.

Or, la notion de soi apparaît d'abord chez Locke dans un contexte théorique bien particulier où il s'agit de définir ce qui fait l'identité d'un être, aussi bien l'identité de Dieu, que l'identité d'un atome, d'une plante ou d'un homme. Philosophiquement, il s'agit donc de définir un concept d'identité ubiquitaire qui soit valide à tous les niveaux ontologiques, et c'est la raison pour laquelle Locke propose une définition où le soi désigne minimalement une réalité unificatrice et unitemporelle, c'est-à-dire une réalité qui ne peut exister qu'en un seul espace-temps à la fois : « tout ce qui existe à tel endroit et tel moment exclut toute chose du même genre<sup>2</sup> ». Néanmoins, il s'agit également pour Locke de produire une définition du soi en tant que réalité strictement humaine, le soi désignant alors une réalité qui se divise d'avec elle-même et qui peut se saisir elle-même dans sa singularité psychique comme cette « même chose qui pense en différents temps et lieux ». *In fine*, le soi humain désignerait donc pour Locke l'identité personnelle, c'est-à-dire une identité substantielle qui persiste à travers le temps et qui est capable de se réfléchir et de se conscientiser.

Était-il pertinent, dans ce contexte, de transférer le terme de « soi » – qui présuppose la possibilité d'une réflexivité autoréférentielle – à un organisme ou à certains éléments de cet organisme qui sont chargés d'en surveiller les frontières<sup>3</sup> ? En apparence, l'emprunt de Burnet semble justifié expérimentalement, puisque le rejet des greffes semble apporter la preuve empirique d'une auto-reconnaissance identitaire de l'organisme ; mais en réalité, cet emprunt est problématique car, dans la mesure où il ne fait pas vraiment l'objet d'une clarification conceptuelle, il s'apparente davantage à un usage métaphorique non théorisé<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64 et 46 : « Le terme « soi » utilisé en immunologie trouve donc ses racines en philosophie ». Burnet reconnaît lui-même qu'il emprunte cette notion suite à la lecture d'un ouvrage décisif publié en 1929 – *The Science of Life* – qui mobilise cette notion de « soi » – importée de la philosophie – dans une perspective écologique, pour souligner les interactions entre l'organisme et son environnement.

<sup>2</sup> J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, tr. fr. par J.M. Vienne, Paris, VRIN, 2001, p. 522.

<sup>3</sup> Cette tendance à personnifier l'organisme est particulièrement visible dans une métaphore qui connaîtra un grand succès et qui consiste à identifier le système immunitaire à un second cerveau – mobile – de l'organisme : Cf. W. H. Fridman, *Le cerveau mobile. De l'immunité au système immunitaire*. Paris, Hermann, 1991.

<sup>4</sup> On pourrait montrer, par exemple, en prenant appui sur les analyses minutieuses de Pradeu, comment la notion de soi – formalisée lors des travaux pionniers de Burnet et retravaillée par l'immunologie contemporaine – fonctionne de façon opératoire et incantatoire à l'intérieur du corpus théorique princeps de l'immunologie. Ce qui reviendrait à montrer que cette notion souffre, dans le meilleur des cas, de définitions non analysées et, dans le pire des cas, d'absence de définition. Dans cet esprit, Pradeu a décelé l'existence *a minima* d'au moins cinq significations différentes. 1 - En un premier sens (phénotypique), le soi désigne « l'organisme dans son ensemble » (T. Pradeu, *Les limites du soi*, *op. cit.*, p. 47), c'est-à-dire la totalité des éléments qui le constituent (organes, cellules, protéines...). Cette définition implique que le système immunitaire désigne la double capacité de reconnaissance du soi et du non-soi, mais elle échoue à rendre compte de la tolérance immunitaire (comment expliquer en effet qu'un organisme puisse tolérer un constituant d'un autre organisme génétiquement

Quelle que soit la définition finalement retenue, Pradeu va s'employer à montrer que la théorie du soi et du non-soi propose une vision réductrice et guerrière de l'immunité qui ne permet pas de rendre compte de certains phénomènes décisifs. D'une part, cette théorie ne permet pas d'expliquer l'auto-immunité normale – c'est-à-dire de la façon dont un organisme réagit continuellement aux antigènes endogènes<sup>1</sup> – ; et d'autre part, cette théorie ne permet pas de rendre compte de nombreux phénomènes de tolérance immunitaire.

Une fois définie positivement, la tolérance immunitaire apparaît ainsi comme un phénomène ubiquitaire et fréquent qui témoignerait de l'indéniable plasticité du système immunitaire<sup>2</sup>. Pradeu insiste tout particulièrement sur deux phénomènes spectaculaires de tolérance immunitaire : la tolérance fœto-maternelle et la tolérance à l'égard des micro-organismes commensaux et symbiotiques. En effet, dans la mesure où la grossesse correspond à une phase de coexistence entre deux organismes génétiquement différents, l'absence de rejet du fœtus par la mère constitue une énigme fascinante du point de vue immunologique, d'autant plus fascinante que l'on sait aujourd'hui que le fœtus est accessible aux cellules immunitaires de la mère<sup>3</sup>. L'hypothèse explicative la plus probable affirme l'existence d'une molécule particulière (HLA-G) qui inhiberait l'activité des cellules immunitaires et qui s'exprimerait dès les premiers jours de la fécondation, autorisant l'implantation non-rejetée de l'ovule ; si bien que lorsque cette molécule serait absente dans le placenta, les fausses couches se succèderaient.

---

différent ?). 2 - En un second sens (génétique), le soi désigne « le génome de l'individu » (*Ibid.*, p. 48). Cette définition permet de rendre compte de la compatibilité de greffe entre deux vrais jumeaux, mais elle ne permet pas d'expliquer comment l'organisme est en mesure d'accueillir en lui un organisme génétiquement différent. Elle ne permet pas de comprendre, par exemple, la tolérance de la mère à l'égard de son fœtus ni la tolérance de l'organisme à l'égard de bactéries commensales. 3 - En un troisième sens, le « soi » désigne « l'ensemble des marqueurs du complexe majeur d'histocompatibilité (CMH) » (*Ibid.*, p. 47). Cette définition permet de penser l'identité d'un individu en fonction de ses tissus cellulaires (ensemble de cellules qui ont une structure semblable et qui remplissent la même fonction) et elle permet de penser plus précisément les phénomènes de rejet ou d'acceptation des greffes. En revanche, elle échoue également à expliquer les phénomènes de tolérance immunitaire : « les tissus du fœtus portés par la mère, par exemple, sont différents de ceux de l'organisme dans lequel il se trouve, et il n'est pourtant pas rejeté » (*Ibid.*, p. 48). 4 - En un quatrième sens, le soi désigne « l'ensemble des peptides présentés aux lymphocytes T lors de leur sélection » (*Ibid.*, P ; 47). Ce « modèle du soi peptidique » a pour mérite de souligner la capacité d'apprentissage des lymphocytes – qui apprennent à ne pas attaquer les peptides du soi, mais il sous-estime le rôle des autres acteurs de l'immunité (en particulier le rôle des cellules dendritiques). 5 - Enfin, en un cinquième sens, tautologique, le soi désigne « ce qui ne déclenche pas de réaction immunitaire » (*Ibid.*, p. 48) ; mais dans ce cas précis, puisque tout ce qui est toléré fait désormais partie du soi (fœtus aussi bien que bactéries commensales), « la théorie du soi et du non-soi cesse de fournir une explication de l'immunité » (*Ibid.*, p. 48).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.113-114.

<sup>3</sup> Ce qui signifierait que le fœtus n'est pas étanche, immunitairement parlant, contrairement à l'idée défendue par les représentants de la théorie du soi.

Mais l'objection la plus décisive à l'égard de la théorie du soi proviendrait, selon Pradeu, de la tolérance « par tout organisme pluricellulaire, d'un nombre immense de micro- et macro-organismes en son sein<sup>1</sup> ». En effet, il apparaît aujourd'hui que les phénomènes symbiotiques et les phénomènes commensaux – c'est-à-dire les phénomènes de coexistence bénéfiques ou neutres entre des organismes d'espèces différentes – ne sont pas accidentels, mais omniprésents dans la nature. Par exemple, on sait aujourd'hui qu'un organisme humain contient dix fois plus de bactéries symbiotiques que de cellules propres, la plupart étant situées dans l'intestin. Il existe ainsi une grande variété de bactéries (comprise entre quatre cent et mille espèces différentes) qui migrent dans les différentes zones de l'intestin et qui se transforment en permanence, sous l'influence de l'environnement et, plus particulièrement, sous l'influence de l'alimentation, des rencontres avec d'autres micro-organismes et de la prise d'antibiotiques<sup>2</sup>.

Par ailleurs, il apparaît également que ces bactéries ne sont pas simplement des parasites (même si plus de 60% d'entre elles ont besoin de l'organisme pour vivre<sup>3</sup>), mais également des éléments bénéfiques qui participent à la digestion ; la destruction par certaines habitudes alimentaires de la flore intestinale pouvant constituer un terrain favorable pour l'obésité<sup>4</sup>. Surtout, on sait aujourd'hui que cette thèse selon laquelle les bactéries résidentes de l'intestin ne seraient pas accessibles aux cellules immunitaires – thèse défendue par les partisans de la théorie du soi et qui revient à considérer l'intérieur d'un organe (intestin, estomac, vagin) comme une surface extérieure au corps humain – a été invalidée. En effet, même si les bactéries se trouvent séparées de l'intestin proprement dit par une couche intermédiaire de mucus, de glycocalyx et de peptides antimicrobiens<sup>5</sup>, on sait aujourd'hui que le système immunitaire intestinal interagit en permanence avec la flore bactérienne<sup>6</sup>.

En l'état des expériences effectuées au début de l'an 2000, au moment où s'exprime Pradeu, tout semble indiquer que le système immunitaire de l'intestin est capable – au-delà de toute logique simplement identitaire – de distinguer les bactéries bénéfiques des bactéries nuisibles<sup>7</sup>. Alors que la tolérance immunitaire était considérée comme une exception qui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 133: « les antigènes bactériens adhèrent à la surface de la muqueuse intestinale et sont susceptibles d'interagir avec les récepteurs immunitaires portés par les enterocytes, les cellules dendritiques et, surtout, les cellules M (microfold cells) des plaques de Peyer ».

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 134.

confirme la règle d'intolérance, elle est interprétée aujourd'hui davantage comme un mécanisme indispensable de régulation auto-immunitaire<sup>1</sup>. Par conséquent, cela signifie que l'immunologie contemporaine est en train d'invalider expérimentalement la première thèse de Burnet suivant laquelle le système immunitaire rejeterait automatiquement l'altérité : « le critère de déclenchement d'une réponse immunitaire de rejet n'est pas l'origine externe de l'antigène<sup>2</sup> ».

Comme l'avaient déjà remarqué Alfred Tauber et Anne-Marie-Moulin, le « soi » immunologique pourrait donc apparaître davantage aujourd'hui comme une métaphore séduisante et suggestive que comme un concept défini et testé expérimentalement<sup>3</sup>. Et même si l'efficacité heuristique de cette métaphore est indéniable, il n'en reste pas moins qu'elle oriente la pensée vers une représentation anthropomorphique de l'organisme, transformant l'organisme en un sujet conscient de lui-même<sup>4</sup>. Surtout, elle oriente la pensée vers une métaphorique guerrière qui installe l'altérité dans une position anxigène. Progressivement, se dessinent ainsi les contours d'une nouvelle théorie immunologique émancipée de l'imaginaire identitaire et guerrier qui a imprégné la sémantique immunitaire pendant plus d'un siècle. Désormais, le non-soi ne serait plus seulement interprété comme une entité invasive et pathogène, mais il serait également interprété comme une réalité (commensale ou symbiotique) avec laquelle le soi peut non seulement cohabiter pacifiquement, mais qui doit le faire, pour se donner à lui-même les meilleures chances de survie. Depuis ces nouvelles percées expérimentales, qui ébranlent la matrice théorique princeps de l'immunologie biologique, l'altérité pourrait enfin être reconsidérée comme un partenaire de réalité bénéfique et nécessaire à la survie d'un organisme ; comme si l'étranger devenait subitement la condition de survie du soi<sup>5</sup>.

Quoi qu'il en soit, certaines expériences récentes en immunologie contemporaine préfigurent peut-être l'émergence d'un nouveau paysage imaginaire associé à la sémantique immunitaire, paysage où l'altérité (bactérienne ou virale) ne serait plus interprétée

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 141. Pour cette raison, T. Pradeu va jusqu'à proposer une nouvelle définition de l'immunologie : « nous proposons de définir l'immunologie de manière structurante comme la discipline qui étudie les interactions spécifiques entre les récepteurs immunitaires et les motifs antigéniques, interactions susceptibles de conduire à des mécanismes de destruction ou de prévention de la destruction des antigènes cibles » (*ibid.*, p. 26).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 176 : « Beaucoup de biologistes décrivent le Soi somatique comme un terrain assiégé et défendu avec un succès variable par des gardes-frontières spécifiques au corps. Cette terminologie de faucons s'oppose à une fraction biologique des colombes, qui dessine une image beaucoup plus complexe des véritables processus d'immunité ; dans celle-ci, le Soi et l'Étranger sont si étroitement imbriqués dans les strates profondes que l'on obtient plutôt des effets contre-productifs en utilisant des stratégies primitives de démarcation ».

uniquement comme un ennemi intrusif, mais également comme un partenaire obligatoire de coexistence. Si l'on voulait se faire une idée de ce à quoi pourrait ressembler l'avenir de la sémantique immunitaire en provenance de la biologie, on pourrait notamment s'inspirer du travail théorique de Tassin et Kull, dans la mesure où ces auteurs déplorent la métaphorique négative (militaire, médicale, nationaliste ou folklorique) qui est mise en branle par la notion même d'« espèce invasive » et militent pour l'invention d'une nouvelle métaphorique (positive ou neutre) des invasions biologiques :

Des métaphores positives pourraient de ce fait être empruntées à l'esthétisme et à la mixité des paysages, aux réseaux d'échange et de collaboration, à la multiculturalité, à la coexistence pacifique, aux relations familiales et même à la biodiversité. Le gisement des possibilités est immense pour qualifier les invasions biologiques. Pourquoi ne pas parler, par exemple, de belles conquérantes, d'étrangers intimes, d'animaux de nouvelle compagnie, de flore réparatrice, d'espèces cicatrisantes<sup>1</sup> (...).

#### **4) L'époque psychique et culturelle de la sémantique immunitaire**

« (...) ce dispositif immunitaire – cette exigence d'exemption et de protection –, lié à l'origine au domaine médical et juridique, s'est progressivement étendu à tous les secteurs et à tous les types de discours de notre vie, jusqu'à devenir le point de fixation, réel et symbolique, de l'expérience contemporaine<sup>2</sup> ».

Dans la section précédente, nous avons évoqué le fait que la sémantique immunitaire, qui a pris naissance à l'intérieur du champ juridique pour désigner une situation d'exception, fut progressivement mobilisée par la biologie et associée à un imaginaire identitaire et guerrier qui l'accompagne encore aujourd'hui. Or, il se trouve que cette sémantique va être l'objet, à partir du début des années 1980, d'un nouvel usage, qui excède amplement son champ juridique de départ et son champ biologique d'arrivée. Non seulement la sémantique immunitaire est mobilisée par certains savoirs spécialisés comme l'informatique ou la géographie, mais elle fait également l'objet d'un usage proliférant à l'intérieur des sciences humaines : en sociologie, en philosophie, en psychanalyse et en psychologie. C'est ce nouvel usage – qui a progressivement transformé l'immunité comprise en un sens restreint (juridique et biologique) en immunité comprise en un sens général (biologique, culturelle et psychique) – qu'il nous faut maintenant évoquer, afin de dessiner les contours du paysage théorique qui

---

<sup>1</sup> Tassin, J. & Kull, C. (2012). Pour une autre représentation métaphorique des invasions biologiques. *Natures Sciences Sociétés*, vol. 20,(4), 404-414. doi:10.1051/nss/2012042. p. 412.

<sup>2</sup> R. Esposito, *Communauté, Immunité, Biopolitique*, op. cit., p. 132.

précède et inspire l'immunologie générale de Sloterdijk. Toutefois, compte tenu de de la profusion et de l'hétérogénéité des discours qui mobilisent désormais la sémantique immunitaire, nous concentrerons pour l'instant notre attention sur deux usages – psychanalytique et philosophique – de cette sémantique, sans ignorer pour autant qu'une grande variété d'autres usages existent.

### **Braunstein et l'immunité psychique**

En psychanalyse, on doit à Nestor Braunstein d'avoir mobilisé la sémantique immunitaire afin de procéder à une tentative de traduction d'une partie de la conceptualité lacanienne. Cette tentative a lieu dans un livre magistral<sup>1</sup> à l'intérieur duquel Braunstein se propose de réinterpréter la pensée lacanienne à l'intersection d'une double thèse : 1 – une première thèse stipule que le corps humain est une *substance jouissante*<sup>2</sup> qui se jouit d'elle-même jusqu'à en mourir ; et la seconde stipule que le langage est un « frein » ou un « diaphragme » de la jouissance<sup>3</sup>. C'est seulement au terme de sa démonstration, dans un chapitre terminal consacré à l'éthique de la psychanalyse, que Braunstein se risque à ce qu'il appelle « l'analogie immunologique » ou la « comparaison avec l'immunologie ». Plus précisément, il se propose de traduire une partie de la conceptualité lacanienne en s'inspirant des processus de rejets immunogénétiques ; traduction que l'on pourrait formaliser comme suit : 1 – redéfinir le psychisme adulte comme un système immunitaire psychique 2 – redéfinir la résistance à l'analyse comme une résistance immunitaire psychique et 3 – redéfinir la pratique et la finalité de l'analyse en tant qu'essai d'intrusion psychique. En d'autres termes, il s'agit de traduire la formulation lacanienne de la destitution narcissique – formulation qui emprunte beaucoup à la dialectique du maître et de l'esclave relue par

---

<sup>1</sup> N. Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, Paris, Erès, (1990) 2009.

<sup>2</sup> Braunstein précise (*ibid.*, p. 14) que Lacan découvre et élabore le concept de jouissance à partir de la réflexion hégélienne sur le droit. Dès 1958, dans le séminaire V, il procède à une distinction décisive entre le désir et la jouissance, mais il faudra attendre 1966, dans un article intitulé « Psychanalyse et médecine », pour que le corps soit défini comme une substance jouissante qui se jouit d'elle-même : « Le corps n'est pas uniquement la res extensa posée par Descartes, en opposition à la substance pensante, (...) « il est fait pour jouir, jouir de lui-même » ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.70 : « C'est en ce sens que je propose de considérer la parole comme un filtre ou, mieux – et pour avoir recours à une analogie photographique, sans que pour autant j'omette d'autres connotations –, comme le diaphragme de la jouissance. En effet, elle remplit par rapport à cette « substance », le fluide libidinal freudien ou la mythique et si élastique lamelle lacanienne, une fonction d'interception et de protection contre des excès indésirables (ou trop désirables). *Diaphrasein* en grec, c'est précisément séparer, intercepter, mettre une barrière. » (*Ibid.*, p.70).



Kojève<sup>1</sup> – en termes de destitution immunitaire. Concrètement, il s’agirait donc pour l’analyse lacanienne de réussir à provoquer, en un sens littéral et non métaphorique : « *un syndrome d’immunodéficience* » psychique<sup>2</sup>.

L’analogie permettrait ainsi de transférer la sémantique immunitaire du niveau biologique au niveau psychique afin de décrire le système psychique adulte à la manière d’un second système immunitaire de l’organisme, système qui ne serait rien d’autre, pour Lacan, qu’une « structure discursive et imaginaire<sup>3</sup> ». Le concept de « moi » coïnciderait, dès lors, avec le concept d’un système immunitaire psychique en lutte avec le corps dont il est le témoin, c’est-à-dire un système capable de protéger le corps vivant de l’extrémité de sa pulsion de jouir<sup>4</sup>. Par conséquent, ce qui caractériserait, selon Braunstein, le sujet adulte dans sa normalité (dans sa différence avec l’enfant et le psychotique), ce serait précisément sa capacité à être armé d’un système défensif d’anticorps psychiques ; si bien que le concept lacanien de « moi » se confondrait ainsi avec le concept d’une capacité psychique intériorisée de différance de la jouissance, c’est-à-dire d’une capacité à retarder, à résister ou à filtrer psychiquement les poussées de jouissance corporelles. C’est notamment la raison pour laquelle Braunstein mobilise une analogie photographique afin de définir le langage comme un diaphragme de la jouissance :

Le sujet, exception faite du psychotique, arrive armé d’un système défensif d’anticorps. Un anticorps, si nous prenons le signifiant dans la perspective de la psychanalyse, c’est ce qui met un frein à la jouissance qui est celle du corps<sup>5</sup>.

Après avoir succinctement présenté le double mécanisme princeps de sécurisation microbiologique – « reconnaissance de ses propres composants protéiques » ; réaction de rejet face aux protéines étrangères (assimilation ou expulsion<sup>6</sup>) –, Braunstein traduit ce mécanisme

---

<sup>1</sup> Sur l’importance décisive de l’enseignement de Kojève, pour Lacan et pour l’existentialisme français, cf. Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990, p. 23-28.

<sup>2</sup> N. Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, op. cit., p. 272. Puisqu’il s’agit de réapprendre et de réassumer le corps comme substance jouissante qui se jouit d’elle-même, l’analyse doit être capable de percer les défenses psychiques qui entravent cette substance en la maintenant dans une représentation erronée (fantasmée) d’elle-même. En résumé, la déficience immunitaire psychique acquise par l’analyse est la condition de possibilité du transfert et, ultérieurement peut-être, d’une jouissance retrouvée (c’est-à-dire, en termes lacanien, d’une jouissance déchaînée du désir de l’Autre). Inversement, on pourrait considérer que le *psychotique* serait contraint d’endurer la situation extrême opposée qui consiste à n’être pas suffisamment entravé dans sa jouissance, c’est-à-dire à être constamment menacé par son vouloir-jouir.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73. Selon Lacan, la pulsion de jouir est en réalité l’autre nom sublimé de la pulsion de mort qui se diffracte elle-même en une double pulsion de tuer et de se tuer.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 273. À ce titre, il est intéressant de remarquer que, sans jamais mentionner la source théorique précise à laquelle il se réfère, Braunstein reconstruit, pour les besoins de son illustration, une version simplifiée de l’immunologie parfaitement conforme à la matrice théorique inaugurée par Burnet.

en termes lacaniens et l'applique analogiquement aux processus de sécurisation psychique. Le système stable de reconnaissance identitaire correspond au « moi » ; les protéines étrangères correspondent avec les signifiants venus de l'extérieur (les paroles de l'Autre) ; quant à la nature de ce qui est rejeté, ce sont précisément toutes les paroles de l'Autre qui ne sont pas comestibles psychiquement, c'est-à-dire les paroles dont l'intégration recèle un haut risque systémique : « Ce qui est foncièrement incompatible, écrit Braunstein, sera rejeté comme une vile greffe<sup>1</sup> ». Ici, c'est donc la parole étrangère qui fonctionnerait comme agent invasif, tandis que le psychisme humain fonctionnerait comme une police inconsciente des frontières.

Or, c'est précisément cette police psychique – celle-là même qui sépare le corps de sa jouissance possible et qui éloigne la parole de sa vérité possible –, que la cure analytique en général, et la cure lacanienne en particulier, cherchent à ébranler. Envisagé du point de vue théorique et clinique, il s'agirait donc de « dissoudre les mirages imaginaires »<sup>2</sup>, pour reprendre la formule de Lacan utilisée dans le discours de Rome, en dépit de tous les risques éthiques que comporte une telle dissolution ; et c'est précisément parce que cette opération de dissolution est extrêmement risquée pour le sujet, que l'analogie immunologique intervient au moment où Braunstein consacre un chapitre entier à l'éthique de la psychanalyse.

De surcroît, dès lors que le psychisme d'un adulte humain est interprété comme un système immunitaire défensif qui sépare le corps de sa jouissance possible et qui éloigne le discours de sa vérité possible, la psychanalyse s'apparenterait, par définition et vocation, à une entreprise dont la réussite suppose de parvenir à percer, autant que possible, certaines défenses psychiques ; le succès d'une analyse étant en quelque sorte proportionné au succès de ces percées offensives, c'est-à-dire au niveau de l'immunodépression psychique conquise par le dispositif analytique<sup>3</sup>: « (...) avec la psychanalyse, écrit Braunstein, il s'agit de provoquer un syndrome d'immunodéficience<sup>4</sup> ».

Plus précisément encore, il s'agit de produire, par l'entremise du dispositif analytique, une situation de « sida psychique<sup>5</sup> », c'est-à-dire – en termes lacaniens – une situation quasi-psychotique de destitution narcissique, situation de conversion idéale-typique où le sujet parlant abdiquerait et renoncerait enfin à l'image frelatée qu'il se faisait de lui-même, ainsi qu'au discours frelaté qui s'adossait à cette image. Par ailleurs, ce redéploiement théorique de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>3</sup> Il est d'ailleurs possible que cette vocation immunodépressive de la psychanalyse ne soit pas étrangère à l'ampleur de la haine qu'elle suscite chez ses détracteurs.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 277.

la sémantique immunitaire permettrait également, selon Braunstein, de procéder à une redescription de la névrose, celle-ci pouvant désormais se décrire sous les traits d'une « maladie auto-immune<sup>1</sup> » où le sujet interprète ce qui lui est le plus propre (la pulsion de jouir-mourir) comme un élément étranger et hostile<sup>2</sup>. Enfin, ce redéploiement inviterait à une réforme – inaugurée par Lacan – de la pratique analytique, puisqu'il supposerait d'inventer une nouvelle stratégie interprétative capable de percer les défenses immunitaires psychiques. Plus précisément, il s'agirait de produire des performances interprétatives capables de leurrer les défenses psychiques, c'est-à-dire de transformer l'intervention sachante (d'obéissance freudienne) en intervention « *surprenante et équivoque* » qui serait plus proche du « mot d'esprit que de la conférence<sup>3</sup> » :

L'interprétation devra être une parole qui détourne le système de défenses assimilatrices et/ou rejetantes. (...) Et l'interprétation lacanienne, surprenante et équivoque, agissant sur le signe, non propositionnelle, leurre le système des anticorps au lieu de le stimuler à la façon de l'antigène ou de s'y intégrer après l'avoir soumis à un processus digestif d'assimilation<sup>4</sup>.

Néanmoins, pour être performative, cette interprétation devrait réussir à percer le système immunitaire psychique, c'est-à-dire à destituer le moi imaginaire et « fort » qui se leurre sur lui-même et sur l'autre, captif d'une fantasmagorie de la toute-puissance doublement projetée :

Elle [l'interprétation] n'aura d'effet que si la « protection immunologique » est déficiente, que si on a préalablement affaibli le moi fort de la métapsychologie révisionniste<sup>5</sup>.

Cette tentative de traduction conceptuelle menée par Braunstein est extrêmement méticuleuse et prudente, puisqu'il met en garde préventivement contre la fascination exercée par les analogies et les paraboles. De surcroît, il rappelle combien le dispositif théorique de la psychanalyse s'éloigne vivement de celui de la biologie. Il ne cesse – par exemple – de rappeler combien la notion de symbolique élaborée par Freud permet justement de rompre avec une vision anatomique et réductrice de la sexualité, en soulignant la dimension psychique et culturelle (métabiologique) de la sexualité humaine, dimension dont le rêve

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 276. Cette situation resterait ainsi peut-être soumise à un cercle herméneutique ou à un cercle vicieux méthodologique, car il semble difficile de destituer psychiquement le « moi » si la destitution exige au préalable que le moi soit déjà destitué.

constitue la voie d'accès royale<sup>1</sup>. Cette découverte de la symbolisation du désir humain, c'est-à-dire cette découverte de la coupure définitive instituée par le langage entre la sexualité animale et la sexualité humaine constitue en effet, selon Lacan, la découverte inaugurale de la psychanalyse, découverte qui fonde et qui justifie sa raison d'être :

Le sujet trouve sa place dans un appareil symbolique préformé qu'instaure la loi dans la sexualité. Et cette loi ne permet plus au sujet de réaliser sa sexualité que sur le plan symbolique. C'est ce que veut dire l'Œdipe, et si l'analyse ne savait pas ça, elle n'aurait absolument rien découvert<sup>2</sup>.

Dans le même esprit, Braunstein n'a de cesse de rappeler combien la notion de « pulsion de mort<sup>3</sup> » élaborée par Freud s'oppose déjà à tout vitalisme naïf qui ferait de la mort une extériorité ontologique de la vie, et il rappelle comment cette notion permet de rompre avec une vision platement biologique et utilitariste du désir :

C'est la non distinction entre le biologique et le psychanalytique qui nous amène à penser la sexualité par analogie avec la pulsion de nutrition, avec la faim, dans le cadre du modèle du besoin et de sa satisfaction, ce qui est totalement inadéquat<sup>4</sup> (...).

En revanche, même si Braunstein reste très prudent dans le maniement de l'analogie immunologique, on peut considérer que cette tentative d'illustration ou de traduction conceptuelle est parfaitement légitime, dans la mesure où elle peut s'autoriser d'une proximité flagrante de certaines notions cruciales de la psychanalyse freudienne avec la sémantique immunitaire, aussi bien la notion de « résistance », dont la proximité immunologique est explicite, que la notion de « défense<sup>5</sup> », qui appartient – de plein droit – aux deux disciplines naissantes : la psychanalyse et l'immunologie biologique.

En effet, dès 1895, Freud esquisse déjà les contours d'une théorie de la subjectivité où les notions de résistance et de défense occupent une position stratégique, puisque l'appareil psychique y est déjà décrit comme un espace clivé, conflictuel, qui résiste ou se défend à l'égard de certaines pulsions ou certaines représentations « inconciliables » avec le moi et – en tant que telles – non-intégrables. Quant à l'hystérie, elle est interprétée comme la partie visible de ce conflit psychique, la voie d'accès royale aux stratégies inconscientes de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Les psychoses*, Le séminaire, livre III, Paris, Le Seuil, 1981, p.191.

<sup>3</sup> N. Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, *op. cit.* p. 73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>5</sup> Cf. Marilia Aisenstein, « Des immunités », Presses Universitaires de France, « Revue française de psychanalyse », 2003/1 n°23 / pp. 97-100. La notion de défense est précisément cette notion transversale qui permet de connecter les trois époques de la sémantique immunitaire (juridique, biologique et psychoculturelle). Sur la transversalité de la notion de défense, cf. W. H. Fridman et H. Leclerc, *La défense*, Paris, EDP Sciences, 2002.

sécurisation psychique. Tandis que la notion de « résistance » désigne initialement l'attitude réfractaire du « moi » à l'égard des effets anti-narcissiques de la cure psychanalytique, témoignant d'une certaine forme de « vexation psychologique », la notion de « défense » caractérise les mécanismes par lesquels le « moi » défend son intégrité contre les assauts internes dont il est victime :

[La notion de défense désigne] un ensemble d'opérations dont la finalité est de réduire, de supprimer toute modification susceptible de mettre en danger l'intégrité et la constance de l'individu biopsychologique. Dans la mesure où le moi se constitue comme instance qui incarne cette constance et qui cherche à la maintenir, il peut être décrit comme l'enjeu et l'agent de ces opérations<sup>1</sup>.

Enfin, Braunstein termine par une double mise en garde, en invitant le lecteur à se déprendre d'une double fascination : d'une part, il faudrait se déprendre de la fascination exercée par certaines analogies ou certaines paraboles, en gardant fermement à l'esprit qu'il s'agit là seulement d'artefacts heuristiques, c'est-à-dire de propositions de pensée qui ont « structure de fiction » ; et d'autre part, il faudrait se déprendre de la fascination inverse qui consisterait à croire qu'il existe un vrai discours, épuré de toutes les analogies et de tous les récits paraboliques et métaphoriques, qui aurait enfin réussi à dire la vérité du réel. Bref, en lacanien fidèle, Braunstein nous invite à penser qu'aucun métalangage ne parviendra jamais à dire la vérité intégrale du réel, dans la mesure où, précisément, la vérité elle-même aurait « structure de fiction » :

Les analogies et les paraboles fascinent, mais après les avoir exposées, il faut avertir le public de leur structure de fiction : l'essentiel qui les constitue, c'est la différence entre les deux termes les intégrant au-delà de la parenté imaginaire qu'elles établissent. Car l'immunologie et la psychanalyse dépendent de légalités différentes. Il n'est pas nécessaire d'insister, mais je ne voudrais pas abandonner la comparaison sans remarquer que, de toute manière, un discours traite toujours d'une réalité qui a été configurée par un autre discours et que la parole cerne mais n'attrape pas le Réel, que la parole est la loi du discours et que la vérité a une structure de fiction<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Laplanche et B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2007, p. 108. Si la notion de résistance met en jeu l'idée d'un agent invasif extérieur, la notion de défense est davantage utilisée par Freud pour désigner une résistance à une pulsion ou à une représentation interne.

<sup>2</sup> N. Braunstein, *La jouissance. Un concept lacanien*, op. cit., p. 277.

## Derrida et l'auto-immunité religieuse

Si l'on s'en tient maintenant au champ philosophique *stricto sensu*, on peut considérer que Derrida est l'un des premiers philosophes, après Nietzsche<sup>1</sup>, à procéder, dès le début des années 1970, à un usage heuristique de la sémantique immunitaire, usage qui va progressivement s'amplifier jusqu'à devenir, à partir de 1996, omniprésent et systématique. Or, il se pourrait bien que cet engouement derridien pour la sémantique immunitaire ne soit pas seulement fortuit, mais parfaitement logique, compte-tenu des réquisits théoriques lévinassiens de cette philosophie<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, il nous semble nécessaire de présenter succinctement la pensée derridienne de l'immunité, dans la mesure où il nous semble difficilement contestable que cette pensée a joué un rôle séminal, non pas seulement pour l'immunologie générale de Sloterdijk, mais également pour d'autres discours philosophiques contemporains, en particulier celui d'Esposito.

Certes, la déconstruction derridienne pourrait se caractériser comme une position métaphilosophique déflationniste, pour ne pas dire « néo-sceptique<sup>3</sup> », qui apparente la philosophie à une activité interminable de questionnement qui ne se reposerait dans aucun savoir positif ; mais elle pourrait également se décrire positivement sous les traits d'une contestation philosophique des assignations conceptuelles d'identités. Dans cette perspective, l'opération typiquement déconstructrice consisterait à soumettre certaines prétentions théétiques ou définitionnelles à une épreuve d'ébranlement qui s'apparente à un véritable forçage des frontières conceptuelles préalablement établies. Dans la mesure où ce forçage peut concerner aussi bien les frontières supposées d'un genre littéraire, que celles supposées d'un genre biologique, il ne semble pas exagéré d'affirmer que le *forçage des frontières conceptuelles* pourrait constituer l'un des mots de passe stratégiques de la déconstruction derridienne<sup>4</sup>.

Une grande partie de l'œuvre prolifique de Derrida a en effet consisté à ébranler la prétention théorique de l'identification possible d'un propre, c'est-à-dire la prétention de pouvoir assigner une frontière stable et assurée entre une identité et son altérité : par exemple,

---

<sup>1</sup> Nous évoquerons la relation entre Nietzsche et la sémantique immunitaire dans le troisième chapitre.

<sup>2</sup> Sur l'incidence théorique décisive de Levinas sur Derrida, cf. J.-M. Salanskis, *Derrida*, Paris, Les Belles-Lettres, 2010, p. 28.

<sup>3</sup> Nous empruntons ce néologisme à Peter Sloterdijk. Cf. Peter Sloterdijk, *Derrida, un égyptien*, tr. fr. par Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2006, p. 45.

<sup>4</sup> *Le passage des frontières* est d'ailleurs le mot de passe qui a été choisi pour titrer le colloque de Cerisy-la Salle de 1993 consacré au travail de Derrida et publié aux éditions Galilée en 1994.

la frontière supposée entre la parole et l'écriture<sup>1</sup>; entre la philosophie et la littérature<sup>2</sup>; entre le vivant et le mort<sup>3</sup>; entre la foi et le savoir<sup>4</sup>; entre l'animal et l'homme<sup>5</sup>. Cela signifie que l'un des gestes typiques de la déconstruction derridienne consisterait précisément à décrire et analyser certains processus de résistance psychique et culturelle, depuis une logique générale de la résistance (biologique, psychique et culturelle) à l'altérité; la résistance étant ici interprétée comme un processus simultanément nécessaire et hostile à la préservation de la vie<sup>6</sup>. Tout se passerait donc comme si l'Un – quelle que soit sa forme empirique ou fantasmatique – n'avait de cesse, au péril de sa vie, de se protéger de l'Autre. Ce que Derrida résume en une formule concise et somme toute mystérieuse :

L'Un se garde de l'autre, disions-nous. Et l'Un se fait violence. L'Un se garde de l'autre pour se faire violence : parce qu'il se fait violence et en vue de se faire violence<sup>7</sup>.

La déconstruction derridienne pourrait ainsi, sous certains aspects, se concevoir comme une entreprise théorique qui cherche à percer les lignes de défense (culturelles et psychiques) à l'aide desquelles une identité supposée résiste à une altérité réelle, en montrant notamment comment cette altérité se trouve toujours déjà au cœur du même<sup>8</sup>. Compte-tenu des réquisits lévinassiens (anti-spinozistes et anti-hégéliens) de cette entreprise, il deviendrait plus facile de comprendre pourquoi la déconstruction derridienne entretient avec la sémantique immunitaire une proximité qui n'est peut-être pas seulement rhétorique, mais théorique et structurelle. D'une part, Derrida mobilise la sémantique immunitaire pour décrire des stratégies de sécurisation psychique – par exemple, dès 1972, dans *La dissémination*, lorsque l'idée de l'immortalité de l'âme chez Platon est comparée à un « anticorps psychique<sup>9</sup> », c'est-à-dire à un élément idéo-sémantique qui aurait pour vocation de produire des effets de sécurisation psychique. D'autre part, Derrida s'inspire de la conceptualité

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Marges. De la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

<sup>5</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2004.

<sup>6</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 77.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1997, p. 131 et également *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 99-100.

<sup>8</sup> Et c'est peut-être pourquoi la pensée de Hegel – en tant qu'elle expose l'odyssée de l'Un revenant à lui-même, après s'être divisé d'avec lui-même dans l'altérité – constitue en quelque sorte l'envers théorique de la déconstruction, c'est-à-dire la figure par excellence de l'ennemi théorique.

<sup>9</sup> Si la mort, en tant que possibilité imminente, constitue le « phantasme épouvantable » par excellence, l'idée de l'immortalité de l'âme défendue par Platon aurait ainsi pour vocation de sécuriser le psychisme humain en rendant l'idée de la mort supportable. Cf. J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 152 : « L'inversion dialectique du pharmakon ou du dangereux supplément rend donc la mort à la fois acceptable et nulle. Acceptable parce qu'annulée. À lui faire bon accueil, l'immortalité de l'âme, agissant comme un anticorps, en dissipe le phantasme épouvantable ».

déployée par l'immunologie biologique – en particulier, nous allons le voir, de la notion d'auto-immunité – pour décrire une large variété de processus culturels et psychiques ; comme si les acquis expérimentaux et théoriques de l'immunologie biologique permettaient en quelque sorte de confirmer ou, tout du moins, de renforcer des hypothèses de pensée qui se déploient dans une autre dimension ontologique.

S'il fallait identifier un lieu textuel et une date à partir desquels l'usage par Derrida de la sémantique immunitaire devient proliférant, ce lieu de bascule où l'ensemble des questions et des hypothèses philosophiques ne semblent plus seulement s'inspirer de l'immunologie biologique, mais en quelque sorte fusionner théoriquement avec elle, c'est sans conteste *Foi et savoir* (1996) qui pourrait faire office de texte séminal. Or, *Foi et savoir* est précisément ce lieu textuel où il s'agit de montrer que l'alternative théorique entre la foi et le savoir est une fausse alternative qui dissimule les véritables stratégies de sécurisation psychique<sup>1</sup>, celles-là même qui mobilisent simultanément la foi et le savoir.

Dans ce livre publié en 1996 qui retrace les éléments d'un colloque tenu à Capri en 1994, Derrida se propose en effet de décrire le phénomène « religieux » comme un invariant anthropologique qui se matérialise historiquement sous la forme d'un processus clivé d'autoprotection de la vie humaine qui peut incessamment se retourner contre sa vocation première, c'est-à-dire se transformer en menace mortelle pour la vie humaine qu'il protégeait. En tant que tel, le phénomène « religieux » serait donc soumis à une logique de « l'auto-immunité de l'indemne<sup>2</sup> », c'est-à-dire soumis à une étrange logique paradoxale, conforme à la paradoxe biologique, qui inclinerait tendanciellement un système de défense immunitaire psychoculturel (symbolique ou technologique) à se retourner ponctuellement contre la vie humaine dont il avait la garde. La sémantique immunitaire, ainsi que la matrice dialectique du soi et du non-soi qui structure théoriquement l'immunologie biologique, vont ainsi permettre à Derrida de décrire non seulement des processus de facture défensive qui déploient des stratégies de sanctuarisation de la vie humaine ; mais également des processus de facture offensive ou suicidaire, qui mobilisent – au nom de la vie elle-même – des stratégies qui menacent, plus ou moins gravement, la perpétuation de la vie humaine.

Depuis ce dispositif interprétatif, le supposé « retour du religieux<sup>3</sup> » est donc réinterprété comme le « déferlement d'un phénomène complexe et surdéterminé » qui se

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 62 : « Foi et savoir : entre croire savoir et savoir croire, l'alternative n'est pas un jeu ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 65.



manifeste, dans son versant fondamentaliste, sous la forme d'un appel conjoint à la pureté des origines et à la destruction de toute médiation religieuse, juridique et politique. Si l'on admet, d'une part, que le phénomène religieux peut se décrire comme une réponse prophylactique soumise à une logique identitaire de sauvegarde du propre, qui est à l'œuvre dans tous les mouvements de revendication du propre – que celui-ci prenne la forme du sol, du sang, de la famille ou de la nation<sup>1</sup> – ; et si l'on admet, d'autre part, que la « modernité », tout du moins sous sa forme « machinique et technologique », consiste en un processus de dénaturalisation, de désaffiliation, de dénationalisation et d'hybridation culturelle au sens large du terme, alors il devient possible, c'est du moins ce que fait Derrida, d'interpréter le « fondamentalisme religieux » comme une *réaction immunitaire psychoculturelle typiquement antimoderne*. Plus précisément encore, Derrida interprète la résurgence du fondamentalisme musulman (nous sommes alors en 1994, en pleine guerre civile algérienne, quelques mois à peine après l'interruption du processus électoral), comme la manifestation historique d'une « réactivité immunitaire, indemnistrice ou auto-immunitaire<sup>2</sup> » contre :

(...) la dislocation, l'expropriation, la délocalisation, le déracinement, la désidiomatisation et la dépossession (dans toutes ses dimensions, en particulier sexuelle – phallique) que la machine télé-technoscientifique ne manque pas de produire<sup>3</sup>.

Envisagée depuis le prisme de l'immunité psychoculturelle, les religions historiques s'apparenteraient ainsi à un ensemble de phénomènes contradictoires qui protègent et menacent simultanément la vie humaine. Que celle-ci soit vécue de l'intérieur dans l'expérience de la foi ou de l'extérieur comme institution et ensemble de rituels existants, la religion serait donc interprétée par Derrida comme un phénomène ambivalent qui reste soumis à une logique ambivalente d'autoprotection et d'autodestruction. Tantôt, la religion s'apparenterait à un ensemble de stratégies (symboliques et pratiques) de sécurisation vitale – *religio* pouvant alors se décrire comme *scrupule* à l'égard de la vie – ; tantôt la religion s'apparenterait à un processus tendanciellement menaçant, qui génère la mort au nom de la vie, ou qui détruit la vie par excès de pureté ou de propreté<sup>4</sup> :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70. L'aspect auto-immunitaire de cette réaction consisterait en ceci que, en voulant se sauvegarder et revenir à une pureté originelle du « religieux », la radicalisation ou la fondamentalisation du religieux risque peut-être d'accélérer, sans le savoir, le processus de destruction du religieux contre lequel elle est en train de réagir ; comme si le système immunitaire religieux en cours de désintégration précipitait sa chute par un excès de réaction défensive.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 77.

La réactivité du ressentiment oppose ce mouvement à lui-même en le divisant. Elle s'indemnie ainsi dans un mouvement qui est à la fois immunitaire et auto-immune. (...) Cette réactivité interne et immédiate, à la fois immunitaire et auto-immune, peut seule rendre compte de ce qu'on appellera le déferlement religieux dans son phénomène double et contradictoire<sup>1</sup>.

Derrida précise, dans une très longue note qui reconstitue brièvement l'histoire étymologique de l'immunité, que ce double processus d'immunité et d'auto-immunité religieuse comporte un équivalent biologique puisque « la réaction immunitaire protège l'indemnité du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers<sup>2</sup> » ; tandis que l'auto-immunité consiste, pour un organisme vivant, à « se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires<sup>3</sup> » :

Un processus auto-immunitaire, c'est, on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasi suicidaire, s'emploie à détruire « lui-même » ses propres protections, à s'immuniser contre sa « propre » immunité<sup>4</sup>.

*In fine*, il est important de préciser que ce dispositif interprétatif, qui mobilise la sémantique immunitaire et la matrice dialectique princeps de l'immunologie biologique, ne fonctionnera pas seulement comme un schème heuristique qui permet de décrire le « déferlement religieux » de 1994. Il va devenir, à partir de la publication de *Foi et savoir*, le schème heuristique matriciel qui va permettre à Derrida de dynamiser la description de la logique spectrale et ambivalente de l'événement : non seulement la logique de l'événement marxiste, qui serait l'autre nom d'un impératif indéconstructible de justice<sup>5</sup> ; mais surtout, la logique de l'événement terrorisant du 11 septembre 2001, qui appellerait structurellement une contre-terreur auto-suicidaire et auto-immunitaire<sup>6</sup> ; comme si l'interprétation immunitaire et auto-immunitaire du « déferlement religieux » esquissée dans *Foi et savoir* en 1994 avait subitement trouvé une nouvelle pertinence historique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Le concept de 11 septembre*, Paris, Galilée, 2003, p. 145. Derrida indique également qu'il s'autorise d'une reconnaissance des « vertus positives des immunodépresseurs » pour affirmer l'existence d'une « logique générale de l'auto-immunisation » qui lui paraît indispensable pour penser le « déferlement religieux » contemporain. Pour une critique de la spéculation derridienne, cf. Turcotte, S. (2006). Terrifiante auto-immunité : Lettre à Jacques Derrida. *Contre-jour*, (9), 121–126.

<sup>5</sup> C'est-à-dire d'un impératif de résistance au présent, au nom d'une justice à-venir ou d'un avenir autre. Raison pour laquelle, selon Derrida, cet événement continuerait, en dépit de tous les enterrements prononcés, à hanter le présent politique et théorique. Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

<sup>6</sup> Cf. J. Derrida, *Voyous*, Paris, galilée, 2003 et *Le « concept » du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2004.

## Philippe Oliviéro et l'immunité rituelle

Un autre exemple récent, qui pourrait illustrer à merveille le tournant psychoculturel de la sémantique immunitaire, est offert par Philippe Oliviéro puisque celui-ci mobilise cette sémantique pour décrire les processus anthropologiques défensifs mis en jeu par les pratiques du rituel religieux<sup>1</sup>. Oliviéro a en effet proposé une double analyse immunologique du rite religieux qui se situe à l'intersection théorique de l'héritage phénoménologique (Husserl et Henry), de l'héritage psychanalytique (Reik et Lacan) et de la théorie fonctionnelle du rite formalisée par René Girard<sup>2</sup>. Une analyse de premier ordre interprète le rituel comme une *réponse immunitaire psychique et pratique* caractérisée par la production d'effets « anxiolytiques » et « dynamogéniques » ; et une analyse de second ordre analyse les stratégies défensives secondaires par lesquelles le rituel se protège contre toutes formes de contradictions venues de l'extérieur : des autres rites existants ou de la vie triviale non-ritualisée. D'une part, le rituel religieux est interprété comme une *réponse immunitaire pratique* qui célèbre la présence divine, si bien que la réponse pourrait elle-même se décrire comme l'envers ou la compensation d'une absence, pour une conscience subjective qui ne croirait pas en Dieu ; et d'autre part, le rituel est interprété comme une réponse strictement locale et fragile qui exige, pour survivre, d'être adossée à de « puissants processus immunologiques protecteurs et défenseurs<sup>3</sup> ».

1 - La première partie de l'analyse<sup>4</sup> concentre son attention sur l'efficacité universelle du rituel et elle explore l'hypothèse suivant laquelle le rituel religieux fonctionnerait comme une *réponse immunitaire pratique* à trois types de *problèmes psychiques existentiels* qui se caractérisent par une expérience commune d'étrangeté : étrangeté de la relation à soi ; étrangeté de la relation à l'autre ; étrangeté de la relation au monde<sup>5</sup>. Plus précisément,

---

<sup>1</sup> P. Oliviéro, « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1re partie) », *Sociétés* 2006/2 (no 92), p. 35-59. DOI 10.3917/soc.092.59 et P. Oliviéro, « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (2e partie) », *Sociétés* 2006/3 (no 93), p. 83-102. DOI 10.3917/soc.093.0083.

<sup>2</sup> R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Fayard, 1999, p.125 : « Les rites se trouvent toujours à point nommé là où il y a une crise à résoudre ».

<sup>3</sup> P. Oliviéro, partie 2, *op. cit.*, p. 83.

<sup>4</sup> Cette première analyse s'inscrit elle-même dans le prolongement de deux recherches théoriques précédentes de l'auteur qui ont proposé une « analyse sémiologique » du rite religieux et une « analyse pragmatique » de l'« Homme rituel » défini en tant qu'homme producteur et consommateur de rituels religieux. Dans les deux cas, il ne s'agissait pas de constater, une nouvelle fois, l'universalité anthropologique du rituel religieux, mais de mettre en évidence l'efficacité thérapeutique du rituel, tout en explicitant les raisons de son efficacité.

<sup>5</sup> P. Oliviéro, *Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux*, *op. cit.*, partie 1, p. 36 : « Trois catégories de problèmes produisent la réponse formelle « rite religieux », producteurs d'une conscience existentielle interrogeant fondements et finalités de l'être : 1) le cosmos et les questions cosmologiques de « l'être-au-monde » ; 2) le vivant et les hommes et les questions biologiques, anthropologiques, sociopolitiques et éthiques

Oliviéro défend l'hypothèse suivant laquelle les vides existentiels ou les trous psychiques de la conscience subjective trouveraient, dans le vide du concept de Dieu<sup>1</sup>, une solution, de telle sorte que le concept de Dieu fonctionnerait comme une *réponse immunitaire symbolique* et ponctuelle face aux problèmes d'insécurité psychique suscités par le vide de son absence empirique. À l'intérieur de ce nouveau paradigme immunologique, le rite est donc réinterprété comme une thérapie locale hautement élaborée et hautement efficace, puisqu'il doit pouvoir fournir de façon pérenne un semblant de savoir susceptible de réduire, autant que possible, l'éprouvante complexité psychique auto-émergente, ainsi que l'effrayante insignifiance du réel. En toute rigueur, le rite religieux est interprété comme une invention pratique extrêmement ingénieuse, une performance symbolique de sécurisation psychique qui serait capable de protéger l'être humain pendant et au-delà de la durée de sa performance ou, tout du moins, d'atténuer la violence des problèmes psychiques typiques qui ne cessent d'émerger et de ré-émerger à la surface de la conscience :

Le rite religieux est décrit en tant que création sociale-historique fonctionnant comme un système adaptatif complexe, une réponse pragmatique éprouvée bâtie sur l'articulation d'une ontologie locale rituelle et du vide du concept de Dieu venant remplir les vides de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'objectivité, porteurs de violences existentielles non résolubles autrement<sup>2</sup>.

Oliviéro en vient ainsi à proposer deux thèses positives sur le rituel religieux : le rituel religieux, en tant que performance thérapeutique efficace, nous renseignerait autant sur le type de problèmes psychiques récurrents qu'il a pour fonction de résoudre, que sur le type de réponses immunitaires pertinentes que l'on peut y apporter. En ce sens, le rite pourrait s'interpréter aussi bien comme une « problématologie », qui nous renseigne sur la nature des problèmes psychiques typiques, que comme une « responsologie », qui nous renseigne sur la nature des solutions concrètes apportées historiquement à ces problèmes.

En un premier sens, le rite est désigné comme une *problématologie*, c'est-à-dire comme un « savoir des problèmes existentiels<sup>3</sup> », puisqu'il nous renseignerait, par l'entremise de son contenu sémiotique et de ses procédés pratiques, sur la nature des problèmes psychiques typiques qui affectent universellement l'être humain. Selon Oliviéro, ces

---

de « l'être-avec-les-autres » ; 3) l'ipséité et la question égologique ou psychologique de la subjectivité, de « l'être-avec-soi-même » ».

<sup>1</sup> On parle de morphologie kénotique du divin pour désigner un concept de Dieu qui n'en réfère à rien d'empirique. Comme l'a souligné Sloterdijk dans sa *Critique de la raison cynique*, cette morphologie est une stratégie défensive qui aurait notamment permis aux trois monothéismes de résister à la critique anthropomorphique.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

problèmes peuvent se diviser en trois grands types – cosmiques, politiques et psychologiques – et ils sont de facture consciente et subjective : il n’y a de problèmes, au sens phénoménologique développé par Michel Henry<sup>1</sup>, que pour une conscience subjective qui en fait l’épreuve. D’un point de vue psychique et existentiel, ces problèmes s’apparentent à des zones d’impouvoir ou de frustration, c’est-à-dire à des situations où le savoir est empêché de se refermer sur lui-même.

Oliviéro mobilise également un vocabulaire métaphorique d’inspiration lacanienne puisqu’il évoque les « trous creusés dans le tissu phénoménal et expérientiel des subjectivités, trous dans le savoir<sup>2</sup> ». Plus précisément, ces « trous » se phénoménaliseraient pour une conscience subjective sous la forme d’un questionnement interminable concernant « l’origine, la cause, le sens et la finalité de l’Être<sup>3</sup> ». Or, ce questionnement serait producteur de violence, puisqu’il placerait l’appareil psychique humain sous la domination d’un principe d’instabilité permanente : instabilité des émotions (ce qui est éprouvé) ; instabilité du savoir (ce qui est reconnu comme tel) ; instabilité du pouvoir, de la communication et de la mémoire<sup>4</sup>. C’est précisément parce que le monde, autrui et le soi s’apparentent à des énigmes insolubles qui constituent de véritables traumatismes psychiques auto-émergents, que l’être humain serait capable de repérer et de nommer ces énigmes, puis d’inventer la solution rituelle qui correspondrait à ces problèmes. Si l’on admet que les problèmes psychiques existentiels provoquent chez le sujet conscient une expérience de discontinuité radicale entre le savoir et le réel, le rituel religieux aura donc pour fonction – en fournissant une procédure et un récit – de réduire le traumatisme psychique consécutif aux transitions de phases, transitions dont la naissance et la mort constituent les deux extrémités les plus saillantes :

Les trois horizons troués du monde, du sujet et d’autrui, sont provocateurs de violences en ce qu’ils manifestent l’expérience de la limite, de la discontinuité du sujet (...). La problématologie du rite est une mémoire des transitions de phases, plus ou moins surmontées, des états existentiels porteurs de violence potentielle, en tant que lieu ou moment de la mutation de la norme, de la règle, de la loi, des procédures régulières<sup>5</sup> (...).

Le rite pourrait s’interpréter comme une *problématologie* dans la mesure où il porte en lui la mémoire des problèmes existentiels typiques qui affectent l’être humain, mais il pourrait

---

<sup>1</sup> Oliviéro fait ici référence au livre de M. Henry publié en 2000 : *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Le Seuil, 2000.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 38.

aussi s'interpréter comme une *responsologie*, puisqu'il nous renseigne sur la nature des solutions pratiques apportées à ces problèmes.

À ce titre, le rite pourrait se décrire comme un savoir des réponses relatif aux transitions problématiques des phases psychiques. Autrement dit, le rite ne nous renseignerait pas seulement sur la nature des problèmes psychiques qu'il a pour fonction de résoudre, mais il nous renseignerait également sur la nature des réponses efficaces qui peuvent être apportées – pratiquement – à ces problèmes. En ce sens, le rite pourrait se décrire comme « une intelligence en acte » de la réponse immunitaire, puisque celle-ci ne serait pas seulement une réponse abstraite (théorique), mais une réponse concrète (pratique) qui se confondrait avec l'effectuation du rite en question. L'effectuation du rite, sa performance, serait en quelque sorte une solution immunitaire pratique apportée aux problèmes générés par la complexité psychique auto-émergente. En tant que réponse, elle consisterait donc, comme toute tentative de réponse, à détruire ou, autant que possible, à atténuer la virulence de la question.

Le rite est la réponse à une question posée par les violences de l'existence. Le rite est une responsologie, une science des réponses, et sa réponse est une thèse. (...) La réponse rituelle est une praxéologie cognitive, affective et conative, de la régulation (...) des chocs existentiels. Le rite pose (thèse) et repose (thèse répétée)<sup>1</sup>.

Selon Oliviéro, l'effectivité du rite pourrait ainsi se comparer à « l'effectivité d'un algorithme », dans la mesure où il apparaît comme la solution – au sens mathématique du terme – d'une série invariante de problèmes psychiques. Autrement dit, dans la mesure où le rite agence logiquement un problème et une réponse, il pourrait être considéré comme analogue à un calcul, au triple sens du terme : médical, mathématique et intentionnel<sup>2</sup>. Le rite serait calcul au sens médical du terme puisqu'il anticipe un problème ; il serait calcul au sens mathématique du terme, puisqu'il solutionne – par son effectuation – l'équation problématique de départ ; enfin, il serait calcul au sens intentionnel, puisqu'il engagerait le sujet dans une anticipation consciente des « effets escomptés<sup>3</sup> ».

Par conséquent, lorsque le rite ne parvient plus à accomplir sa performance thérapeutique, c'est-à-dire lorsqu'il ne fonctionne plus comme opérateur de solution pour la série invariante des problèmes psychiques existentiels qui président à son existence, alors il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39 : « Le rite est algorithme en tant qu'il est mise en ordre, en compte, en unités, mise en articulation d'une réponse à un problème récurrent de l'existence. Le rite est calcul, au triple sens médical, mathématique et intentionnel ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 40 : « Le rite, en tant qu'algorithme, est acte et actualité, il performe ici et maintenant (...). De ce point de vue, le rite n'est pas d'abord à analyser (...) selon une sémiologie (...). Le rite implique le sujet dans une expérience actuelle dont l'effectuation prouve et éprouve la solution dont il est le héraut et le procédurier<sup>3</sup> ».

serait voué, en tant que médecine factice, à disparaître. Ne remplissant plus sa fonction immunitaire de sécurisation psychique, il perdrait sa raison d'être et ne trouverait plus d'opérateurs humains pour l'accomplir : la « mort d'un rite est la mort d'une solution devenue obsolète » ; le « rite ne bouche plus les trous<sup>1</sup> ».

Reste à savoir comment le rite accomplirait concrètement sa fonction immunitaire de sécurisation psychique, sa performance ; par quel subterfuge il parviendrait à atténuer l'aspect irréductiblement problématique du réel ? Selon Oliviero, les procédures de « remblaiement des trous existentiels<sup>2</sup> » psychiques ont déjà fait l'objet de multiples analyses par les sciences humaines. Pour fonctionner, le rite doit pouvoir déployer une « ontologie locale », c'est-à-dire un discours capable, par l'amplitude et l'abstraction de sa réponse, d'annuler la béance des questions ontologiques<sup>3</sup>. En d'autres termes, le rite accomplirait sa fonction immunitaire de sécurisation psychique aussi longtemps qu'il est capable de proposer un récit réducteur de complexité face à la complexité psychique auto-émergente qui assaille continuellement les cerveaux humains :

L'ontologie locale du rite sature et suture les manques et les vides de la subjectivité et de l'intersubjectivité. (...) Le rite installe de la plénitude dans le néant chaotique du réel, il construit de l'être ordonné et sensé qui comble les vides, il loge les subjectivités en proie aux violences de l'existence, il maintient dans l'être et défend l'ordonnement imaginé<sup>4</sup>.

2 - Dans la seconde et dernière partie de son analyse, Oliviero concentre ensuite son attention sur les stratégies à l'aide desquelles le rite défendrait son existence, en protégeant ses « frontières poreuses<sup>5</sup> ». Puisque chaque rite, considéré individuellement, ne constituerait qu'une réponse locale et fragile, il se trouverait pratiquement en situation de concurrence avec l'ensemble des autres rites et il devrait, s'il veut assurer sa survie, commencer par

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> Pour autant, cette ontologie locale ne se contente pas seulement d'annuler la béance des questions, mais elle constitue une véritable performance (immunisante et vivifiante) pour tous ceux qui l'adoptent en accomplissant le rituel: « Le rite est un antinihilisme, un sur-monde à prétention de majoration de l'existence des hommes. L'ontologie du rite s'oppose aux vides, aux absences, au non-être, à la finitude, à la mort, elle substitue une réalité insatisfaisante porteuse de violence et de crises à une réalité souhaitée et acceptable, régulant les violences existentielles. L'ontologie locale assume de nombreuses fonctions : des fonctions cognitives comme répondre ou poser des questions, boucher les trous des savoirs sur les origines, les causes et les fins, fournissant des pensées et des comportements prêts à exécuter ; des fonctions affectives ou conatives, comme encourager, vivifier, dynamiser, augmenter, motiver, et encore célébrer, remercier, rendre grâce, s'adresser ; des fonctions de régulation comme la gestion des changements d'états sociaux ; des fonctions apaisantes, anxiolytiques ou thérapeutiques, comme soigner les malaises existentiels, réparer les blessures, calmer et réduire les souffrances, masquer les dérélictions, amenuiser les incertitudes » (*ibid.*, p. 85).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 84.

« évacuer<sup>1</sup> » les autres réponses locales qui entrent en contradiction flagrante avec lui. Or, dans la mesure où cette « évacuation » relèverait d'un instinct vital de conservation, elle pourrait, selon Oliiviéro, se décrire efficacement à l'aide de la sémantique immunitaire :

Pour assurer sa survie le rite secrète ses processus immunologiques protecteurs de l'intégrité de ses fonctions anxiolytiques et dynamogéniques, qui renforcent sa position concurrentielle par rapport aux autres rites et réponses possibles aux dérégulations et violences existentielles (art, sciences, techniques, divertissements, etc...)<sup>2</sup>.

Par conséquent, la principale condition de survie du rite consisterait à produire un effet de clôture suffisant qui puisse solutionner l'intégralité des problèmes psychiques à l'intérieur d'une même procédure pratique et symbolique. Le rite remplira efficacement sa fonction immunitaire de sécurisation psychique si – et seulement si – il se trouve en capacité de se protéger lui-même contre tous les autres rites existants qui se trouvent en concurrence directe ou virtuelle avec lui et, pour ce faire, il doit être en capacité de capturer ses futurs adeptes à l'intérieur d'une unique histoire qui est la sienne. Autrement dit, c'est seulement s'il parvient à éliminer l'ensemble des autres procédures rituelles alternatives qui se trouvent à proximité qu'il pourra se maintenir en tant que rite ; et c'est précisément parce que l'intolérance aux autres rites s'apparente à un mécanisme d'autodéfense du rite, que cette intolérance pourrait se décrire à l'aide de la sémantique immunitaire.

Le rite protège et se protège en enfermant l'histoire et en s'enfermant dans l'unique histoire de sa mémoire résolutive. Pour exister, le rite doit d'abord éviter l'espace-temps non rituel de tout ce qui est étranger à son ontologie locale éprouvée, il supprime toute autre ontologie non prescrite. L'évident, le déblaiement de l'espace-temps non rituel est un mécanisme de défense du rite<sup>3</sup> (...).

En interposant, entre la conscience subjective trouée et la complexité du réel, un discours cohérent et grandiose qui vient assouvir ponctuellement la demande de sens et atténuer la virulence psychique des questions, le rite fonctionnerait ainsi comme un exercice immunitaire pratique ou une performance de sécurisation psychique qui serait capable de réduire – et idéalement d'annuler – la conflictualité psychique auto-émergente, pendant et au-delà de la durée de son effectuation. Toutefois, dans la mesure où le rite s'apparenterait toujours à une réponse « locale » qui ne relève pas de la « certitude rationnelle absolue<sup>4</sup> », chaque réponse rituelle constituerait seulement une « technique faible », c'est-à-dire une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39.



technique fragile qui n'est jamais assurée de se maintenir dans l'existence, et c'est pourquoi elle devra à son tour se protéger (s'immuniser) – par exemple, en s'institutionnalisant – contre les autres réponses possibles, ainsi que contre les éventuels assauts ultérieurs de la pensée critique.

L'usage de la sémantique immunitaire permet donc à Oliviero de proposer une double description éclairante : l'une, relative au succès universel du rituel, qui s'expliquerait désormais par la performance thérapeutique concrète matérialisée par la production d'effets psychiques anxiolytiques et dynamogéniques ; et l'autre, relative aux effets d'ostracisme et d'exclusivité afférents à chaque dispositif rituel, qui s'expliqueraient désormais en tant que stratégie auto-défensive du rituel, c'est-à-dire en tant que réaction immunitaire structurellement logique. Dans les deux cas, la sémantique immunitaire fonctionnerait ainsi comme un artefact heuristique qui permet de décrire simultanément la fonction primaire de sécurisation psychique accomplie par la performance rituelle, ainsi que les stratégies auto-défensives du rituel, c'est-à-dire les effets de clôture institutionnels ou guerriers qui viennent, dans un second temps, sécuriser, autant que possible, la prolongation de cette performance.

## 5) Conclusion

Nous venons de reconstituer succinctement l'histoire de la sémantique immunitaire et de distinguer schématiquement trois séquences historiques – une première séquence de facture *juridique* ; une seconde, de facture *microbiologique* ; et une troisième, de facture *psychique* et/ou *culturelle*. Nous avons cherché, par le biais de cette reconstitution, à dessiner les contours de l'imaginaire dominant qui s'est associé historiquement à cette sémantique, afin d'évaluer la pertinence ou l'impertinence de l'usage heuristique qui en est fait. Dans la première séquence, où se met en place la signification anti-communautaire et exonératrice de la sémantique, nous avons évoqué le fait que l'immunité désignait globalement un dispositif de protection juridique à l'égard d'une obligation commune ; tandis que dans la seconde séquence (microbiologique), nous avons suggéré que l'immunité désignait, par dérivation métaphorique, les stratégies identitaires de sécurisation microbiologique par lesquelles un système immunitaire défend l'organisme contre certains agents pathogènes ; enfin, dans la troisième séquence, celle qui nous intéresse ici, nous avons supposé que la sémantique immunitaire permettait de décrire et d'explicitier, par dérivation analogique, certaines

stratégies de sécurisation culturelle et psychique, ainsi que certains processus qui porteraient atteinte, plus ou moins gravement, à ces stratégies.

Certes, les trois exemples théoriques – immunité et auto-immunité religieuses (Derrida), immunité et auto-immunité psychiques (Braunstein), immunité et auto-immunité rituelles (Oliviero) – que nous avons convoqués ne font pas système entre eux et ils ne prétendent à aucune exhaustivité. En revanche, ce qui nous importe ici, c'est le fait que ces trois discours théoriques mobilisent l'imaginaire légué par l'immunologie biologique à des fins heuristiques. Cela signifie que, compte-tenu de l'histoire récente de cette sémantique, ils font travailler la métaphore du Soi assiégé par une altérité menaçante sur d'autres objets de facture culturelle et psychique. En d'autres termes, cela signifie que ces discours mobilisent la sémantique immunitaire afin de susciter un imaginaire prophylactique qui soit susceptible de donner à voir et à penser certaines stratégies discrètes ou invisibles de sécurisation psychoculturelle. Quelles que soient les différences théoriques qui séparent ces différentes approches théoriques de l'immunité, ces exemples permettraient ainsi d'attester d'un usage heuristique et stratégique de la sémantique immunitaire à l'extérieur du droit et de la biologie et, à ce titre, ils attesteraient autant de la prolifération de cette sémantique, que des ressources heuristiques qui lui sont afférentes.

Parvenu au terme de cette reconstitution, il apparaît ainsi que la genèse et l'évolution de la sémantique immunitaire contredisent l'idée doxique suivant laquelle le discours théorique des sciences humaines aurait – une nouvelle fois, pour se doter d'une autorité factice – emprunté à la science supposée dure (en l'occurrence, ici, la biologie) le matériau de sa propre théorie et, en quelque sorte, spéculé depuis un vol ou un plagiat illégitime. Car, dans la mesure où l'immunologie biologique emprunte elle-même son matériau sémantique de départ à une sémantique immunitaire qui existe déjà à l'intérieur de l'univers juridique, chaque discours – le scientifique comme le philosophique – est ici remis à sa place d'emprunteur et aucun discours ne peut plus se maintenir dans la posture de l'envoyeur absolu.

Envisagé selon cette perspective, l'usage progressivement extensif de la sémantique immunitaire attesterait peut-être également de la puissance d'apprentissage et de transformation de la langue, c'est-à-dire de la vivacité auto-poïétique des langages. Il confirmerait ainsi l'hypothèse défendue par Benveniste suivant laquelle le langage humain ne doit pas seulement se penser comme une matière inerte dont les locuteurs pourraient seulement disposer, mais plutôt comme une réalité plastique qui n'a de cesse de se

transformer, compte-tenu du fait que les locuteurs affrontent constamment de nouveaux événements à nommer, ainsi que quantité d'événements mal-nommés ou innommables.

La langue n'est pas un répertoire immobile que chaque locuteur n'aurait qu'à mobiliser aux fins de son expression propre. Elle est en elle-même le lieu d'un travail incessant qui agit sur l'appareil formel, transforme ses catégories et produit des classes nouvelles. (...) Ainsi se constitue notamment un répertoire vaste, toujours ouvert, de composés descriptifs, instruments de la classification et de la nomenclature, aptes à devenir dénominations scientifiques ou épithètes poétiques, et qui, par-delà l'enrichissement qu'ils procurent, entretiennent cette activité métamorphique, peut-être le travail le plus singulier de la langue<sup>1</sup>.

Néanmoins, en toute rigueur, l'activité de mutation métamorphique concerne le corps des signifiants eux-mêmes ou la création de nouveaux signifiants qui n'existent pas encore, c'est-à-dire une invention morphologique réductrice de complexité<sup>2</sup>. Elle ne permet pas d'expliquer la métamorphose de la signification elle-même. Par conséquent, si l'on veut interpréter les mutations de signification qui ont progressivement affecté la sémantique immunitaire, la faisant discrètement passer du paradigme de l'exemption au paradigme de l'autoprotection, peut-être serait-il préférable de ne pas décrire cette mutation seulement comme une opération métamorphique, mais également comme une « transduction », c'est-à-dire, si l'on s'en tient à l'hypothèse de Simondon, comme une opération analogique relativement pertinente du point de vue heuristique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 160 et 162.

<sup>2</sup> Benveniste mobilise notamment l'exemple de l'invention de nouveaux néologismes comme le télégraphe ou le porte-feuille.

## 2. Chapitre deuxième : De la psychopolitique à l'immunologie générale. Peter Sloterdijk et la sémantique immunitaire.

« *Qui aurait cherché les fils rouges de mes travaux depuis la Critique de la raison cynique, aurait pu les trouver dans le programme, qui se précisait peu à peu, de transformation de la métaphysique en immunologie générale (...)*<sup>1</sup>. »

### 1) Introduction

Si l'on examine le rapport de Sloterdijk à la sémantique immunitaire, il apparaît indéniable que l'usage heuristique et intensif de cette sémantique est relativement tardif (1998-2009), peut-être d'autant plus tardif que Sloterdijk était parfaitement informé, lors de son entrée en scène philosophique (1983), de l'usage intensif et cynique qui avait été fait de la sémantique biomédicale, particulièrement à l'intérieur de certains discours politiques<sup>2</sup>. Ainsi, par exemple, lorsqu'il propose une description *psychopolitique* de la République de Weimar (1919-1933) – où le cynisme généralisé des élites économiques et culturelles est interprété comme l'antichambre historique et psychique de la percée politique nationale-socialiste –, il ne manque pas de souligner la corrélation entre le biologisme et toutes les formes les plus extrémistes de discours politiques ; la dialectique du sain et du malade venant recouvrir presque intégralement la dialectique de l'ami et de l'ennemi qui pré-structurait déjà une partie non négligeable de la philosophie politique. Comme le rappelle instamment Sloterdijk, « très peu d'orateurs de ces années renoncent aux métaphores médicales<sup>3</sup> » : aussi bien les orateurs d'extrême droite comme Hitler, dont les discours regorgent de « métaphores médicales<sup>4</sup> », que certains orateurs d'extrême gauche<sup>5</sup>. De surcroît, le combat contre le naturalisme théorique et ses incidences politiques constitue, aux yeux de Sloterdijk, un acquis fondamental de la pensée critique – ce qu'il nomme avec emphase le « bien commun de l'anthropologie universelle<sup>6</sup> » –, si bien que la *Critique de la raison cynique* nous invite implicitement à faire preuve de vigilance à l'égard de toutes les procédures rhétoriques ou analogiques qui risqueraient de reconduire à une position de facture précritique et obscurantiste.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LLJ*, p. 460-461.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, pp. 510, 515 et 564. Sloterdijk prend également soin d'analyser ce qu'il appelle la « biologie politique esthétisante » de Jünger (*Ibid.*, p. 565).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 564.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>6</sup> Il s'agit du septième démasquage de la pensée critique : « Critique de l'apparence naturelle » (*CRC.*, p. 83).

De prime abord, il n'est donc pas aisé de comprendre comment cette méfiance caractérisée à l'égard de la collusion entre la terminologie biologique et la terminologie politique a pu laisser place, quinze ans plus tard, à un usage proliférant et systématique de la sémantique immunitaire, quand bien-même la méfiance à l'égard du naturalisme philosophique continuerait d'être proclamée. Pour apporter, non pas une réponse à cette question, mais seulement certains éléments préparatoires à la possibilité d'une réponse, nous proposons d'effectuer trois coupes transversales à l'intérieur de l'œuvre qui correspondent chacune à un certain rapport avec la sémantique immunitaire : 1 – la *Critique de la raison cynique* (1983), où Sloterdijk ne procède qu'à un usage extrêmement sporadique et strictement rhétorique de la sémantique immunitaire, alors même que sa philosophie navigue déjà explicitement dans les parages de la problématique immunitaire léguée par Nietzsche ; 2 – *Bulles* (1998), où Sloterdijk mobilise subitement la sémantique immunitaire pour décrire l'intégralité de son projet philosophique sous les traits d'une « théorie générale des systèmes immunitaires » ; et enfin 3 – *Tu dois changer ta vie* (2009) où Sloterdijk procède au premier essai de définition ubiquitaire (biologique et psychoculturelle) de l'immunité.

## 2) Naissance de la psychopolitique

Si l'on s'en tient à la *Critique de la raison cynique*, il est manifeste que Sloterdijk procède à un usage strictement mimétique et incontrôlé de la sémantique immunitaire<sup>1</sup>. Par exemple, lorsqu'il aborde la question du « vouloir-vivre » des institutions, Sloterdijk évoque « le virus cadavérique du christianisme, la survie putride de l'objet critiqué, en dépit de la critique » ; mais la plupart du temps, la sémantique immunitaire apparaît comme un pur artefact rhétorique qui n'est que très rarement mobilisé. Cet usage trouve sa raison d'être à l'intersection de multiples influences littéraires et théoriques, mais il peut toutefois être situé dans le sillage de la pensée nietzschéenne, c'est-à-dire dans le sillage d'une pensée qui fait un usage prolix de la sémantique biologique et immunitaire, en particulier du lexique bactériologique de l'intoxication, de l'infection et de la vaccination, du poison et du contrepoison ; lexique qui était en train de connaître son heure de gloire, grâce notamment à Pasteur<sup>2</sup>. D'ailleurs, lorsqu'il sera invité à s'expliquer rétroactivement sur l'aspect explicitement biologisant du titre choisi pour la traduction française de son premier livre

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, pp. 51, 454, 457, 457.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 10.

d'entretiens « *Essai d'intoxication volontaire* », c'est à Nietzsche et à personne d'autre que Sloterdijk fera remonter son inspiration<sup>1</sup>.

Toutefois, on pourrait affirmer que cette entrée en scène philosophique est tout entière pénétrée par la problématique immunitaire, même si celle-ci apparaît d'abord sous la forme discrètement sublimée de la blessure et de la contre-blessure psychique et théorique, ainsi que sous le motif dynamique de la réaction psychique et politique. D'une part, c'est la thèse principale du livre, Sloterdijk interprète le cynisme massifié de la modernité européenne comme l'effet secondaire d'un certain déniement psychique consécutif aux percées accomplies par la pensée critique ; et d'autre part, c'est la thèse secondaire du livre, Sloterdijk interprète la pensée critique elle-même comme une réaction secondaire, de facture littéraire ou théorique, qui vient en quelque sorte atténuer, transfigurer ou réagir à une série de blessures psychiques antérieures.

1 - Tout d'abord, Sloterdijk interprète le cynisme de la modernité européenne comme le résultat historique et problématique – de facture indistinctement psychique et politique – d'un ensemble de percées critiques ayant produit des effets de démythologisation sans précédent, c'est-à-dire des effets inédits d'insécurisation psychique et culturelle. Tout se passe donc comme si la démythologisation, qui était le projet inaugural des *Lumières*, avait produit une situation *psychopolitique* inattendue où le cynisme multimillénaire des dominants semble tendanciellement fusionner avec le cynisme récent des dominés : « Dans le grand espace du savoir cynique, précise Sloterdijk, les extrêmes se rencontrent ; (...) les entrepreneurs sans scrupule et les marginaux désabusés ; les stratèges endurcis du système et les désobéissants sans idéal<sup>2</sup> ».

Alors que le projet initial des *Lumières* promettait le bonheur de l'émancipation politique, l'ambiance psychopolitique de l'Europe des années 1980 pourrait se décrire sous les traits d'une situation quasi-tragique où le déniement des consciences se phénoménalise

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, CRC, pp. 26-27. Cette interprétation s'inscrit indéniablement à l'intérieur de la matrice freudo-marxiste de la Théorie critique, celle-là même qui se formalise dans le livre séminal de Adorno et Horkheimer sous les traits d'une *critique normative de la rationalité européenne* et, plus exactement, d'une critique du retournement politique, instrumental et totalitaire, de la raison européenne contre elle-même ; quant à ce retournement catastrophique, il aurait pris les formes successives du léninisme, du stalinisme, du fascisme et du national-socialisme. Tandis que le projet initial des *Lumières* promettait l'émancipation par le savoir, c'est-à-dire la corrélation supposée entre un surcroît de savoir critique et un surcroît de libération politique, la Théorie critique s'inaugure en 1947 d'un triple diagnostic historique, qui pourrait s'interpréter comme un triple démenti historique où se rejoignent et communient malencontreusement les deux guerres mondiales, l'extermination des Juifs et Tsiganes européens et l'emploi militaire de la bombe nucléaire contre des civils.

finalement par une sourde dépression mélancolique et un absentéisme politique qui habitent, plus ou moins discrètement, la surface de la conscience cynique contemporaine :

Psychologiquement, le cynique des temps présents peut se comprendre comme un cas-limite de mélancolie, lequel parvient à contrôler ses symptômes dépressifs et à rester à peu près capable de travailler. En effet, cela compte essentiellement pour le cynique moderne : sa capacité de travailler – malgré tout, après tout et à plus forte raison. Depuis longtemps les positions-clé de la société appartiennent au cynisme diffus, dans les comités directeurs, les parlements, les conseils d'administration, les directeurs d'entreprise, les comités de lecture, les cabinets de médecin, les facultés, les études de notaires et les rédactions. Une certaine amertume, élégante, accompagne son action. Car les cyniques ne sont pas stupides, et ils voient parfaitement de temps en temps le Néant vers lequel tout conduit. Leur appareil psychique est aujourd'hui assez souple pour intégrer le doute permanent sur leur propre activité comme facteur de survie. Ils savent ce qu'ils font, mais ils le font parce que les contraintes imposées par les faits et les instincts de conservation parlent le même langage pour leur dire qu'il faut que cela soit fait. D'autres, et peut-être même pires, le feraient de toute façon. Aussi le nouveau cynique intégré a-t-il lui-même le sentiment compréhensible d'être sacrifié et de faire des sacrifices. Sous une façade qui participe grandement au jeu, il est porteur d'une quantité de malheur qui le rend vulnérable et d'un grand besoin de pleurer<sup>1</sup>.

Toutefois, Sloterdijk ne se contente pas de décrire minutieusement ce « cynisme diffus<sup>2</sup> » qui a progressivement envahi le monde européen moderne, cette atmosphère sourdement dépressive qui lui apparaît comme l'un des traits les plus saillants du climat psychopolitique européen de l'époque<sup>3</sup> ; il cherche aussi à reconstituer la genèse historique de cette dépression climatique. Or, précisément, le cynisme moderne<sup>4</sup> est interprété comme la manifestation, en surface, d'une crise psychoculturelle qui fut générée par le progrès du savoir critique. Plus exactement, le cynisme moderne est décrit comme une réaction psychoculturelle défensive faisant suite à une situation de dés-abriement psychique consécutif à un surcroît de lucidité ; si bien que le cynisme moderne pourrait aisément se décrire, ce que Sloterdijk ne fait pas encore à ce stade, comme une réaction immunitaire psychoculturelle ou un symptôme d'immunodéficience psychoculturelle acquise.

En d'autres termes, cela signifie que le devenir-cynique de la raison européenne est interprété par Sloterdijk comme le résultat logique et problématique – particulièrement sur le plan psychique et politique – d'une raison victorieuse qui serait enfin parvenue jusqu'au terme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25 : « Le malaise dans la civilisation a acquis une nouvelle qualité : il apparaît comme un cynisme diffus et universel ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8 : « Ce que nous présentons ici sous un titre qui renvoie aux grandes traditions, est une méditation sur la proposition « savoir, c'est pouvoir », proposition qui, au XX<sup>e</sup> siècle, est devenue le fossoyeur de la philosophie ».

<sup>4</sup> Tandis que l'Antiquité connaît le cynique sous la forme d'un « original solitaire » et d'un « moraliste provocateur et obstiné », les modernes découvrent le cynique sous la forme d'un « asocial intégré » qui a perdu « tout mordant individuel » et qui évite le risque de « se donner en spectacle » (*Ibid.*, pp. 26-27).

de son propre déniement. Alors que le projet des *Lumières* supposait une relation de proportionnalité entre la courbe du savoir et celle de la liberté, la capacité critique déployée jusqu'à son terme apparaîtrait rétrospectivement (nous sommes alors en 1983) comme l'antichambre historique de la dépression ; si bien que le cynisme de la modernité pourrait ainsi se décrire comme le prix culturel et psychique à payer pour une conscience éclairée et désabusée qui a décidé de ne plus se raconter d'histoires :

Le cynisme moderne se présente comme cet état de conscience qui succède aux idéologies naïves et à leur *Aufklärung*<sup>1</sup>.

Si l'on veut se trouver en capacité d'approcher, en pensée, le climat psychopolitique de l'époque moderne et, indirectement, le climat psychopolitique contemporain, il est nécessaire, selon Sloterdijk, de comprendre que, en l'espace de tout juste deux siècles – de 1781, date de la parution de la *Critique de la raison pure* à 1981, date de l'écriture de la *Critique de la raison cynique* –, l'univers intellectuel de l'Europe a subi une transformation sans précédent historique. Certes, les révolutions industrielles et technologiques ont mis fin à la suprématie de dix mille ans de modes de vie agricoles et, à ce titre, ce n'est pas un hasard si l'incidence sociétale de ces révolutions ont constitué l'objet de recherches inaugural de la sociologie naissante. Pour autant, il ne faut pas négliger le fait, c'est du moins l'invitation de Sloterdijk, que les révolutions intellectuelles, en ébranlant ou en dissolvant certaines croyances multimillénaires, ont profondément bouleversé le paysage mental des européens – tout du moins de ceux qui se sont trouvés en situation, matérielle et psychique, de pouvoir intérioriser ces révolutions. Se tenir à la hauteur du savoir moderne signifierait ainsi que l'on doit désormais apprendre à vivre avec certaines vérités insupportables, au regard des images avantageuses et approximatives que l'être humain se faisait de lui-même et du monde :

De même que l'urbanisation, la motorisation, l'électrification et l'informatisation ont bouleversé la vie des sociétés, de même le travail de la réflexion et de la critique a retourné la structure des consciences et leur a imposé une nouvelle constitution dynamique. « Il n'y a plus rien qui tient<sup>2</sup> ».

2 - De surcroît, il est manifeste que Sloterdijk propose, dans le sillage de Nietzsche et de Freud, une interprétation clinique de la production théorique en général et de la pensée critique en particulier, décrivant l'écrivain-philosophe alternativement comme un malade et un médecin de la civilisation, c'est-à-dire, en termes nietzschéens, comme un artiste de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 109. La *Critique de la raison cynique* se situerait ainsi à l'intersection paradoxale et féconde d'une double exigence : rompre avec cette logique de la raison cynique, sans pour autant jamais congédier l'idéal d'émancipation porté par les *Lumières*



transfiguration<sup>1</sup>. Non seulement la genèse de la pensée critique est interprétée de façon auto-thérapeutique en tant que « contre-blessure », mais le penseur critique est lui-même interprété comme un grand blessé qui a réussi à transformer ses blessures en thérapeutique universelle ; si bien que, selon Sloterdijk, la modernité philosophique et littéraire en viendrait à se confondre elle-même avec une série de blessures transfigurées qui portent désormais des noms propres célèbres<sup>2</sup> :

Dans les grandes réalisations critiques de la modernité s'ouvrent partout des blessures : blessures qui ont pour noms : Rousseau, Schelling, Heine, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Heidegger, Theodor Lessing, Freud, Adorno. De l'auto-guérison des grandes blessures, naissent des critiques qui sont à chaque époque des points de ralliement à l'expérience de soi-même. Toute critique est un travail de pionnier ainsi qu'une partie de guérison exemplaire<sup>3</sup>.

Il n'est pas besoin de préciser ici que cette liste de noms propres nous renseigne peut-être autant sur ladite modernité que sur la liste des auteurs qui ont activement participé à la formation intellectuelle de Sloterdijk, tout du moins des auteurs que celui-ci consent stratégiquement à nommer publiquement. Ce qui est certain, en revanche, c'est que Sloterdijk inscrit explicitement, par de telles affirmations, sa *Critique de la raison cynique* à l'intérieur d'une métaphilosophie d'inspiration nietzschéenne qui fait sienne la transformation de la critique en clinique de la connaissance, c'est-à-dire une philosophie qui n'interroge plus les conditions de validité du savoir, mais qui interroge doublement le sujet connaissant, dans son désir et dans son déni de savoir<sup>4</sup>. Si bien que dans la mesure toute relative où le philosophe serait capable de s'inclure lui-même dans l'ombre portée de la question clinique, la philosophie ne pourrait plus être uniquement décrite comme un discours à visée objective ou véridique ; mais elle devrait également se décrire comme l'expression (plus ou moins cryptée) de l'état de santé psychique du philosophe, c'est-à-dire l'expression des limites qu'il affronte

---

<sup>1</sup> Préface à la deuxième édition du *Gai savoir*, tr. fr. par P. Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 24-25 : « Un philosophe qui a traversé et ne cesse de traverser plusieurs états de santé, a passé par autant de philosophies : il ne saurait faire autrement que transfigurer chacun de ses états en la forme et en l'horizon les plus spirituels ; - un art de la transfiguration, voilà ce qu'est la philosophie ».

<sup>2</sup> D'ailleurs, c'est peut-être parce que la pensée critique s'inaugure d'une série de blessures psychiques que la confession – en tant que procédé littéraire – s'apparente à une forme alternative de véridiction, seule capable d'exprimer certaines « vérités décisives » : « C'est la raison pour laquelle l'aveu – à côté de la « théorie » – est pour nous la forme la plus importante de dire la vérité. De Saint-Augustin à François Villon, de Rousseau à Freud, de Heine à la littérature autobiographique actuelle, nous entendons les vérités décisives sous forme d'aveu et de confession » (P. Sloterdijk, *CRC*, p. 378).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 19. L'hypothèse selon laquelle une pensée critique ne serait rien d'autre qu'une tentative d'auto-guérison – c'est-à-dire un effet secondaire et réactif déterminé par une série de traumas constitutifs – sera d'ailleurs réaffirmée ultérieurement dans l'ouvrage : « Le trauma produit le criticisme. Son apriori : ne plus jamais être frappé, ne plus jamais endurer les vexations sans protester, ne plus jamais, si possible, admettre qu'une hégémonie nous viole » (*Ibid.*, p. 422).

<sup>4</sup> Nous examinerons cette position métaphilosophique dans le chapitre suivant.

dans sa capacité à endurer certaines informations ou certaines expériences de pensée supplémentaires<sup>1</sup>.

### 3) De la théorie générale des systèmes immunitaires

Il faudra attendre la publication de *Bulles* (1998) pour que la sémantique immunitaire devienne subitement, peut-être consécutivement à des recherches effectuées sur l'histoire médicale<sup>2</sup>, la sémantique de référence du projet philosophique de Sloterdijk. Lorsque l'on prend la peine de lire les premières pages de l'introduction de *Bulles*, il est en effet manifeste que Sloterdijk mobilise désormais la sémantique immunitaire pour décrire, sérialiser et dynamiser l'intégralité de son projet philosophique, aussi bien dans sa dimension anthropologique, que dans sa dimension sociologique et époquale.

1 - En première instance, l'usage heuristique de la sémantique immunitaire va permettre à Sloterdijk de procéder à une nouvelle description de l'être humain qui soit en mesure de mettre en lumière les stratégies culturelles (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychique. Comme nous l'avons précédemment évoqué, cet usage heuristique de la sémantique immunitaire est couplé, dès le départ, avec l'usage heuristique de la sémantique sphérologique (bulles, globes, écumes). Tandis que la sémantique immunitaire, compte-tenu de l'imaginaire identitaire et guerrier qui lui est historiquement associé, permet de dynamiser la description de la réalité psychique, la sémantique sphérologique, en tant qu'elle suscite un imaginaire morphologique inclusif, permet *a contrario* de mettre en lumière la dimension spatiale et participative de l'intériorité psychique ; si bien que la sémantique sphérologique pourrait s'interpréter comme un véritable

---

<sup>1</sup> Il s'agirait donc d'une position métaphilosophique où la philosophie n'est plus considérée comme une science, c'est-à-dire comme une *littérature qui serait enfin devenue scientifique*, mais comme une *réaction créative* à chaque fois *singulière* et *relative* ; et c'est la raison pour laquelle cette posture supposerait *de facto* la reconnaissance d'un *pluralisme philosophique* irréductible, c'est-à-dire la double acceptation de l'histoire de la philosophie et de la non-réconciliation des philosophies entre elles.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 12 : « L'expression « Essai d'intoxication volontaire » est une métaphore issue de la sphère de la philosophie de la médecine, mais elle ne s'épuise pas en elle. Elle a aussi un aspect fortuit : à cette époque, j'avais la terminologie homéopathique à l'esprit parce que peu de temps auparavant, en septembre 1996, j'avais tenu à l'église Saint-Paul de Francfort le discours du bicentenaire du mouvement homéopathique, et que je m'étais plongé à cette fin dans l'histoire des idées médicales au début de l'ère bourgeoise. J'ai découvert, à cette occasion, à quel point l'histoire de la pensée moderne est tissée de fantasmes de guérison et de métaphores médicales. L'idée la plus efficiente des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, le concept d'aliénation, se donne pour cible une thérapeutique universelle. La politique et la clinique suivent sur de longs trajets des chemins parallèles ».

contre-feu imaginaire – inclusif – à l’encontre de l’imaginaire identitaire et guerrier – exclusif – qui est historiquement associé à la sémantique immunitaire<sup>1</sup>.

Si l’on s’en tient à cette première description laconique, les endosphères psychoculturelles possèderaient donc différents formats (bulles, globes, écumes) et elles pourraient se définir comme des « lieux atmosphériques et symboliques<sup>2</sup> » ou des « installations climatiques<sup>3</sup> ». La conjonction des deux sémantiques (immunitaire et sphérologique) aurait donc pour finalité de rendre compte d’un type très singulier d’espace hybride, indiscernablement psychique et culturel. Réinterprétée d’un point de vue immuno-sphérologique, la situation psychique de l’être humain s’apparenterait ainsi à l’incessante construction et déconstruction de nouvelles endosphères psychiques qui fonctionnent comme de véritables boucliers invisibles de protection permettant à l’être humain de renforcer continuellement sa faible « constitution immunitaire » psychique vis-à-vis de l’extériorité menaçante. « Nous aimons à nous circonscrire, écrit Daniel Bougnoux, à perfectionner notre enveloppe comme autant de barrières ou de systèmes immunitaires redoublant notre bouclier biologique<sup>4</sup> ».

Même si Sloterdijk n’entre pas ici dans les détails topologiques et fonctionnels des procédures de sécurisation psychoculturelle – nous sommes ici dans le cadre d’une introduction –, les endosphères de sécurisation psychoculturelle font déjà l’objet d’une première définition en tant que « structures immunitaires<sup>5</sup> » ou « structures morpho-immunologiques<sup>6</sup> », c’est-à-dire en tant que véritables auxiliaires de sécurisation psychoculturelle qui conditionnent la possibilité de la vie et de la survie humaines :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 436. En réalité, nous aurons l’occasion de voir (dans le sixième chapitre) que Sloterdijk mobilise la sémantique sphérologique pour décrire l’invisibilité de la réalité psychoculturelle humaine, c’est-à-dire aussi bien l’invisibilité de l’être-avec, que l’invisibilité de l’être-dans. Tantôt, la sémantique sphérologique permettrait de mettre en évidence l’invisibilité de la relation interhumaine, c’est-à-dire les liens de solidarité psychique qui conditionnent la genèse de la subjectivité ; tantôt, elle permettrait de donner à voir l’invisibilité de la relation entretenue par un être humain avec une idée – par exemple l’idée de Dieu – ou l’invisibilité de la relation tissée entre un être humain et un appareil technique – par exemple, un téléphone portable ou le magnétophone d’Andy Warhol.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>4</sup> D. Bougnoux, « Bulles, écumes, médiasphères », *Médium*, N° 5/ 2005, p. 16. Cf. [media.blogs.la-croix.com](http://media.blogs.la-croix.com).

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 51.

La sphère est la rondeur dotée d'un intérieur, exploitée et partagée, que les hommes habitent dans la mesure où ils parviennent à devenir des hommes. Parce qu'habiter signifie toujours constituer des sphères, en petit comme en grand, les hommes sont des créatures qui établissent des mondes circulaires et regardent vers l'extérieur, vers l'horizon. Vivre dans des sphères, cela signifie produire la dimension dans laquelle les hommes peuvent être contenus. Les sphères sont des créations d'espaces dotés d'un effet immuno-systémique pour des créatures extatiques travaillées par l'extérieur<sup>1</sup>.

2 - De surcroît, la sémantique immunitaire est mobilisée pour produire une nouvelle description génétique des sociétés qui soit en mesure de faire droit à une nouvelle définition prophylactique et atmosphérique de la synthèse sociale. Ce que l'on appelle une horde, une tribu, un peuple ou un empire ne seraient rien d'autre – en un sens immunologique – que des tentatives provisoirement réussies de climatisation (coopérative, technologique et symbolique) d'un collectif donné d'êtres humains. Le degré de consistance d'un collectif d'êtres humains, quel que soit son format, ne relèverait donc pas seulement d'un ensemble de techniques militaires, juridiques ou solidaristes, mais il dépendrait également de la qualité de l'imaginaire commun partagé, cette « couveuse symbolique<sup>2</sup> » qui doit permettre au collectif de s'accorder et de se reconnaître. Sans elle, c'est-à-dire à l'extérieur de cette bulle sémantique qui fabrique du commun en dotant la réalité d'une signification qui la dépasse et qui lui donne une orientation, les êtres humains ne pourraient pas, selon Sloterdijk, se constituer en tant que collectifs<sup>3</sup>. Cette description fonctionnelle de la société comme dispositif immunitaire psychoculturel (coopératif, technologique et symbolique) inviterait ainsi à réinterpréter l'ensemble de l'histoire culturelle d'un point de vue immunologique<sup>4</sup> et, en particulier, du point de vue de l'histoire des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2</sup> Gabriel Dorthe, « Hériter de la couveuse », *A contrario* 2016/1 (n° 22), p. 16.

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk, *B*, p. 65.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 74 et 91 : « Qu'est-ce que l'histoire du monde, si ce n'est aussi toujours la guerre des systèmes immunitaires ? ».

(...) c'est seulement dans des *structures immunitaires créatrices d'espaces intérieurs* (nous soulignons) que les hommes peuvent prolonger leurs processus de générations et faire progresser leur individuation<sup>1</sup>. (...) la climatisation symbolique de l'espace commun est la production originelle de toute société<sup>2</sup>.

3 - Enfin, et surtout, la sémantique immunitaire est mobilisée pour produire une nouvelle description – auto-immunitaire et catastrophique – de la modernité, puisque celle-ci est désormais décrite laconiquement comme l'époque par excellence de la « chute dévastatrice des normes immunitaires<sup>3</sup> ». Plus exactement, la modernité est ici décrite comme une époque inédite de mutation immunitaire psychoculturelle caractérisée par la désintégration tendancielle de l'immunité symbolique et l'accroissement tendanciel de l'immunité technologique et juridique. Être moderne, signifierait donc pour Sloterdijk : apprendre à vivre avec des vérités (scientifiques et philosophiques) insupportables au regard des images avantageuses que l'être humain se faisait de lui-même et du monde. Parce que les bulles psychoculturelles de sécurisation symbolique (Cosmos ou Dieu) auraient explosé sous l'effet conjoint de la géopolitique, de la critique et de l'astrophysique modernes, les européens informés – c'est-à-dire l'infime fraction de population qui était en situation socioéconomique d'intérioriser cette mutation psychoculturelle – se seraient trouvés progressivement confrontés à une nouvelle représentation effrayante d'eux-mêmes et de l'univers. Désormais, il s'agirait notamment d'apprendre à vivre depuis un lieu – la Terre – qui n'aurait pas seulement perdu son centre, mais également sa périphérie. Voici comment Sloterdijk formalise la nouvelle situation psychoculturelle moderne :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52. Cf. également pp. 64-65 : « À chaque forme sociale s'attache une maison du monde spécifique, une cloche de sens sous laquelle les créatures humaines commencent par se collecter, se comprendre, se défendre, s'exacerber, sortir de leurs frontières. Les hordes, les tribus et les peuples, et plus encore les empires sont, dans leurs formats respectifs, des entités psycho-sociosphériques qui s'aménagent, se climatisent, se contiennent elles-mêmes. (...) Par des ethnotechniques qui s'étendent sur plusieurs générations, des dizaines, des centaines de milliers, peut-être des millions d'individus sont accordés sur des esprits communs supérieurs, des rythmes, des mélodies, des projets, des rituels et des parfums singuliers (...) ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

Participer à la modernité, c'est mettre en jeu des systèmes immunitaires qui se sont forgés au fil de l'évolution. Lorsque le physicien et cosmographe anglais Thomas Digges a prouvé, dans les années 1570, que la doctrine bimillénaire des écorces célestes est aussi inconsistante du point de vue physique que superflue du point de vue de l'économie de la pensée, les citoyens des temps modernes se sont forcément retrouvés dans une situation nouvelle qui, outre l'illusion que leur patrie occupait une position centrale dans le Cosmos, leur a aussi ôté l'idée imaginaire et consolatrice que la Terre était enveloppée par des voûtes sphériques, comme par des manteaux célestes réchauffants. Depuis, les hommes des temps modernes ont dû apprendre comment on fait pour exister comme un noyau sans son écorce. (...) Vivre dans les temps modernes, c'est payer le prix de l'absence d'enveloppe<sup>1</sup>.

Dans la mesure où la modernité est décrite à travers le prisme psychoculturel comme une époque de refroidissement et d'absentement, la description pourrait donner l'impression – au premier regard – d'être conservatrice, c'est-à-dire d'être mélancolique, si l'on fait sienne l'hypothèse avancée par Sloterdijk suivant laquelle le conservatisme serait la forme politique de la mélancolie. En réalité, nous avons plutôt affaire ici à un portrait compréhensif et indulgent de la modernité, car instruit de la gravité de la crise immunitaire psychoculturelle qui est actuellement affrontée. Si la métaphysique classique (de Parménide à Hegel) peut s'interpréter rétrospectivement et immunologiquement comme une tentative réussie pour contenir symboliquement l'infini<sup>2</sup>, la modernité européenne pourrait alors se caractériser comme une expérience tendanciellement catastrophique de l'infini. Toutefois, nous verrons que l'immunologie générale ne s'en tient pas, dans le sillage de Benjamin, de Heidegger ou de Luhmann, à une description strictement catastrophique de la modernité ; elle ne se contente pas de déplorer cette « chute dévastatrice des normes immunitaires<sup>3</sup> ». Elle tente aussi de faire droit à la dimension strictement métamorphique ou mutante de l'immunité psychoculturelle et, à ce titre, elle évoque l'irruption de nouvelles stratégies technologiques et juridiques de sécurisation psychoculturelle qui participent à l'avènement d'une nouvelle « constitution immunitaire<sup>4</sup> » psychoculturelle.

#### **4) De l'immunologie générale**

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 24-27.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 115.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 29.

<sup>4</sup> La modernité pourrait ainsi être désignée comme cette époque particulière qui ne doit plus rien attendre du symbolique et qui doit produire son immunité psychoculturelle autrement, notamment grâce à la technologie (*Ibid.*, p. 78).

Si l'introduction de *Bulles* (1998) nous a semblé constituer un marqueur pertinent pour indiquer ce moment de bascule où la sémantique immunitaire est subitement propulsée aux avant-postes de la théorie, il faudra en revanche attendre 2009, avec la parution de *Tu dois changer ta vie*, pour que Sloterdijk esquisse une première formalisation théorique de l'« immunologie générale<sup>1</sup> » (*Allgemeine Immunologie*), ainsi qu'une première reconnaissance de dettes. Dans ce livre qui réinterroge l'histoire culturelle (occidentale et orientale) depuis le prisme foucauldien de l'auto-exercice et de la sculpture de soi<sup>2</sup>, c'est-à-dire depuis le prisme de ce que Sloterdijk désigne sous le néologisme des « anthropotechniques<sup>3</sup> », deux opérations décisives ont lieu. D'une part, Sloterdijk formalise une définition tridimensionnelle de l'immunologie générale qui invite à penser l'immunité comme un phénomène ubiquitaire qui se déploierait simultanément sur trois plans ontologiques distincts : biologique, social et symbolique<sup>4</sup>. Et d'autre part, les deux principaux inspirateurs théoriques de l'immunologie générale sont nommément désignés : Nietzsche, en tant qu'explorateur de l'immunologie psychique et symbolique ; et Luhmann, en tant que théoricien rigoureux de l'immunologie sociale et juridique<sup>5</sup>.

Comme son nom l'indique, l'immunologie générale interprète *de facto* l'immunologie biologique comme une théorie restreinte de l'immunité, c'est-à-dire comme une théorie partielle qui considère l'immunité sous sa stricte dimension biologique. En revanche, elle prend très au sérieux l'enseignement de cette discipline et elle considère que celui-ci est responsable d'une véritable révolution cognitive, puisque la découverte inaugurale de l'immunologie biologique<sup>6</sup> consiste à établir la preuve que les créatures vivantes relativement peu complexes – comme par exemple les insectes et les mollusques – sont déjà dotées d'une compétence immunitaire qui les protège de la majorité des risques ultérieurs. De fait, l'immunologie biologique nous apprend, au risque de nous transformer en paranoïaques ou en hypocondriaques légitimes, que chaque organisme vit sous la menace d'une invasion microbiologique venue de l'intérieur ou de l'extérieur et elle nous apprend – par conséquent – que la « la vie physique d'un individu n'est rien d'autre que la phase à succès de son système

---

<sup>1</sup> L'expression « immunologie générale » (*Allgemeine Immunologie*) apparaît notamment page 472, lorsque Sloterdijk désigne ses sources théoriques et l'expression « Immunologie universelle » apparaît avec une majuscule en conclusion page 641. Dans *Ecumes*, Sloterdijk parle déjà d'« immunologie universelle » (p. 225).

<sup>2</sup> Inscrivant sa démarche à l'intérieur d'une nouvelle tradition métaphilosophique réveillée par Rabbow et Hadot.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> C'est également dans ce livre que Sloterdijk va esquisser la première tentative de transposition politique : le passage du communisme au co-immunisme théorique (*Ibid.*, p. 645).

<sup>6</sup> Attribuée aux recherches de Metchnikov et de Ehrlich (*Ibid.*, p. 21)

immunitaire<sup>1</sup> ». Si bien que la découverte de l'existence des systèmes immunitaires biologiques pourrait aisément s'interpréter, c'est du moins ce que fait Sloterdijk, comme un bouleversement psychoculturel :

Dans la foison des nouveautés cognitives sous le soleil moderne, il n'en existe aucune qui serait comparable, même de loin, à l'émergence et à la connaissance des systèmes immunitaires dans la biologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

L'être humain suffisamment informé de ce nouveau paradigme cognitif se trouverait en effet « par avance préparé à la rencontre avec des puissances d'irritation et d'invasion susceptibles de donner la mort<sup>3</sup> » et c'est la raison pour laquelle les « systèmes immunitaires biologiques » pourraient se définir comme des « attentes incarnées de blessures » et des « programmes de défense et d'autoprotection<sup>4</sup> », c'est-à-dire comme des systèmes rétroactifs de couplages entre des anticipations, des programmations et des adaptations<sup>5</sup>. Par conséquent, si l'immunologie biologique peut et doit être une source d'inspiration pour l'immunologie générale, c'est parce qu'elle se trouve en mesure de nous apprendre que l'existence de dispositifs d'anticipation ne conditionne pas seulement la survie des organismes vivants, mais également la survie de tous les autres systèmes, psychiques et culturels. Autrement dit, de même que la notion biologique d'auto-émergence a pu inspirer à Luhmann une spéculation sociologique relative à la genèse des systèmes sociaux et des systèmes psychiques, l'immunologie biologique pourrait, c'est du moins l'hypothèse de Sloterdijk, nous familiariser avec l'idée selon laquelle les systèmes psychiques et les systèmes culturels mobilisent des stratégies d'anticipation qui présentent des visées prophylactiques analogues aux stratégies d'anticipation biologiques :

On a commencé à comprendre, d'abord en hésitant, que seuls les dispositifs immunitaires permettent à ce que l'on appelle des systèmes de devenir à proprement parler des systèmes, aux créatures vivantes, des créatures vivantes, aux cultures, des cultures. Grâce à leurs seules qualités immunitaires, ils accèdent au rang d'unités auto-organisantes qui se conservent et se reproduisent dans un lien constant avec un environnement potentiellement et actuellement invasif et porteur d'irritations<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *EIV*, p. 235.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21. Quant à la définition généraliste des systèmes immunitaires, elle se trouve dans les dernières phrases du livre, page 641.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 20. Cette idée est déjà présente dans *Écumes*, page 204.



Après avoir proposé une nouvelle définition de la vie d'inspiration immunologique – la vie comme « phase à succès d'un système immunitaire<sup>1</sup> » ou « dynamique d'intégration pourvue de compétences auto-thérapeutiques<sup>2</sup> » –, Sloterdijk en vient donc à formaliser une première définition de l'immunologie générale qui invite à penser l'immunité comme un phénomène complexe et ubiquitaire qui se déploierait simultanément sous trois niveaux de réalités ontologiques. Si l'on s'en tient au niveau restreint – biologique – de l'immunité, chaque organisme vivant apparaît déjà comme une entité « pourvue de compétences auto-thérapeutiques » qui, la plupart du temps, est capable de venir à bout des dangers internes et externes, par anticipation et apprentissage.

En supplément de cette immunité biologique – supplément qui suggère que ce premier système de protection ne suffit pas pour les êtres humains –, deux autres types de stratégie de sécurisation – de facture sociale et psychique – se seraient progressivement constitués : des stratégies de sécurisation sociale et des stratégies de sécurisation psychique. Tandis que l'immunité sociale se caractériserait par une série de pratiques et de dispositifs qui cherchent à produire, à préserver et à reproduire la cohésion sociale, en réduisant, autant que possible, les risques systémiques provoqués par la conflictualité interhumaine auto-émergente ; les stratégies symboliques de sécurisation chercheraient à réduire, autant que possible, l'insécurité psychique consécutive à la complexité psychique auto-émergente. Il s'agirait donc pour Sloterdijk de postuler l'existence de stratégies sociales et symboliques de sécurisation psychoculturelle qui justifieraient l'extension radicale du concept d'immunité, dans l'horizon d'une définition ubiquitaire (biologique, sociale et symbolique) de l'immunité<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *EIV*, p. 235 : « La biologie récente nous a accoutumés à l'idée que la vie physique d'un individu n'est rien d'autre que la phase à succès de son système immunitaire ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

Dans la sphère humaine, n'existent pas moins de trois systèmes immunitaires qui travaillent empilés les uns sur les autres, dans une forte imbrication coopérative et une forte complémentarité fonctionnelle : au-dessus du substrat biologique, largement automatisé et indépendant de la conscience, se sont constitués chez l'être humain, au cours de son évolution mentale et socio-culturelle, deux systèmes complémentaires visant à traiter les blessures par anticipation : d'une part, les pratiques socio-immunologiques (*sozio-immunologischen Praktiken*), notamment juridiques et solidaristes, mais aussi les militaires, avec lesquelles les hommes règlent dans la société leurs confrontations avec des agresseurs lointains et étrangers et des êtres qui, pour être leurs voisins, n'en sont pas moins causes d'offenses ou de nuisances ; d'autre part les pratiques symboliques ou psycho-immunologiques (*psycho-immunologischen Praktiken*) à l'aide desquelles les hommes sont depuis toujours parvenus à maîtriser, plus ou moins bien, la vulnérabilité que leur vaut le destin, y compris la mortalité, sous forme d'anticipations imaginaires et d'armements mentaux<sup>1</sup>.

Deux remarques s'imposent dans l'horizon de notre problématique :

1 - Si l'on s'en tient à ce premier découpage conceptuel (biologique-social-symbolique<sup>2</sup>), il est nécessaire de souligner que la distinction ne passe plus entre le psychique et le politique – distinction que le néologisme « psychopolitique » avait pour fonction de dépasser –, mais entre le social et le symbolique. Toutefois, cette distinction semble très difficile à tenir, dans la mesure où la réalité symbolique ne peut en aucun cas désigner une réalité distincte de la société dont elle émane. Non seulement les stratégies de sécurisation sociale mobilisent des artefacts symboliques, mais surtout, les stratégies symboliques de sécurisation présupposent l'existence d'une réalité sociale qui précède et gouverne ces stratégies<sup>3</sup> ; si bien que, en toute rigueur, la distinction ne devrait pas s'établir entre la réalité

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2</sup> Cette définition ubiquitaire (biologique, sociale et symbolique) de l'immunité, ainsi que la définition générale des systèmes immunitaires se retrouve condensée dans un texte contemporain qui constitue la contribution de Peter Sloterdijk au Collegium International, lors du Colloque international « Un monde en sursis », tr. fr. par O. Mannoni, Sénat, Palais du Luxembourg, Paris, 15 juin 2009 : « Chaque système immunitaire est l'incarnation d'une attente de blessure, ou une défense institutionnalisée contre les nuisances. Chez les hommes, nous devons donc toujours compter sur l'existence de trois niveaux synchronisés de systèmes immunitaires : l'immunité biologique protège les organismes individuels contre les infestations et blessures typiques ; l'immunité sociale est quant à elle assurée par des systèmes de solidarité simples (comme l'hospitalité, l'aide du voisinage) ou complexes (État providence, assurances) et par le système du droit. Ces institutions expriment l'idée que les hommes sont des créatures qui ne peuvent prospérer que dans l'élément du soutien mutuel et uniquement sous la protection de lois qui empêchent l'injustice. À ces formes d'ordre s'ajoutent dans la plupart des cultures des systèmes immunitaires symboliques ou rituels que l'on désigne conventionnellement en Europe sous le nom de « religions » : elles pourvoient les hommes de mots et de gestes qui les aident à dépasser les moments de désarroi et de désespoir. Les systèmes immunitaires symboliques compensent la mort et garantissent la transmission des normes communes dans la succession des générations. ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24. Ce flottement conceptuel est d'autant plus flagrant que – dans la conclusion du livre – le système symbolique est lui-même pensé comme un sous-système qui émane du système social. Après avoir proposé la définition générale des systèmes immunitaires (« Les systèmes immunitaires sont des attentes de blessure et de lésion incarnées ou institutionnalisées, qui reposent sur la distinction entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger »), il évoque l'existence des « deux systèmes immunitaires sociaux » (*die beiden sozialen Immunsysteme*) : le système solidariste et le système symbolique (Cf. P. Sloterdijk, *TDC*, p. 642).

sociale et la réalité symbolique, mais davantage entre les différents types de stratégies de sécurisation psychoculturelle. La sémantique immunitaire aura d'ailleurs précisément pour fonction de faire entrer en communication ces deux régimes supposément séparés de la réalité, c'est-à-dire de mettre en lumière les circuits invisibles de communication entre les mutations de la réalité culturelle et les mutations de la réalité psychique.

2 – En revanche, cette définition permettrait peut-être de créer un effet de contraste saisissant entre les stratégies biologiques de sécurisation, qui restreignent leurs opérations à l'individualité égocentrée d'un organisme, et les stratégies de sécurisation psychoculturelle qui se caractérisent par une visée trans-individualiste et coopérative. Alors que les stratégies de sécurisation microbiologique peuvent se décrire – suivant la pointe avancée de la recherche immunologique – comme des stratégies essentiellement identitaires et défensives<sup>1</sup>, les stratégies de sécurisation psychoculturelle pourraient se décrire comme des stratégies hybrides – identitaires et post-identitaires<sup>2</sup>. Car, même si l'ensemble des systèmes immunitaires (biologiques et psychoculturels) restent structurellement soumis, en tant que tels, à une logique identitaire et défensive, la finalité des systèmes immunitaires psychoculturels excèderait, selon Sloterdijk, « l'horizon de l'égoïsme de l'organisme », puisqu'elle chercherait à se « mettre au service d'un concept élargi de soi, ethnique ou multiethnique, institutionnel et intergénérationnel » :

Alors que l'immunité biologique se rapporte au niveau de l'organisme individuel, les deux systèmes immunitaires sociaux (*die beiden sozialen Immunsysteme*) concernent les transactions supraorganismiques, c'est-à-dire les transactions coopératives, transactionnelles, conviviales de l'existence humaine : le système solidariste garantit la sécurité du droit, la prévention existentielle et les sentiments de parenté au-delà des familles respectives ; le système symbolique garantit la compensation de la certitude de la mort et la constance des normes par-delà les limites des générations<sup>3</sup>.

Tous les phénomènes culturels essentiels s'inscrivent dans les jeux gagnants des unités immunitaires suprabiologiques (*der überbiologischen immunitären Einheiten*)<sup>4</sup>.

L'ensemble des collectifs d'êtres humains qui sont parvenus à se maintenir historiquement, quels que soient leurs formats, pourraient donc, dans cette perspective, s'interpréter comme les phases à succès de systèmes immunitaires psychoculturels. En toute rigueur, cela signifie également qu'un collectif d'êtres humains pourrait se décrire comme un agencement vital et fragile de co-immunité psychoculturelle :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 641-642.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 642.

Tous les groupements sociaux de l'histoire, depuis les hordes originelles jusqu'aux empires mondiaux, sont explicables, du point de vue systémique, comme des structures de co-immunité (*Ko-Immunitätsstruktur*)<sup>1</sup>.

De surcroît, la sémantique immunitaire offrirait aussi, selon Sloterdijk, les ressources heuristiques qui permettent d'entrevoir certains traits saillants de notre présent, en particulier : l'absence d'un format immunitaire supranational capable de sécuriser l'intégralité des systèmes immunitaires psychoculturels et l'absence d'un format immunitaire capable d'intégrer solidairement l'intégralité des systèmes vivants (humains et non humains<sup>2</sup>). D'une part, le monde contemporain – comme tous les mondes qui l'ont précédé – souffrirait de l'absence de solidarité immunitaire supranationale, c'est-à-dire de l'absence d'une culture mondiale (*Weltkultur*) où chaque tradition culturelle locale aurait enfin renoncé à exercer une position hégémonique ou défensive à l'égard des autres traditions<sup>3</sup>. L'immunologie générale nous inviterait ainsi à penser que chaque tradition culturelle est en réalité, sans le savoir, solidaire de tous les autres, ne serait-ce que parce que les apparences de gains et de pertes au niveau local ont toujours – du point de vue co-immunitaire – une incidence mondiale<sup>4</sup>. Dans cette perspective, cela signifie que l'histoire du monde pourrait aisément se décrire rétrospectivement comme la poursuite d'une guerre logique et absurde entre des systèmes immunitaires biologiques et entre des systèmes immunitaires psychoculturels<sup>5</sup>, guerre qui se matérialiserait historiquement par l'existence complexe et simultanée de processus de fermeture et d'ouverture à l'altérité, de protectionnisme et d'externalisation<sup>6</sup>.

D'autre part, dans la mesure où les systèmes atmosphériques et biosphériques sont fragiles et mortels, le monde contemporain souffrirait également, selon Sloterdijk, de l'absence d'une structure immunitaire qui serait capable de protéger effectivement l'intégralité du vivant. Compte-tenu du fait que les ressources disponibles ne sont pas infinies, « l'externalisation se heurte à une frontière absolue » qui obligerait l'endurance d'un nouvel impératif catégorique plus extensif que le précédent, de facture kantienne. Cet impératif ne

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 643. De ce point de vue, l'immunologie générale pourrait s'apparenter à une théorie philosophique de la solidarité générale qui promeut l'avènement d'un véritable co-immunisme des systèmes psychoculturels.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 643.

<sup>3</sup> Dans cette perspective, Sloterdijk milite explicitement en faveur de l'avènement d'un Etat social mondial. Cf. *Colère et Temps*, op. cit., p. 63 : « La référence à la nécessité d'étendre l'Etat social pour lui donner une dimension supranationale décrit l'horizon d'une nouvelle politique sociale sérieuse – l'unique alternative serait un tournant autoritaire du capitalisme, au cours duquel certaines options fatales des années 1920 et 1930 reviendraient à l'ordre du jour (on ne manque nullement d'indices d'une tendance de ce type à l'échelle globale) ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 644.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 644.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 644.

prendrait plus seulement en compte l'intégralité des collectifs d'êtres humains, mais l'intégralité du vivant : « un protectionnisme du Tout, écrit Sloterdijk, devient l'impératif de la raison immunitaire<sup>1</sup>. Par l'élaboration et l'endurance de ce nouvel impératif, la « raison immunitaire » nous familiariserait ainsi avec la thèse suivant laquelle certains intérêts primordiaux excèdent l'intégralité des intérêts privés et nécessitent, à ce titre, d'être pris en charge collectivement. Elle accèderait ainsi à un niveau d'explicitation transversal à certains discours (philosophiques et théologiques) qui restent captifs non seulement d'un anthropocentrisme éthique, mais d'une dialectique appauvrie entre le Soi et l'Autre :

La raison immunitaire globale se situe un palier au-dessus de tout ce qu'ont pu atteindre ses anticipations dans l'idéalisme philosophique et dans le monothéisme religieux. Pour cette raison, l'Immunologie universelle est le successeur légitime de la métaphysique et la théorie réelle des « religions ». Elle exige que l'on dépasse toutes les distinctions opérées jusqu'ici entre le « propre » et l' « étranger » [et que l'on s'achemine] vers une macrostructure des immunisations globales : le co-immunisme (*eine Makro-Struktur globaler Immunisierungen: Ko-Immunität*)<sup>2</sup>.

## 5) Conclusion

Nous avons cherché à reconstituer succinctement la relation très singulière qui s'est nouée entre Peter Sloterdijk et la sémantique immunitaire. Au terme de ces considérations, nous pensons que si la sémantique immunitaire a pu apparaître aux yeux de Sloterdijk comme une ressource heuristique décisive, c'est, d'une part, parce que cette sémantique lui a permis de souligner la prégnance historique décisive des stratégies discrètes (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle ; et d'autre part, parce que cette sémantique lui a permis d'articuler théoriquement les deux dimensions théoriques et descriptives (psychique et culturelle, anthropique et époquale) qui ne cessent de s'entremêler et d'entrer en résonance lors de ses interventions philosophiques. En d'autres termes, nous pensons que ce qui expliquerait le succès fulgurant de cette sémantique consiste en ceci que le schème heuristique offert par la sémantique immunitaire constitue un schème extrêmement performant sur le plan théorique, dans la mesure où il permet non seulement de décrire, de sérialiser et de dynamiser les différentes dimensions théoriques de l'intervention immunologique, mais également de mettre en lumière les mutations de l'immunité

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 644.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 644 et 645.

psychoculturelle acquise. Il nous reste maintenant à examiner comment ce schème heuristique de l'immunité est lui-même inséré à l'intérieur d'une matrice théorique qui se construit à l'intersection de plusieurs héritages (philosophiques et sociologiques) repérables.

### 3. Chapitre troisième : Contribution à une généalogie théorique de l'immunologie générale

#### 1) Introduction

Nous nous proposons, dans ce chapitre, d'esquisser les contours de l'ossature théorique de l'immunologie générale de Peter Sloterdijk. Si nous mobilisons ici le terme d'esquisse, c'est parce que nous ne prétendons pas restituer exhaustivement la constellation de références pluridisciplinaires mobilisées par cette philosophie. Nous nous proposons seulement d'extraire certaines figures théoriques qui nous paraissent avoir joué un rôle séminal dans l'élaboration de l'immunologie générale, sans pour autant prétendre à la moindre exhaustivité dans le choix de ces figures.

En un certain sens, la seule figure philosophique avec laquelle Sloterdijk entretient une indiscutable proximité, tant sur le plan théorique que stylistique, est celle de Nietzsche, qui sera désigné comme l'explorateur des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle et, en tant que tel, comme le nom propre du tournant immunologique de la pensée<sup>1</sup>. Une autre figure, plus discrète et plus tardive, est celle de Niklas Luhmann, qui sera finalement désigné par Sloterdijk comme le théoricien précurseur de l'immunologie sociale (systémique et juridique) et, à ce titre, comme le premier théoricien rigoureux de l'immunologie générale. Tandis que les intuitions immunologiques de Nietzsche permettraient de relire l'histoire des discours métaphysiques (occidentaux et orientaux) comme l'histoire des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, la pensée systémique de Luhmann autoriserait une nouvelle lecture immunologique des systèmes sociaux, notamment parce qu'elle identifie les dispositifs juridiques à des « systèmes d'immunité de la société<sup>2</sup> », c'est-à-dire à des structures d'anticipation qui permettent de solutionner, autant que possible, les problèmes d'insécurité psychosociale consécutifs à la conflictualité interhumaine auto-émergente. Dans la mesure où la théorie de l'immunité générale, telle qu'elle est formalisée par Sloterdijk en 2009<sup>3</sup>, se présente comme une théorie tridimensionnelle de l'immunité (biologique, sociale et

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 494 : « C'est Nietzsche qui a consommé le tournant immunologique de la pensée et qui a commencé à interpréter la culture dans son ensemble comme une compétition entre des stratégies de vaccination banalisantes et intensificatrices ».

<sup>2</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, tr. fr. par Lukas K. Sosoe, Laval, P.U.L., 2010, p. 444. [*Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984].

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 23.

symbolique), Nietzsche et Luhmann incarneraient ainsi, même s'ils ne les épuisent pas, les deux versants théoriques de l'immunité psychoculturelle.

## 2) Nietzsche et l'immunité symbolique

### La proximité Nietzsche-Sloterdijk

La pensée de Nietzsche occupe une place particulière, pour ne pas dire privilégiée, non seulement dans l'œuvre de Sloterdijk, mais tout particulièrement dans l'élaboration de l'immunologie générale. Cette place est si particulière que Sloterdijk ira parfois jusqu'à se décrire lui-même, dans un esprit très foucauldien, comme un simple « élève » ou une simple « prolongation » de Nietzsche<sup>1</sup>. Nonobstant la *Critique de la raison cynique*, qui lui rendit déjà un hommage appuyé<sup>2</sup>, et nonobstant la profusion des occurrences qui jalonnent le projet immuno-sphérologique<sup>3</sup>, Sloterdijk a d'ailleurs consacré – fait unique dans sa bibliographie – deux livres entiers à Nietzsche : *Le penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, publié en 1986 et *La compétition des bonnes nouvelles. Nietzsche évangéliste*, publié en 2000, à l'occasion de la célébration du centenaire de sa mort.

Dans ces conditions, c'est peu dire que le rapport de proximité théorique et stylistique que Sloterdijk entretient avec Nietzsche est explicite et amplement assumé. Quant à cette proximité, qui a manifestement fonctionné à la manière d'une identification productive, elle a amplement contribué, nous l'avons évoqué, à maintenir la philosophie de Sloterdijk dans une position de marginalité à l'égard du champ philosophique allemand, alors dominé par l'école de Francfort<sup>4</sup> ; et elle permettrait peut-être d'expliquer pourquoi la pensée de Sloterdijk a tardé, comme celle de Nietzsche, à être reconnue par le champ philosophique, non pas seulement en tant que littérature pensante, mais en tant que philosophie à part entière<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Lors d'un entretien avec Laure Adler réalisé sur France culture le 27 juin 2016, Sloterdijk provoqua la perplexité de son interlocutrice en insistant sur le fait que Nietzsche avait terminé sa vie philosophique à quarante-cinq ans, alors que lui-même continuait la sienne par-delà cet âge.

<sup>2</sup> En particulier dans l'introduction, comme si l'omniprésence du nom propre Nietzsche venait rétrospectivement compenser sa relative absence dans le corps du livre, où Diogène fait figure d'intercesseur principal.

<sup>3</sup> Selon le relevé effectué par Olivier Mannoni, on trouve dans la trilogie sphérologique plus d'une soixantaine de citations directes.

<sup>4</sup> En particulier depuis la lecture de Nietzsche effectuée par Adorno et Horkheimer dans « La dialectique de la raison ».

<sup>5</sup> Sur ce point, on peut se reporter à l'analyse minutieuse effectuée par Jean-Pierre Couture : *La pensée politique de Peter Sloterdijk*, pp. 132-151, *op. cit.*, : « Détournement de capitaux et sublimation. Retour sur les lieux de la *Kritik der zynischen Vernunft* ».



Quoi qu'il en soit, indépendamment des problèmes respectifs de réception, Sloterdijk ne cache pas l'aspect matriciel de sa rencontre avec Nietzsche, ni l'immensité de la dette contractée, particulièrement lorsqu'il tente de reconstituer son parcours philosophique. Par ailleurs, il précise que cette rencontre s'est effectuée par l'entremise de sa lecture de Foucault (*Les mots et les choses*) et qu'elle s'est ensuite poursuivie par la lecture de Bataille, de Klossowski et, plus tardivement, de Deleuze. Enfin, il n'oublie pas de rappeler que cette rencontre intervint à un moment où la lecture de Nietzsche était quasiment prohibée ou, tout du moins, fortement découragée, à l'intérieur du champ philosophique allemand. Ainsi, lorsque Sloterdijk tente d'évaluer l'importance de l'événement-Nietzsche pour la pensée européenne, événement qui est érigé en véritable « césure » historique, il ne fait peut-être rien d'autre que décrire la césure de l'événement-Nietzsche pour le devenir de sa propre pensée philosophique :

C'est pour moi une évidence que l'événement Nietzsche a été ce tremblement de terre, cette commotion cérébrale qui ont bouleversé toute la tradition intellectuelle de la vieille Europe. (...) Quant à moi, ce fut la chance de ma vie intellectuelle que d'avoir rencontré ces nietzschéens français à un moment où il était inconcevable de lire Nietzsche en Allemagne<sup>1</sup>.

Lors de l'écriture du premier livre-hommage consacré à Nietzsche, Sloterdijk ne fait pas encore un usage contrôlé – heuristique et stratégique – de la sémantique immunitaire ; il se contente de clarifier son propre positionnement métaphilosophique et sa revendication d'une philosophie centauresque qui serait susceptible, dans le sillage du premier romantisme allemand, de faire fusionner la science et la poésie<sup>2</sup>. Néanmoins, le livre est déjà construit autour du motif de la « vérité terrible » découverte par Schopenhauer, celle-là même qui postule l'identité du réel et de l'insupportable. Or, selon Nietzsche relu par Sloterdijk, c'est précisément l'incapacité d'endurer cette cruelle vérité qui obligerait l'être humain à falsifier le réel. Parce que l'insupportable serait l'autre nom véritable du réel, la dissimulation, l'illusion, l'ignorance et l'évitement se trouveraient donc subitement promus au rang de conditions de possibilité de la supportabilité du réel, c'est-à-dire *in fine* au rang de condition de possibilité de la perpétuation de l'existence humaine.

Même si Sloterdijk ne fait donc pas encore usage à ce stade (1986) de la sémantique immunitaire, son interprétation de Nietzsche gravite déjà explicitement autour de la

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *VCP*, pp. 74 et 82.

<sup>2</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'analyse sociologique du champ philosophique allemand menée par J.P. Couture in *La pensée politique de Peter Sloterdijk, op. cit.*, pp. 85-131 : « Filiations centauresques. Romantisme, Idéalisme, Phénoménologie ».

problématique immunitaire et, plus précisément, autour des stratégies symboliques d'évitement qui attestent de la nécessité anthropologique du mensonge ; soit ce que Sloterdijk appelle la découverte nietzschéenne de « l'inévitabilité existentielle du mensonge<sup>1</sup> ».

En revanche, dans le second livre-hommage de l'an 2000, Sloterdijk mobilise la sémantique immunitaire pour retranscrire l'approche nietzschéenne de la vérité, celle-ci étant désormais interprétée comme un processus de dé-sécurisation psychique et culturel qui viendrait en quelque sorte menacer, voire annihiler, les stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, fonctionnant comme un véritable vecteur ou syndrome d'immunodéficience psychoculturelle acquise :

La vérité a « en vérité » la forme d'une maladie menant à la mort : elle est une attaque contre le système immunitaire alétheologique, qui fait voler en suspension l'homme près du lieu géométrique du mensonge et de la santé<sup>2</sup>.

Si l'on s'en tient spécifiquement à la problématique immunitaire, il est donc manifeste que la dette de Sloterdijk à l'égard de Nietzsche est incommensurable, d'autant plus que Nietzsche est, à notre connaissance, le premier philosophe de cette envergure à faire un usage, plus ou moins contrôlé, de la sémantique immunitaire, en particulier du lexique virologique et bactériologique. Comme le rappelle Sloterdijk, il est en effet facilement remarquable, y compris pour un non-spécialiste, que la sémantique biomédicale et la sémantique immunitaire sont très présentes, pour ne pas dire omniprésentes, à l'intérieur du corpus nietzschéen, que ce soit pour décrire une pensée, un penseur, une création culturelle quelconque ou une époque entière de l'histoire. On pourrait notamment – c'est l'hypothèse défendue par Klossowski – interpréter cette omniprésence comme la transcription involontaire d'une expérience personnelle et obsessionnelle de la maladie, dans sa fatidique chronicité<sup>3</sup>. On pourrait aussi – c'est l'hypothèse convaincante défendue par Dorian Astor – l'interpréter comme une stratégie délibérée déployée à l'égard de tous les discours métaphysiques idéalistes qui dénie la dimension biologique de l'existence humaine. Et l'on pourrait aisément invoquer, en guise de preuves susceptibles d'étayer ces hypothèses, de nombreux fragments textuels où les questions cruciales de la philosophie ne sont plus abordées de façon épistémologique, depuis

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LPS*, p. 83.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LCB*, p. 52.

<sup>3</sup> P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Éditions Mercure de France, 1969, p. 39-48 : « Il peut sembler absurde de donner les textes successifs de Nietzsche comme autant de « céphalalgies » inversées en paroles : toutefois, la manière dont Nietzsche s'astreint à décrire les diverses phases des états conscients ne saurait éviter le mécanisme d'une telle inversion. (...) L'acte de penser devient identique à souffrir et souffrir à penser. De ce fait, Nietzsche en vient à la coïncidence de la pensée et de la souffrance et à ce que serait une pensée dépourvue de souffrance ».

une théorie critique de la connaissance, mais de façon médicale, depuis une théorie clinique de l'être humain<sup>1</sup>. En revanche, il ne s'agit pas seulement d'un jeu avec des métaphores biologiques et immunologiques dans la mesure où, selon Sloterdijk, Nietzsche se vivait lui-même et sa pensée comme une « réaction immunitaire intégrale<sup>2</sup> » :

Ce n'est pas un hasard si Nietzsche montre son Zarathoustra disant à la foule : « je vous vaccine avec la folie » ; « ce qui ne me tue pas me rend plus fort », cette phrase douteuse, a elle aussi une signification totalement liée à la théorie de l'immunité. Nietzsche considérait que toute sa vie était une vaccination pratiquée avec les poisons de la décadence, et il a tenté d'organiser son existence comme une réaction immunitaire intégrale. Il ne pouvait pas se contenter de ce blindage inoffensif du dernier homme, qui permet à celui-ci de se protéger contre les infections de l'existence contemporaine et de l'histoire<sup>3</sup>.

Dans l'horizon d'une reconstitution théorique de l'immunologie générale de Sloterdijk, il nous resterait donc à examiner comment la problématique et la sémantique immunitaires imprègnent déjà la philosophie de Nietzsche et comment le projet d'une philosophie de l'immunité symbolique s'esquisse théoriquement à l'intérieur de son corpus. Toutefois, compte-tenu des limites imparties à notre travail, nous ne reconstituerons pas exhaustivement la pensée nietzschéenne de l'immunité symbolique, mais nous effectuerons seulement certains prélèvements textuels qui sont susceptibles de justifier notre prisme interprétatif.

### **De la théorie critique à la théorie clinique de la connaissance**

Tel qu'il le reconstitua lui-même en s'adressant à ses lecteurs<sup>4</sup>, c'est en observant l'impuissance à penser, la virtuosité avec laquelle le cerveau humain fabule au lieu de penser, l'acharnement à éviter ou à dissimuler la vérité, que Nietzsche eut l'intuition inaugurale de sa philosophie, intuition que l'on pourrait formaliser comme suit : derrière chaque penseur, un corps vivant chercherait d'abord à se maintenir, quel que soit le coût du mensonge à créer,

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 494.

<sup>2</sup> D'ailleurs, c'est à la lumière de ces métaphores immunologiques qu'il faut entendre le titre choisi par Sloterdijk pour nommer son entretien de 1999 avec Carlos Oliveira « *Essai d'intoxication volontaire* » (le titre allemand « *Selbstversuch* » signifie seulement « essai sur soi-même »). Pour autant, il est important de préciser que – dans le cas de Nietzsche – le recours aux métaphores biologiques ne témoigne pas du tout d'un « idéalisme biologique », mais bien plutôt d'une stratégie qui consiste à combattre la conception métaphysique et libérale du sujet autonome. La preuve en est que, lorsqu'il se bat contre l'idéalisme de la souveraineté subjective, Nietzsche invoque les processus inconscients de la biologie ; mais, lorsqu'il se bat contre le biologisme réductionniste des racistes et des antisémites, il invoque la spiritualisation des passions (Cf. Dorian Astor, Nietzsche. *La détresse du présent*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 418-419).

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 10.

<sup>4</sup> En particulier dans les préfaces de ses livres, la plupart réécrites l'année même de son apogée philosophique et de son effondrement mêlés : 1889.

c'est-à-dire quelles que soient les limites que cette programmation biologique imposerait à la pensée. Depuis la fulgurance de cette première intuition, le premier mouvement de la pensée humaine ne serait donc plus interprété comme l'affirmation compréhensive et la description objective du réel, mais plutôt comme la négation épidermique et la falsification systématique des faits. Quant à la longue histoire de la pensée humaine, elle pourrait s'interpréter comme l'histoire longue d'une haine à l'égard de la pensée, c'est-à-dire – en termes nietzschéens – l'histoire d'une impuissance à penser qui se serait progressivement et logiquement retournée, d'abord contre les penseurs, puis contre la pensée elle-même.

C'est en soupçonnant que la création de certains artefacts symboliques – véhiculés par les langages, les religions et les arts humains – permettait de falsifier le réel pour le rendre psychologiquement supportable, que Nietzsche se serait ainsi acheminé vers la thèse anthropologique axiale suivant laquelle le mensonge – en tant que falsification symbolique de la réalité – serait nécessaire à la perpétuation de l'espèce humaine et, en tant que tel, indéconstructible. À cet égard, les traces de ce soupçon seraient d'ailleurs perceptibles dès son entrée en scène philosophique, puisque Nietzsche y décrit déjà une partie de la philosophie, de la théologie et de l'art grecs comme des artefacts symboliques à vocation prophylactique, c'est-à-dire comme des artefacts qui cherchent à produire des effets de sécurisation psychique et qui, en tant que tels, constituent des productions culturelles absolument nécessaires à la perpétuation de l'espèce humaine. Par exemple, dès le troisième paragraphe du livre, Nietzsche interprète la création mythologique des dieux grecs non pas comme une création symbolique contingente de facture anthropomorphique, mais comme une condition de possibilité de l'existence humaine :

Le Grec connaissait et ressentait les horreurs et les atrocités de l'existence : pour pouvoir simplement vivre, il lui fallait placer devant elles la splendide naissance rêvée des Olympiens. (...). *Pour pouvoir vivre, les Grecs ont dû créer ces dieux, de toute nécessité* (nous soulignons). (...) Comment autrement ce peuple à la sensibilité si excitable, si exceptionnellement doué pour la douleur aurait-il pu supporter l'existence si on ne lui avait pas montré dans ses dieux cette existence, entourée d'une gloire supérieure<sup>1</sup> ?

Néanmoins, si l'on cherchait à situer plus précisément encore l'émergence des premières intuitions immunologiques de Nietzsche, il faudrait aussi mentionner un texte légèrement postérieur (1873) intitulé « *Vérité et mensonge au sens extra-moral* » et qui aurait pu aisément s'intituler : « *Vérité et mensonge en un sens immunitaire* ». À rebours de toutes

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, tr. fr. par H. Hildenbrand et L. Valette, Paris, Christian Bourgois, 1991, pp. 45-46.

les considérations spiritualistes, le jeune Nietzsche y caractérise en effet l'intellect, dans la droite ligne de l'héritage darwinien<sup>1</sup>, comme un « *moyen de conservation* » de l'organisme ; ce qui signifie que l'intellect ne serait plus interprété comme une instance souveraine de gouvernance corporelle, mais davantage comme une excroissance de l'organisme lui-même qui serait au service de l'organisme<sup>2</sup>. En tant que faculté rationnelle d'autoconservation de l'organisme, l'intellect deviendrait ainsi la faculté par excellence de la « dissimulation<sup>3</sup> ».

Or, c'est depuis cette perspective prophylactique que Nietzsche commence à décrire les langages humains comme des espèces de bâtiments métaphoriques<sup>4</sup> qui auraient pour fonction de protéger le cerveau humain contre l'instabilité ontologique du réel dévoilée initialement par Héraclite. Les langages humains, y compris le langage conceptuel de la philosophie, se trouveraient désormais réinterprétés en tant que stratégies symboliques de sécurisation psychique : « cette charpente, écrit Nietzsche, et ce plancher gigantesque des concepts, auxquels l'homme nécessaire se cramponne durant sa vie et ainsi se sauve<sup>5</sup> ». En d'autres termes, cela signifie que les architectures langagières (conceptuelles et symboliques) auraient pour fonction défensive d'offrir un « point d'appui<sup>6</sup> » et une toiture symbolique<sup>7</sup> qui maintiendraient le cerveau humain dans une situation « onirique<sup>8</sup> » où l'existence humaine serait enfin devenue supportable :

De même que les Romains et les Etrusques ont divisé le ciel selon des lignes mathématiques strictes et ont assigné cet espace ainsi délimité comme un *templum* à un dieu, tout peuple possède ainsi un ciel conceptuel semblable, et qui le surplombe ; l'exigence de la vérité signifie alors pour lui que tout concept, à l'instar d'un dieu, ne soit cherché que dans sa sphère propre. On peut bien sur ce point admirer l'homme pour le puissant génie de l'architecture qu'il est : il réussit à ériger un dôme conceptuel infiniment compliqué sur des fondations mouvantes, en quelque sorte sur de l'eau courante<sup>9</sup>.

Le langage ne serait donc plus seulement interprété par le jeune Nietzsche comme un instrument pratique et pragmatique (de pouvoir et de communication), mais il serait déjà

---

<sup>1</sup> En revanche, comme l'a rappelé Blumenberg, Nietzsche adoptera rapidement un point de vue critique à l'égard de la théorie évolutionniste. Cf. par exemple, H. Blumenberg, *Description de l'homme, op. cit.*, p. 502.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zathoustra*, tr. fr. par M. de Candillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 45 : « Le corps est une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur. Instrument de ton corps est aussi ta petite raison, mon frère, que tu nommes « esprit », petit instrument et jouet de ta grande raison ».

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, tr. fr. par M. Haar et M. B. de Launey, Paris, Gallimard, 2009, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16 et 23.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 16.

interprété comme l'instrument de la transfiguration symbolique, c'est-à-dire comme le média par excellence de la cohésion et de la protection psychoculturelles. En tant que véhicule des récits et des concepts qui permettent de doter la réalité d'une signification qui la dépasse, le langage deviendrait ainsi le média privilégié des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle : d'une part, il permettrait de produire la quantité d'optimisme nécessaire à la survie des systèmes psychiques individuels ; et d'autre part, il permettrait également, par ce biais, de produire et de reproduire la synthèse sociale des collectifs d'êtres humains. Selon Sloterdijk, le langage, dans sa dimension symbolique, fonctionnerait donc pour le jeune Nietzsche comme une double condition de survie, aussi bien pour la réalité psychique que pour la réalité culturelle<sup>1</sup> :

À ce niveau, on a affaire à un Nietzsche philosophe-biologiste, auteur de la phrase célèbre : la vérité est ce genre de mensonge sans lequel l'être humain est incapable de subsister. Avec ma terminologie, on dirait que les vérités (que j'appellerai de premier ordre) sont des systèmes immunitaires symboliques<sup>2</sup>.

Or, c'est précisément ce nouveau prisme interprétatif - thérapeutique et prophylactique - adopté à l'égard du langage qui engagea logiquement Nietzsche sur la voie d'une nouvelle interprétation clinique de l'être humain. En effet, dès lors que la dimension symbolique du langage est interprétée comme un artefact fonctionnel à visée thérapeutique, ce qui se nomme « savoir » ou « vérité » exigerait d'être réinterprété comme un jeu de langage autoréférentiel qui serait parvenu à dissimuler sa nature artificielle et sa fonction prophylactique. Si l'on admet la thèse empirique radicale suivant laquelle un mot ne serait rien d'autre que la « transposition sonore d'une excitation nerveuse<sup>3</sup> » et si l'on admet simultanément que la « genèse du langage » n'obéit à aucune « voie logique<sup>4</sup> », alors on doit, selon Nietzsche, reconnaître que certains signifiants massifs, comme par exemple celui de la « vérité », ne sont rien d'autre, en toute rigueur, que des illusions transfigurées, c'est-à-dire des concepts conventionnels qui sont parvenus à dissimuler leur provenance métaphorique, ainsi que leur conventionalité. Autrement dit, ce que l'espèce humaine appelle « vérité » ne serait rien d'autre, selon le jeune Nietzsche, que l'autocélébration contingente et provisoire, par le biais du langage, d'un collectif d'êtres humains.

Par ailleurs, si l'on admet que le langage peut s'interpréter comme une stratégie symbolique princeps de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire comme un artefact culturel

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 264.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *VCP*, p. 76.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

qui occupe une fonction décisive dans le processus de production et de reproduction de la synthèse sociale et psychique, alors il faudrait également admettre, d'une part, que le langage constitue le média par excellence du narcissisme de groupe, et d'autre part que la « vérité » désigne ce moment ultime où un collectif d'êtres humains célèbre sa propre mythologie fondatrice, en feignant de découvrir ce qu'il a lui-même inventé<sup>1</sup> :

Dans la perspective de la métabiologie philosophique, nietzschéenne ou post-nietzschéenne, « la vérité » est comprise comme une fonction des systèmes vitaux qui sert à leur orientation dans le monde et à leur auto-programmation culturelle, motivationnelle, communicationnelle<sup>2</sup>.

C'est précisément à l'endroit de cette hypothèse spéculative – la soumission tendancielle de la pensée et du langage à la conservation de la réalité biologique des êtres pensants et parlants – que se situe, selon Sloterdijk, la pointe avancée de la percée philosophique effectuée par Nietzsche :

(...) comprendre la pensée et le discours humains selon leur fonction primaire, comme la création d'une enveloppe métaphorique protectrice qui doit ôter aux sujets de la culture la perspective sur les effroyables conditions fondamentales de l'existence<sup>3</sup>.

### **Immunité et auto-immunité psychiques**

Ces intuitions immunologiques du jeune Nietzsche invitent à transformer la critique de la connaissance en clinique du sujet connaissant, c'est-à-dire en une théorie où le sujet connaissant est doublement évalué : à la fois dans son désir et dans son déni de savoir, c'est-à-dire aussi bien dans sa curiosité que dans sa résistance au savoir, sa passion de l'ignorance. Si ces intuitions innervent déjà la pensée précoce de Nietzsche, elles trouveront leur formalisation théorique la plus aboutie dans le *Gai savoir*, qui occupe une position avancée à l'intérieur de l'œuvre (1881-1885). Non seulement Nietzsche y confirmera son interprétation de l'erreur en tant que condition de possibilité de la survie humaine<sup>4</sup>, mais il réaffirmera son

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, *op. cit.*, p. 14 : « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telle mais comme du métal ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *VCP*, p. 76.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 181.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, tr. fr. par P. Klossowski, *Œuvres philosophiques complètes*, Aphorisme 121, Paris, Gallimard, pp. 134-135, 1967.

interprétation du phénomène de la croyance en tant que « besoin » vital<sup>1</sup>. Surtout, comme l'avait déjà remarqué Henri Birault dès 1962<sup>2</sup>, Nietzsche va proposer, dans l'aphorisme 344 du *Gai savoir* des hypothèses décisives en faveur d'une nouvelle conception clivée – sécurisante et dé-sécurisante – de la réalité psychique<sup>3</sup>.

De quoi s'agit-il exactement ? Nietzsche y formalise en effet ce que l'on pourrait appeler, en termes psychanalytiques<sup>4</sup>, l'ambivalence typique du psychisme humain à l'égard de la réalité, ambivalence qui pourrait désormais s'interpréter comme la traduction psychique superficielle de l'ambiguïté profonde d'un vouloir. Plus précisément, Nietzsche chercherait, à l'aide de cet aphorisme, à produire une description du psychisme humain qui soit susceptible de faire droit non pas seulement aux stratégies symboliques de sécurisation psychique, mais également aux processus d'insécurisation psychique qui excèdent l'impératif de survie biologique.

Suivant l'hypothèse formalisée par l'aphorisme 344, qui préfigure ici la description freudienne de l'appareil psychique, il coexisterait en effet, au sein du psychisme humain, deux tendances contradictoires : une tendance conservatoire et défensive caractérisée par des stratégies d'évitement du réel et une tendance méta-conservatoire et offensive qui témoignerait d'un excès de forces du penseur, celui-ci devenant capable d'affirmer le réel dans sa plénitude tragique. Selon Laurent Cherlonneix, qui hypostasie volontiers certains signifiants qu'il manipule, l'aphorisme 344 formaliserait ainsi l'ambivalence du « rapport typiquement nietzschéen entre la capacité et le besoin conservatoire du connaissant à s'auto-illusionner et sa Vive exigence à de ne pas en rester à cette illusion bienfaisante<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Aphorisme 347, pp. 232-233. D'ailleurs, c'est précisément parce que le rapport à la vérité et le rapport à la croyance sont pensés à l'intérieur d'un nouveau paradigme prophylactique que le philosophe est lui-même désigné comme un « malade » et un « médecin » de la civilisation, c'est-à-dire comme un artiste par excellence de la transfiguration. Sur ce point, cf. Dorian Astor, *La détresse du présent*, Paris, Gallimard, 2014, p. 434.

<sup>2</sup> H. Birault, « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, janvier-mars 1962, pp. 25-64.

<sup>3</sup> Nietzsche lui-même renvoie à ce long fragment lorsqu'il abordera une nouvelle fois – dans la *Généalogie de la morale* – la question de la « valeur de la vérité » (vingt-quatrième paragraphe de la troisième dissertation) : F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, tr. fr. par Patrick Wotling, Paris, LGF, 2000, p. 256.

<sup>4</sup> C'est précisément cette hypothèse de l'existence d'un clivage psychique qui sera formalisée, une trentaine d'années plus tard, sous la notion d'« ambivalence » (*Ambivalenz*), d'abord par Bleuler, qui la définira comme un « symptôme majeur de la schizophrénie », puis par Freud, qui mobilisera cette notion pour qualifier le transfert négatif et finalement l'intégralité de la vie amoureuse.

<sup>5</sup> L. Cherlonneix, « le grand bouleversement dans l'allure Vitale de la connaissance. La dialectique nietzschéenne de la santé et de la maladie et la volonté de vérité à l'aphorisme 344 du *Gai savoir* », *Revue de métaphysique et de morale*, 2015/1 (N° 85), p. 100. Cette ambivalence pourrait, selon Cherlonneix (*Ibid.*, p. 137) être rapprochée de la notion d'« allure » forgée par Canguilhem, pour insister sur l'aspect dynamique et polarisé de la vie. Canguilhem précise en effet qu'il construit la notion d'allure (qu'il préfère à la notion de « comportement ») afin de distinguer deux espèces principales d'allures, celles « propulsives », qui restent disponibles pour leur propre réfutation et qui témoignent du caractère offensif de la vie, et celles « répulsives »



Lorsque le psychisme reste soumis à l'impératif de survie biologique, et c'est sa vocation première, il serait donc déterminé à évacuer de la conscience tous les éléments qui sont susceptibles de menacer sa stabilité ou d'accentuer sa conflictualité psychique – opération que Freud décrira ultérieurement sous la notion de « défense » et de « refoulement » –, et c'est la raison pour laquelle cette fonction conservatoire du psychisme pourrait aisément, selon Sloterdijk, se décrire comme un *second système immunitaire (psychique) de l'organisme*, c'est-à-dire un second système prophylactique qui viendrait suppléer à l'insuffisance du premier système (biologique) :

L'attention de Nietzsche dans ses recherches fondamentales sur le mode de fonctionnement de la conscience humaine, avait été attirée sur l'existence d'un système de défense mental dont il voyait bien à quel point il se plaçait de manière discrète et efficace au service d'un soi central dominant. Sous ce point de vue, Nietzsche, après Fichte, Mesmer, Schelling, Carus et Schopenhauer, peut être considéré comme le *véritable découvreur de l'inconscient opérationnel* (nous soulignons). (...) Il semble par conséquent exister quelque chose comme des *anticorps sémantiques* ou des *idéosupprimeurs* destinés à écarter de l'espace de la conscience les représentations incompatibles<sup>1</sup>.

En revanche, et c'est à cet endroit précis que la philosophie de Nietzsche prendrait radicalement ses distances avec un certain vitalisme naïf, le psychisme humain serait également capable de s'affranchir de l'impératif de survie biologique et de produire des effets de dé-sécurisation psychique qui peuvent se retourner contre lui-même. Traduit en langage immunitaire, cela signifie que le psychisme humain ne fonctionnerait pas seulement comme un *second système immunitaire de l'organisme*, mais également comme un potentiel amplificateur d'insécurité psychique, c'est-à-dire un *vecteur occasionnel de déficience immunitaire psychique* ou un *immunodépresseur psychique* :

---

qui témoignent au contraire de la nature auto-conservatrice de la vie. Cf. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF Quadrige, 1998, p.17 : « Parmi les allures inédites de la vie, il y en a de deux sortes. Il y a celles qui se stabilisent dans de nouvelles constantes, mais dont la stabilité ne fera pas obstacle à leur nouveau dépassement éventuel. Ce sont des constantes normales à valeur propulsive. Elles sont vraiment normales par normativité. Il y a celles qui se stabiliseront sous forme de constantes que tout l'effort anxieux du vivant tendra à préserver de toute éventuelle perturbation. Ce sont bien encore des constantes normales, mais à valeur répulsive, exprimant la mort en elles de la normativité. En cela elles sont pathologiques, quoique normales tant que le vivant en vit ».

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 180-181.

La Vie, fondamentalement intéressée par le fait de se procurer ce qui est profitable et la renforce l'est également par le fait de se risquer au risque de se perdre<sup>1</sup>.

La Vie voulant vraiment la vérité est Vitalement contraire à la Vie<sup>2</sup>.

Nietzsche ne se contenterait donc pas de mettre à jour la nécessité psychoculturelle du mensonge et de décrire la façon dont les configurations psychiques assurent leur survie par un « illusionnisme immunitaire<sup>3</sup> », il serait également le découvreur de certaines vérités « de second ordre », vérités dangereuses car indifférentes à la finalité vitaliste. En d'autres termes, Nietzsche aurait entrevu que certaines expériences de pensée pourraient s'interpréter comme de véritables catastrophes immunitaires psychiques susceptibles de menacer définitivement la sécurité psychique du penseur. Tandis que les « vérités de premier ordre », véhiculées principalement par le langage, les arts et les religions humaines, pourraient se décrire comme des stratégies de sécurisation psychique – c'est-à-dire comme des boucliers ou des anticorps psychiques –, certaines « vérités de second ordre » fonctionneraient *a contrario* comme de véritables menaces vitales pour les systèmes immunitaires psychiques, attestant de la contradiction problématique entre l'extrémité du pensable et l'extrémité du vivable :

Nietzsche est ici le philosophe aventurier : il abandonne le terrain défini par le souci du système vital et de l'illusionnisme immunitaire, qu'il s'agisse de l'individu ou du corps social. Il s'avance dans une région où il découvre des vérités (de second ordre) dont l'effet est indifférent aux intérêts vitaux des êtres humains, ou qui leur est, pis encore, directement opposé. (...) La fonction méta-immunitaire ou contra-immunitaire de la vérité (du second ordre) déclenche par conséquent une crise intérieure chez les êtres humains qui se sont aventurés trop loin dans ces connaissances qui transcendent la vie ou sont définitivement hostiles à la vie<sup>4</sup>.

Envisagé depuis cette perspective, le philosophe – en tant qu'il serait capable d'endurer des vérités impitoyables à l'égard de son propre système d'illusions vitales – deviendrait un véritable aventurier de la pensée qui serait assuré de ne jamais revenir indemne, et qui ne serait jamais assuré de revenir vivant, de ses expérimentations pensives. D'ailleurs, c'est seulement lorsque le philosophe serait capable de penser contre lui-même (c'est-à-dire, en termes lacaniens, capable de se destituer narcissiquement), qu'il deviendrait capable de se transmuter en un authentique « médecin de la civilisation ». Autrement dit, c'est seulement lorsque le philosophe serait capable de penser à l'extérieur du paradigme immunitaire de la survie biologique, qu'il serait capable d'identifier les schémas réactifs et

---

<sup>1</sup> L. Cheronneix, « Le bouleversement dans L'allure Vitale de la connaissance », *op. cit.*, p. 107.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *VPC*, p. 77.

défensifs de la pensée, c'est-à-dire capable d'évaluer cliniquement les productions culturelles de son époque. Car seul le philosophe qui aurait réussi à déconstruire son propre « système d'illusions vitales », serait en mesure d'évaluer les illusions qui servent d'appui à toute une époque. Mais, parce que le philosophe, dans sa version intempestive, désignerait cette possibilité qui s'ouvre à la pensée lorsque celle-ci n'est plus soumise à l'impératif de survie biologique, il ne constituerait pas seulement un danger pour la tradition culturelle à laquelle il appartient, mais également un danger pour lui-même. Or, c'est précisément ce Nietzsche-là qui intéresse Sloterdijk<sup>1</sup>, l'intempestif, celui qui représente une « catastrophe inouïe arrivée à l'intérieur du langage » :

Ce qui reste mémorable, c'est que Nietzsche, en même temps que le mode immunologique et allergologique de l'observation de processus rationnels, a découvert son paradoxe immanent : si la pensée prend tout à fait au sérieux la possibilité de suivre sa propre logique, elle peut aussi s'émanciper de ses fonctions immunitaires pour la vie qui réfléchit et se dresser contre les intérêts vitaux de ses vecteurs<sup>2</sup>.

## Conclusion

Nietzsche serait donc, pour Sloterdijk, le précurseur d'un nouveau paradigme métaphilosophique qui inviterait à transformer la philosophie en immunologie générale ou en théorie générale des stratégies de protection psychoculturelle. Compte-tenu du fait que Nietzsche a été le défenseur inlassable de la thèse suivant laquelle une large partie de la création culturelle (que celle-ci soit de facture scientifique, religieuse, artistique ou conceptuelle) pourrait s'interpréter comme le résultat d'un ensemble de stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, et compte tenu du fait que la définition tripartite formalisée en 2009 par Sloterdijk caractérise l'immunité humaine comme un phénomène ubiquitaire tridimensionnel<sup>3</sup> (biologique, social et symbolique), Nietzsche pourrait ainsi être considéré comme l'un des explorateurs du versant symbolique de l'immunité psychoculturelle.

Plus exactement, on pourrait affirmer que l'événement-Nietzsche est devenu, pour Sloterdijk, le nom propre d'une double déformation théorique. 1 - D'une part, Nietzsche serait celui qui a réussi, dans le sillage de Leopardi et de Schopenhauer, à déformer le paradigme

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *VCP*, p. 78 : « Nietzsche dessine les contours d'une science à-venir – science qui pourrait porter le nom de constructivisme vitaliste (...). C'est surtout ce Nietzsche dur qui m'intéresse (...) ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 181.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, pp. 28-29.

dominant de la philosophie de la connaissance, remplaçant la critique kantienne par une clinique où le sujet connaissant est doublement évalué, dans son désir et surtout dans son déni de savoir. 2 - Et d'autre part, il serait celui qui a réussi, dans le sillage de Darwin et de la paléanthropologie naissante, à reconduire la question princeps de l'anthropologie « Qu'est-ce que l'être humain ? » à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse. Tandis que l'anthropologie scientiste prétend pouvoir fixer une essence de l'être humain dans le marbre conceptuel, Nietzsche inaugurerait ainsi une réflexion alternative sur l'anthropogénèse, c'est-à-dire une enquête sur les conditions de possibilité culturelle (coopératives, technologiques et symboliques) de la survie psychique et collective, en prêtant une attention toute particulière aux stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle.

Or, comme l'a minutieusement rappelé Blumenberg, l'intégralité des anthropologies philosophiques reste douteuse tant que la spéculation anthropologique ne parvient pas à délimiter le champ exact de ses questions possibles et tant que l'investigation anthropologique reste soumise à une question fondamentale portant sur la supposée essence de l'homme<sup>1</sup>. Elle reste douteuse dans la mesure où elle conditionne son succès à l'obtention d'une définition qui présuppose la possibilité d'identifier un « ensemble de constantes<sup>2</sup> », c'est-à-dire un ensemble d'éléments étayant l'idée d'une invariance de l'être humain. Si bien que l'anthropologie philosophique, en tant qu'elle accomplirait son programme définitionnel orthodoxe, entrerait en contradiction théorique avec les philosophies de l'histoire qui affirment l'existence d'une discontinuité historique et, partant, la possibilité d'une transformation de l'être humain. Par sa visée essentialiste, ce type de programme encourrait structurellement le risque de transformer la contingence d'une situation donnée en absolu théorique, c'est-à-dire de naturaliser un artefact historiquement produit. Selon Blumenberg, une nouvelle approche de l'anthropologie philosophique serait en revanche frayée lorsque la discipline renoncerait à son projet de définition essentialiste et commencerait à graviter autour d'une nouvelle question qui n'interroge plus la supposée nature de l'être humain, mais le miracle de sa perpétuation : « comment l'homme est-il possible ? » :

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Description de l'homme*, op. cit., pp. 465-466.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 455.

Le renouvellement de l'anthropologie philosophique dans les années 1920 de notre siècle n'a pas débuté par hasard avec la proposition de Max Scheler, qui n'est possible que comme paradoxe : « l'impossibilité de la définition appartient à l'essence de l'homme ». (...) Mais d'un point de vue théorique, le caractère indéfinissable affirmé par Scheler permet au moins la libération d'autres procédures pour la résolution de la question de ce qu'est l'homme, y compris le fait d'y renoncer. Par exemple celle qui remplace ce questionnement par un autre, qui le modifie, du type des questionnements transcendants : « comment l'homme est-il possible<sup>1</sup> ? ».

Si Sloterdijk interprète Nietzsche comme le nom propre du tournant immunologique de la pensée, ce serait donc parce que celui-ci ne cherche plus, à la manière de Kant, à identifier les conditions de possibilité de la connaissance, mais parce qu'il cherche désormais à décrire et à évaluer les conditions de possibilité culturelles (coopératives, technologiques et symboliques) de la survie humaine (psychique et collective<sup>2</sup>) ; ce qui reviendrait à identifier les « conditions de la possibilité et les conditions de la réalité de la Vie<sup>3</sup> » :

À Nietzsche, s'associe l'événement logique central et peu compris des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : la transformation de la métaphysique en immunologie générale (...). Avec la mise au jour de l'immunité comme système et principe, l'homme devient de nouveau explicite à lui-même. Il s'explique comme un être qui doit s'assurer dans le monstrueux<sup>4</sup> (...)

### 3) Luhmann et l'immunité sociale

#### Introduction

Si Nietzsche a sans doute fourni à Sloterdijk les hypothèses de pensée décisives qui vont lui permettre d'explorer le versant symbolique de l'immunité psychoculturelle, c'est-à-dire l'interface théorique entre la réalité culturelle et la réalité psychique, Niklas Luhmann a

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>2</sup> Cela signifie, d'une part, qu'un être humain ne doit pas simplement – pour survivre – être capable de se défendre organiquement contre les invasions microbiologiques internes et externes, mais qu'il doit également être capable de se défendre contre certaines invasions psychiques résultant de son commerce avec le monde (par exemple la mort ou les tremblements de terre), entendu que ces invasions menacent chroniquement sa consistance psychique. Cf. P. Sloterdijk, *VCP*, p. 76 : « Les vies sont condamnées à un effort permanent visant à dresser leurs boucliers morpho-immunitaires contre les invasions microbiologiques et les lésions sémantiques (nous disons : les expériences) auxquelles elles sont exposées ». Et cela signifie, d'autre part, que : « (...) le maniement non naïf des systèmes immunitaires symboliques (*symbolischen Immunsystemen*) est aujourd'hui devenu une condition de survie des « cultures » (*TDC*, p. 23). En somme, cela signifie que la survie de l'espèce humaine serait conditionnée par l'existence d'un double système immunitaire : biologique et psychoculturel. Selon Sloterdijk, l'un des apports théoriques le plus décisif de Nietzsche consisterait donc à penser « la « religion » comme pratique la plus vaste (avec le droit) de la pratique immunitaire de type symbolique (...) » (*Ibid.*, p. 473).

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *VCP*, p. 76.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 472.

forgé les outils théoriques qui vont lui permettre non seulement d'explorer le versant sociologique de l'immunité psychoculturelle, mais également de systématiser les intuitions immunologiques qui n'avaient été qu'effleurées par Nietzsche. De surcroît, le diagnostic époqual de Luhmann, qui apparente la modernité à une époque périlleuse où la différenciation fonctionnelle, vectrice de complexité sociale et psychique, produit une situation inédite qui comporte tendanciellement un risque systémique pour la cohésion de la société, va jouer un rôle séminal dans l'élaboration du diagnostic époqual de Sloterdijk<sup>1</sup>.

Pourtant, alors que la proximité théorique avec Nietzsche est parfaitement assumée dès son entrée en scène philosophique, la référence à Luhmann fonctionne d'abord comme une référence polémique, pour ne pas dire répulsive, d'autant plus polémique que la *Critique de la raison cynique* a grandi dans l'ombre de Benjamin et d'Adorno, c'est-à-dire dans l'ombre d'un certain héritage marxiste qui a inévitablement différé et compliqué l'affiliation explicite à Luhmann, celui-ci n'ayant jamais caché son scepticisme radical à l'égard de la théorie marxiste<sup>2</sup>. Il faudra attendre la trilogie des *Sphères* (1998-2003), c'est-à-dire au moment même où la philosophie de Sloterdijk commence à être prise au sérieux par une partie du champ philosophique contemporain, pour trouver les premières traces d'hommages conséquents et il faudra attendre 2001, avec la publication de *Luhmann, avocat du diable*<sup>3</sup> et 2006, avec la publication de *Derrida, un égyptien*, pour que Luhmann soit reconnu explicitement comme un partenaire théorique de premier plan :

Il faut regretter que les deux Hegel du XX<sup>e</sup> siècle (Luhmann et Derrida) n'aient pas réagi l'un à l'autre de manière réciproque et en détail. Nous n'avons donc pas de protocole précis de la conférence logique virtuelle au sommet de la pensée postmoderne<sup>4</sup>.

Enfin, il faudra attendre 2009, avec la publication de *Tu dois changer ta vie*, pour que Luhmann soit reconnu comme le second précurseur théorique – après Nietzsche – de l'immunologie générale. Bien que cette reconnaissance de dettes continue de donner l'impression d'être moins assumée que celle de Nietzsche qui en fournit le prétexte<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Nous examinons précisément le diagnostic époqual de Sloterdijk dans le septième chapitre.

<sup>2</sup> Cf., par exemple, la préface de N. Luhmann, *Systèmes sociaux. op cit.*, p. 32.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Luhmann, « Devil's Advocate »*, in *Not Saved. Essays after Heidegger*, Cambridge, Polity Press, 2017, traduction anglaise de *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2001.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>5</sup> Elle intervient au même endroit où Nietzsche est déclaré comme le transformateur de la métaphysique en l'immunologie générale (P. Sloterdijk, *TDC*, p. 472), à la différence près que la reconnaissance de dettes a lieu non pas dans le corps principal du texte, mais dans une note de bas de page.

Luhmann est décrit comme l'unique théoricien d'envergure mondiale qui a pris au sérieux théoriquement l'enseignement de l'immunologie biologique :

Seule la théorie des systèmes de Luhmann a, sur la base de son approche métabiologique, intégré dans ses bases l'impératif immunologique<sup>1</sup>.

Si l'on veut être en mesure d'évaluer l'ampleur de la dette théorique contractée par l'immunologie générale, il semble donc nécessaire de présenter succinctement la percée théorique décisive effectuée par le théoricien des systèmes sociaux.

### **De la sociologie à l'immunologie sociale**

On doit à Niklas Luhmann d'avoir procédé à une déconstruction et à une reconstruction systématique de la conceptualité sociologique qui trouvera sa première formalisation dans *Systèmes sociaux* (1984) et sa seconde dans *Société de la société*<sup>2</sup> (1996). Théoriquement, l'une des opérations les plus spectaculaires consiste à remplacer la relation sujet-objet par la relation système-environnement ; ce qui revient à dé-subjectiver et à dés-objectiver l'intégralité de l'appareillage conceptuel de la sociologie et, partant, de la philosophie. Très schématiquement, cela signifie que la réalité humaine est décrite par Luhmann comme une réalité hypercomplexe qui échappe à toute forme d'observation et de description intégrales, et qui ne peut s'observer et se décrire partiellement que sous la forme d'une réalité feuilletée à trois dimensions minimales : les systèmes vivants, les systèmes sociaux et les systèmes psychiques.

Plus précisément, on doit à Luhmann d'avoir déconstruit et reconstruit la conceptualité sociologique en procédant à l'intégration systématique de différents modèles théoriques issus de traditions hétérogènes : le paradigme *cybernétique* – remanié par la cybernétique de second ordre et le relativisme observationnel de Heinz Von Foerster – qui postule la capacité de rétroaction des systèmes, c'est-à-dire la possibilité d'une causalité circulaire ou autoréférentielle (biologique et sociale)<sup>3</sup> ; le paradigme *évolutionniste* – retravaillé par la

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 472.

<sup>2</sup> N. Luhmann, *La Société de la société*, tr. fr. par F. Le Bouter, Paris, Exils, à paraître en 2020 [*Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997].

<sup>3</sup> E. Ferrarese, *Niklas Luhmann, Une introduction*, Paris, Pocket-La Découverte, 2007, p. 26 : « L'origine de la théorie des systèmes est à chercher dans les conférences Macy, qui marquent également le début de la cybernétique. Se déroulant de 1946 à 1953, celles-ci se donnent pour objets de discussion les mécanismes de feed-back et de causalité circulaire dans les systèmes biologiques et sociaux ». Sur l'hommage de Sloterdijk à Heinz Von Foerster, cf. P. Sloterdijk, *E*, pp. 649-651.

biologie de la connaissance de Maturana et Varela<sup>1</sup> – qui postule l’auto-émergence (auto-poïèse) et l’auto-adaptation des systèmes biologiques ; le paradigme *phénoménologique* – inauguré par Husserl – qui déconstruit le postulat de l’explication pour faire droit à une interminable description de la phénoménalité<sup>2</sup> ; le paradigme *linguistique*, qui postule que le langage est une réalité indépendante de ses locuteurs (en particulier la théorie de la communication de Bateson, qui propose une interprétation cybernétique du langage où les opérations de communication sont automatisées)<sup>3</sup> ; enfin, le paradigme *immunologique* – dans sa version immunogénétique formalisée par Burnet – qui postule l’existence d’une structure d’attente prophylactique d’origine génétique.

Cette opération de reconstruction systématique de la conceptualité sociologique se confond, si l’on peut dire, avec l’œuvre théorique de Luhmann, œuvre prolifique « riche d’une quarantaine d’essais et de trois cent cinquante articles<sup>4</sup> » et c’est pourquoi elle ne peut pas faire l’objet d’une approche exhaustive dans les limites imparties à ce travail. Nous nous contentons seulement, depuis le prisme de notre problématique immunitaire, de baliser les contours théoriques de l’intervention luhmanienne, afin de situer ce qu’il désigne sous le vocable de « l’immunologie sociale<sup>5</sup> » et, dans cette perspective restreinte, nous formalisons une matrice de cinq opérations théoriques princeps qui – prises ensemble ou séparément – obligerait, selon Sloterdijk, à une véritable révolution de pensée (en termes d’abstraction ou de blessure narcissique) :

Dans le cas de Derrida, ce qui arrive à son terme, c’est le tournant linguistique ou sémiologique après lequel le XX<sup>e</sup> siècle avait appartenu aux philosophies du langage et de l’écrit ; dans le cas de Luhmann se parachèvent les adieux à la philosophie proclamés par Wittgenstein, dans la mesure où la pensée se retire résolument de la tradition des philosophies de l’esprit et du langage, pour se remettre en position sur le champ de la métabiologie, c’est-à-dire de la logique générale des différences entre système et environnement<sup>6</sup>.

## Du sujet au système

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux...*, *op. cit.*, pp. 72, 73 et 75.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>3</sup> On pourrait ajouter un sixième paradigme, le paradigme déconstructionniste (inauguré par Derrida en 1967) qui affirme la possibilité d’un échec structurel et irréductible de l’intentionnalité signifiante, c’est-à-dire la possibilité d’un échec transcendantal des opérations de communication. Mais, d’un point de vue systémique, la déconstruction n’apporte rien de plus que ce que le relativisme observationnel de Von Foerster y apportait déjà : le pluralisme interprétatif, que celui-ci soit de facture sceptique ou antidogmatique. Sur la formalisation du paradigme déconstructionniste, on peut notamment se reporter à l’analyse éclairante de J.-M. Salanskis : *Derrida*, Paris, Éditions Les Belles Lettres 2010, pp. 19-47.

<sup>4</sup> E. Ferrarese, *Niklas Luhmann, Une introduction*, *op. cit.* p. 9.

<sup>5</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 444.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *DE*, p. 16.



La première opération théorique, massive, consisterait à affirmer que les concepts de sujet et d'objet sont des artefacts descriptifs non pertinents – aussi bien pour décrire la réalité sociale que pour décrire la réalité psychique – et elle proposerait de remplacer la différence sujet-objet par la différence entre un système et son environnement : « La différence entre système et environnement, écrit Luhmann, doit servir de point de départ de toute analyse théorique systémique<sup>1</sup> ».

Sous l'influence de la théorie cybernétique des systèmes, qui se propose de déconstruire la conceptualité scientifique traditionnelle de la causalité et de valoriser « les notions de causalité circulaire, d'auto-organisation et d'indétermination<sup>2</sup> », Luhmann distingue conséquemment trois grands types de systèmes : les systèmes vivants, qui se reproduisent au moyen de la vie ; les systèmes psychiques, qui se reproduisent au moyen de la conscience ; et les systèmes sociaux, qui se reproduisent au moyen de la communication. Théoriquement, le remplacement de la relation sujet-objet par la relation système-environnement autorise ainsi une nouvelle approche radicalement complexe de la causalité. Cela signifie, par exemple, que l'être humain n'est plus pensé comme un sujet autonome – c'est-à-dire, pour reprendre les termes de l'orthodoxie philosophique, comme un premier moteur où un centre de décision, de communication et d'action –, mais comme un système en rapport avec un environnement plus ou moins opaque composé d'autres systèmes (biologiques, psychiques et sociaux<sup>3</sup>). De la même façon, la société n'est plus pensée, suivant le modèle mathématique classique, comme une totalité composée de parties, mais comme un système autoréférentiel en rapport avec un environnement plus ou moins opaque composé d'une multitude de systèmes (biologiques, psychiques et sociaux). « Une première étape, résume Luhmann, consiste à substituer à la différence traditionnelle entre totalité et partie celle de système et d'environnement<sup>4</sup> ».

Même si Luhmann s'intéresse uniquement à la description des systèmes sociaux (il laisse à la biologie et à la psychologie le soin de décrire les systèmes psychiques et les systèmes vivants), cette première opération est décisive puisqu'elle implique une double opération théorique de dé-subjectivation et de dés-objectivation de la réalité psychique et de la réalité sociale. Elle permettrait notamment de comprendre pourquoi l'analogie entre le système juridique et le système immunitaire n'est pas seulement une métaphore douteuse,

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 53-54.

<sup>2</sup> E. Ferrarese, *Niklas Luhmann, Une introduction*, op. cit., p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 41.

mais bien une analogie fonctionnelle. Mais si l'on veut approcher la thèse de Luhmann suivant laquelle le système juridique fonctionnerait comme un système immunitaire du système social, il est nécessaire, au préalable, d'éclaircir conceptuellement la notion de système, compte-tenu du fait que le postulat de l'existence des systèmes est en quelque sorte le postulat axial de la théorie générale des systèmes<sup>1</sup>.

Selon Luhmann, la notion de système recèlerait une double vertu heuristique. D'une part, elle permettrait d'éviter le recours à la métaphorique organique ou machinique pour décrire la totalité d'un monde social donné<sup>2</sup> ; et d'autre part, elle permettrait d'éviter le recours à la métaphorique structurale, la structure étant dorénavant interprétée comme le résultat figé d'une opération effectuée par un système. Par exemple, le droit, pensé de façon systémique, pourrait se décrire sous la forme d'une structure d'attente à visée prophylactique au service d'un système social donné<sup>3</sup>.

S'il fallait formaliser de façon économique le concept de système, on pourrait le présenter comme une réalité duale, qui est à la fois fermée sur elle-même (auto-référentielle<sup>4</sup>) et ouverte sur une extériorité définitivement énigmatique, environnement complexe et opaque sans lequel elle ne pourrait subsister. De fait, même si l'auto-référentialité consiste en la capacité de se clôturer, en protégeant son existence de son environnement<sup>5</sup>, les systèmes doivent simultanément se trouver en capacité d'ouverture à leurs environnements, entendu que l'environnement n'est pas seulement une charge problématique pour un système, mais la condition de sa propre survie.

C'est précisément à l'endroit de cet apparent paradoxe que l'emprunt à l'immunologie biologique (dans sa version immunogénétique) s'impose assez logiquement, puisque la caractérisation du concept de système – en tant que réalité poreuse – invite à transformer la notion de frontière en concept axial de la théorie générale des systèmes. En effet, si l'on admet que l'organisme peut se définir de façon immunogénétique comme la double capacité de discrimination (du soi et du non-soi) et d'autoprotection (de soi contre le non-soi), on comprend mieux pourquoi la métaphorique invasive et guerrière du « maintien des frontières (« *boundary maintenance*<sup>6</sup> ») peut s'imposer en tant que métaphorique référentielle pour la description générale des systèmes (biologiques, sociaux et psychiques). Enfin, c'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 54.

précisément parce qu'un système doit, s'il veut assurer sa survie, générer ses propres frontières (« *self-generated boundaries* »), qu'il se distingue théoriquement d'une simple structure. Quant à ces frontières autoproduites, elles peuvent, selon Luhmann, se phénoménaliser de différentes façons : « membranes, peaux, murs, portes, postes frontaliers, points de contact<sup>1</sup> » :

Les systèmes sont orientés vers leur environnement non seulement de manière occasionnelle et adaptative, mais d'une manière structurelle et ils ne pourraient exister sans environnement. Ils se constituent et se conservent par la production et la conservation d'une différence par rapport à l'environnement et ils utilisent leurs frontières pour la régulation de cette différence. (...) En ce sens, *le maintien des frontières (boundary maintenance) est le maintien du système*<sup>2</sup> (nous soulignons).

### **De l'auto-émergence biologique à l'auto-émergence sociale**

La seconde opération théorique consisterait à étendre la modélisation théorique issue de la biologie des systèmes vivants en direction de la réalité sociale et de la réalité psychique, et elle s'inspirerait principalement des travaux de Maturana et de Varela<sup>3</sup>. Théoriquement, il s'agit d'intégrer le paradigme évolutionniste<sup>4</sup> de l'auto-émergence et de l'auto-adaptation des organismes vivants à l'intérieur de la théorie sociologique et psychologique, c'est-à-dire d'emprunter certains concepts de provenance biologique afin de décrire la genèse de la réalité sociale et de la réalité psychique. Cet emprunt suppose de dé-subjectiver la genèse du psychique et du social et il invite à penser chaque système social et chaque système psychique analogiquement à un système vivant, c'est-à-dire – pour être plus précis – analogiquement à un système auto-émergent et autorégulé :

Notre thèse suivant laquelle il existe des systèmes, peut maintenant être délimitée avec plus de précision : il existe des systèmes autoréférentiels. Cela signifie d'abord, en un sens tout à fait général, qu'il existe des systèmes dotés de la capacité d'établir des relations avec eux-mêmes et de différencier ce type de relations de celles qu'ils entretiennent avec leur environnement<sup>5</sup>.

Cela signifie également que la genèse d'un système social donné, de même que la genèse d'un système psychique donné, sont interprétés comme des phénomènes complexes et auto-émergents impossibles à reconstituer. De surcroît, cela présuppose, conformément à l'hypothèse évolutionniste, que chaque système (qu'il soit biologique, psychique ou social) est soumis à une logique d'autoconservation et d'autoreproduction. En somme, si l'on admet

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.50.

que les systèmes psychiques et les systèmes sociaux sont également soumis, pareillement aux systèmes vivants, à une logique d'auto-émergence, d'autorégulation, d'autoconservation et d'autoreproduction, alors on commence peut-être à mieux comprendre pourquoi les systèmes psychiques et les systèmes sociaux pourraient aisément se décrire à l'aide de la sémantique immunitaire.

### **Système et sous-système**

La troisième opération théorique inviterait à penser les différents champs de spécialisation d'une société (champs politiques, économiques, juridiques, scientifiques, religieux et artistiques) comme des systèmes qui sont autant de sous-systèmes fonctionnels au service de la société, celle-ci désignant désormais l'intégralité des sous-systèmes sociaux. Cela supposerait que chaque sous-système social se trouve soumis à son système social de référence, de telle sorte que sa finalité est toujours extérieure à lui-même. Par exemple, si l'on envisage le champ politique du point de vue systémique, c'est-à-dire en tant que sous-système fonctionnel au service d'un système social donné, la politique s'apparenterait à l'invention et à l'usage d'une sémantique fonctionnelle, plus ou moins performative et plus ou moins pérenne, dont la vocation principale consiste à réduire la complexité des interactions sociales, c'est-à-dire l'invention et l'usage d'une sémantique qui recèle une « fonction de stabilisation sociale<sup>1</sup> ».

### **Modernité et complexité**

La quatrième opération viserait à mettre en relief la singularité catastrophique de l'époque moderne et, à ce titre, elle constituerait un diagnostic sociologique extrêmement inspirant pour l'immunologie générale de Sloterdijk<sup>2</sup>. Selon Luhmann, la modernité se caractériserait en effet par un processus de « différenciation fonctionnelle<sup>3</sup> » que la société ne parviendrait pas encore à décrire correctement car elle reste tributaire d'une sémantique

---

<sup>1</sup> H. Rabault, « La politique comme sémantique », *Droit et société* 2012/1 (n°80), p. 211-224.

<sup>2</sup> Nous examinerons en détail, dans le chapitre 7, la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité proposée par Sloterdijk.

<sup>3</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 376. Sur ce point, cf. l'article de H. Rabault : « La modernité comme « catastrophe ». Sens de la notion de sécularisation selon Niklas Luhmann », *Droits* 2014/2 (n°60), p. 137.

prémoderne structurée selon la hiérarchie des fonctions<sup>1</sup>. La modernité pourrait ainsi se décrire comme la déconstruction tendancielle des sémantiques unifiantes de référence (la théologie, puis la politique et l'économie) et l'avènement d'une phase de coexistence de plusieurs sémantiques légitimes résultant de la chance ou de la catastrophe offerte par la différenciation fonctionnelle. « La pluralité des sémantiques, écrit Hugues Rabault, est précisément ce qui caractérise la modernité<sup>2</sup> ».

Autrement dit, la singularité de l'époque moderne est décrite par Luhmann comme un processus exponentiel de complexification sémantique qui résulterait de l'autonomisation et de la complexification croissante de chaque sous-système social de la société<sup>3</sup>. Non seulement le système politique, le système juridique, le système scientifique et le système artistique se différencient brutalement du système religieux, provoquant une situation inédite où les différentes sémantiques d'une société ne sont plus normées par la sémantique religieuse<sup>4</sup> ; mais le système économique se différencie également du système politique, provoquant l'impression (fondée ou non) d'une dépolitisation générale.

Selon Rabault, la modernité décrite par Luhmann s'apparenterait ainsi à une « société sans sommet et sans centre, fonctionnellement différenciée (...) » ; ce « qui explique l'impression d'une perte de maîtrise politique, d'une dépolitisation de la société<sup>5</sup> ». *In fine*, la modernité pourrait ainsi se caractériser comme ce décalage problématique – Luhmann parle d'irritation<sup>6</sup> – entre la structure des systèmes sociaux en cours accéléré de différenciation fonctionnelle et la permanence d'une sémantique traditionnelle (prémoderne) qui impossibilise une auto-description pertinente de la société par elle-même<sup>7</sup>. Comme toujours, la théorie est en quelque sorte en retard sur la réalité, mais la modernité se caractériserait par la compréhension progressive de l'aspect définitif de ce retard. En ce sens précis, la modernité désignerait la prise de conscience catastrophique qu'aucune sémantique – ni la sémantique théologique, qui a été longtemps la sémantique dominante de l'Occident, ni la sémantique politique, qui a prétendu la remplacer, ni même la sémantique économique, qui prétendrait la relever – ne parviendra jamais, à elle seule, à résoudre sémantiquement la complexité du réel.

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>2</sup> H. Rabault, « Théorie des systèmes : vers une théorie fonctionnaliste du droit », *Droit et sociétés* 2014/1 (n° 86), p. 216.

<sup>3</sup> Cf H. Rabault, « La modernité comme « catastrophe » », *op. cit.*, p. 143.

<sup>4</sup> Cf. H. Rabault, « La politique comme sémantique », *op. cit.*, p. 213.

<sup>5</sup> H. Rabault, « La modernité comme « catastrophe » », *op. cit.*, p. 140.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 141.

La déconstruction suppose selon Luhmann la « catastrophe de la modernité » qui doit être pensée comme le renversement de la forme de stabilité de la société traditionnelle, centralisée et hiérarchisée vers la forme de stabilité de la société moderne, différenciée et multifocale <sup>1</sup>.

La description de la modernité conduite par Luhmann constituerait ainsi une véritable rupture théorique, au regard des matrices sociologiques qui la précèdent. Certes, Luhmann reprend incontestablement à son compte la matrice de la « différenciation sociale » formalisée par Durkheim et, à ce titre, il peut légitimement prétendre inscrire son travail dans le droit fil de la sociologie naissante de la modernité. De surcroît, Luhmann reprend à Parson le postulat de la double contingence en tant que fondement intersubjectif de l'ordre social, postulat selon lequel une double tâche aveugle intersubjective et génératrice d'insécurité (sociale et psychique) présiderait à la genèse des normes et des institutions.

La sociologie doit constamment rendre compte d'une situation paradoxale, à savoir que l'ordre social est toujours pratiquement existant, toujours déjà là, toujours donc résolu en tant que problème et pourtant, en même temps, hautement improbable. (...) L'ordre social naît des observations réciproques faites par des systèmes autoréférentiels<sup>2</sup>.

Toutefois, si l'on s'en tient aux analyses minutieuses de Martucelli, la singularité de la description de Luhmann, qui souligne la nouveauté de la dimension fonctionnelle de la différenciation, consisterait en ceci qu'elle rompt définitivement avec la thèse durkheimienne princeps suivant laquelle le processus de différenciation reste, en dépit des risques d'anomie sociale qui lui sont afférents, corrélé aux processus d'intégration sociale, c'est-à-dire corrélé aux processus qui permettent la production et la reproduction de la synthèse sociale :

Ce qui se défait alors, au niveau de la matrice mère [Durkheim], n'est rien d'autre que le lien implicite entre la différenciation et l'intégration. Cette vision a sa plus haute et complexe expression intellectuelle chez Niklas Luhmann. C'est chez lui que l'intégration de la société moderne est le mieux décrite comme une situation fortement aléatoire et jamais entièrement stabilisée<sup>3</sup>.

Dorénavant, la consistance d'un système social n'est jamais interprétée ni comme le point de départ ni le point d'arrivée méthodologique de la recherche sociologique, mais elle est interprétée comme l'ensemble des stratégies d'anticipation et de sécurisation psychosociale – plus ou moins performatives et plus ou moins pérennes – par lesquelles un système social donné cherche à réduire la complexité et la contingence de son environnement (environnement composé de certains systèmes vivants, de certains systèmes psychiques et de

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *DE*, pp 19-20.

<sup>2</sup> D. Martucelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 2009, *op. cit.*, pp. 144 et 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 142.

certaines autres systèmes sociaux). Or, il se trouve que la complexité apparaît précisément comme la caractéristique typique de la modernité, puisque la société prémoderne, qui était fonctionnellement hiérarchisée et verticalisée se diffracte et se ramifie désormais en une pluralité de microsociétés complexes qui peuvent s'interpréter comme autant de sous-systèmes fonctionnels du système social<sup>1</sup> ; chaque système social particulier pouvant lui-même s'interpréter comme le sous-système d'une société mondiale (*société de la société*)

Selon Martucelli, le génie de la description systémique formalisée par Luhmann consisterait en ceci que le diagnostic époqual décrit précisément la modernité comme cette époque périlleuse par excellence, époque où l'amplification exponentielle de la complexité et de la contingence recèle tendanciellement un risque systémique pour la consistance des systèmes sociaux ; comme si la complexité tendanciellement chaotique de la modernité rejoignait la complexité tendanciellement chaotique de la situation pré-politique qui est au fondement de l'ordre social :

Le tour de force de Luhmann est dès lors accompli : il parvient, à partir du problème de la double contingence de la vie sociale, à déployer une théorie capable, à terme, d'expliquer à la fois le déploiement des relations entre les systèmes sociaux et l'augmentation du caractère contingent de la société moderne. Pour lui, la société moderne n'est qu'un ensemble hautement improbable de communications opérées par des systèmes autoréférentiels se régulant entre eux mais toujours de manière contingente. En bref, la contingence, tout ce qui n'est ni nécessaire ni impossible, est un des traits les plus marquants, parce que incontournable, d'une société moderne. (...) La différenciation ou la complexité croissante de la société moderne ne peuvent que se traduire par une augmentation des situations improbables<sup>2</sup> (...).

### **L'irréductible tâche aveugle**

Enfin, la cinquième opération – qui se déduit directement de la première – soulignerait l'aspect définitivement partiel des théories et soumettrait ainsi le théoricien à un impératif de modestie. S'inspirant de Heinz Von Foerster qui a défendu l'hypothèse d'une relativité structurelle de l'observation, Luhmann pense en effet que chaque système social pris individuellement fonctionne comme un système clos et autoréférentiel qui ne peut jamais atteindre un lieu d'extériorité depuis lequel il pourrait se décrire objectivement. Le mieux qu'il puisse faire est d'observer ses propres observations, c'est-à-dire de fournir ce que Luhmann appelle des observations de second ordre. Cela signifie – par exemple – qu'une société donnée ne peut jamais produire une description objective d'elle-même, mais seulement une auto-description plus ou moins pertinente. Par conséquent, aucun discours – ni

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 176.

le discours sociologique et encore moins le discours philosophique – ne peut se situer en position de surplomb par rapport à la réalité qu’il prétend décrire, mais tout discours doit être pensé comme le résultat ou le produit de la société dont il émane. Par exemple, si la théorie des systèmes sociaux proposée par Luhmann ne peut pas se départir d’une certaine prétention à l’universalité, elle ne doit jamais prétendre à une « validité exclusive » puisqu’elle ne représente qu’une perspective sémantique parmi d’autres possibles et qu’elle ne pourra jamais s’exempter de la contingence : « Si, écrit Luhmann, une théorie universaliste devait être victime de cette erreur que constitue l’auto-hypostase – et le risque est grand puisqu’elle doit présupposer les principes avec lesquels elle travaille – elle s’apercevrait très rapidement de son erreur par le biais de son autoréférence<sup>1</sup> ».

En toute rigueur, cela sous-entend qu’il n’y aurait pas de métalangage objectif possible à l’égard de la société, contrairement à ce que pense la sociologie traditionnelle, qui en fait son paradigme de départ. Seule une société donnée pourrait produire un discours sur elle-même et tous les discours, quels que soient leurs statuts, pourraient s’interpréter comme des productions secondaires et dérivées d’un système social donné. Autrement dit, il n’y aurait pas de métalangage qui échappe à la partialité de son contexte social. Cette cinquième opération consisterait donc à contester la prétention d’objectivité du discours théorique (sociologique, aussi bien que philosophique) et à rappeler la pertinence toujours relative de chaque théorie<sup>2</sup>. Luhmann reviendra longuement sur cette opération dans le cinquième et dernier chapitre de *La Société de la Société* intitulé « *Autodescriptions* » :

Luhmann affirme que la société se décrit elle-même conformément à la sémantique et aux structures qui lui correspondent en tant que société. (...) La sociologie avait à l’origine l’ambition de décrire des faits sociaux comme s’ils pouvaient se décrire de l’extérieur. Il ne faut plus dissimuler le paradoxe qui se cache derrière une telle entreprise. Si la société n’est constituée par rien d’autre que l’intégralité des communications réellement effectuées, les sciences sociales ne sauraient faire exception<sup>3</sup>.

### **De l’immunité biologique à l’immunité juridique**

Aussi schématique soit-elle, cette matrice théorique opérationnelle que nous venons de formaliser permet peut-être de mieux entendre la thèse de Luhmann suivant laquelle le droit – interprété comme système juridique – fonctionnerait comme un « système d’immunité de la

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 28, 29 et 52.

<sup>2</sup> Cette dernière opération est interprétée par Habermas comme un renoncement délibéré à la vocation critique de la philosophie. Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 419.

<sup>3</sup> S. Bornhausen « la théorie de la théorie chez Niklas Luhmann », *Hermès, La Revue* 1998/1 (n°22), p. 45.



société ». À notre connaissance, c'est dans le chapitre 9 de *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale* que l'on trouve la formulation la plus explicite et la plus concise qui témoigne en faveur d'une intégration du paradigme immunologique à l'intérieur de la théorie sociologique. Même si Luhmann a déjà développé une théorie sociologique du droit avant cette date<sup>1</sup>, c'est dans ce chapitre intitulé *Contradiction et conflit* qu'il propose une description immunologique – fonctionnelle et prophylactique – du droit, développant la thèse suivant laquelle le droit fonctionnerait comme un système immunitaire de la société :

La thèse qui sera présentée ici s'énonce comme suit : le système judiciaire sert de système d'immunité pour la société<sup>2</sup>.

À l'intérieur d'un domaine plus vaste que Luhmann appelle « l'immunologie sociale<sup>3</sup> », et qui est constitué par l'intégralité des sous-systèmes sociaux, le système judiciaire serait donc interprété fonctionnellement comme une structure d'attente capable de fournir des solutions (efficaces et pérennes) face au problème posé par la conflictualité interhumaine auto-émergente qui menace continuellement de porter atteinte à la consistance d'un collectif donné d'êtres humains. Autrement dit, la raison d'être du système juridique consisterait à fournir ou à inventer des solutions pour réduire, autant que possible, la conflictualité qui présente un risque systémique pour la cohésion d'un système social donné ; et c'est pourquoi un système juridique pourrait s'interpréter, dans le sillage de Gehlen, à la manière d'une structure prophylactique d'anticipations et d'actions<sup>4</sup>.

Cette position systémique et fonctionnaliste, qui interprète le droit comme un sous-système – réactif et défensif – du système social, présuppose que le droit n'est pas uniquement une invention humaine, mais également une production sociale à visée auto-conservatoire. Cela signifie que le système juridique est interprété comme un système de protection qui serait en toute rigueur secrété par le système social lui-même. En d'autres termes, il s'agirait de donner à penser la fonction sociale du droit, c'est-à-dire de donner à penser le droit comme un sous-système défensif et conservatoire du système social.

Envisagée dans cette perspective – en tant que sous-système fonctionnel au service d'un système social donné –, le droit pourrait se décrire comme une sémantique fonctionnelle

---

<sup>1</sup> Théorie où le droit est pensé comme la structure formelle du système politique et non pas encore comme un sous-système fonctionnel.

<sup>2</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, p. 444.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>4</sup> Selon de nombreux auteurs (Castoriadis, Legendre, Supiot, Esposito), cette conception strictement défensive et conservatoire du droit, qui trouve son lieu de naissance à l'intérieur de la philosophie politique de Hobbes, s'apparente à une conception extrêmement réductrice du droit, dans la mesure où elle oblitère notamment sa vocation édicatrice et normative. Nous reviendrons en détail sur cette oblitération dans le chapitre suivant.

qui cherche à anticiper et à neutraliser une partie des risques systémiques générés par la conflictualité interhumaine auto-émergente. Selon Estelle Ferrarese, c'est précisément parce que le système juridique fournirait des informations à visées stabilisatrices, c'est-à-dire des communications susceptibles de produire des effets de sécurisation sociale et psychique, qu'il pourrait ainsi se décrire à l'aide de la sémantique immunitaire :

La fonction assujettie au sous-système juridique au sein du système social est de garantir la stabilité des attentes normatives généralisées même face à leur déception. (...) Pour le dire autrement, sa fonction est de garantir la stabilité de normes indépendamment de leur violation éventuelle. (...) La métaphore du système immunitaire de la société se justifie surtout par le fait que le système juridique permet de réagir à des situations imprévues sans une connaissance complète des faits qui ont mené à cette situation, c'est-à-dire au conflit<sup>1</sup>.

Mais que veut dire exactement Luhmann lorsqu'il énonce que le droit *fonctionne* comme « système d'immunité de la société » ? Que désigne-t-il exactement par la notion de « système », notion qu'il oppose à celle de « structure », alors très en vogue ? Est-il pertinent de penser le droit lui-même comme un « système<sup>2</sup> » ? Si tant est que quelque chose comme un système juridique existe, peut-on penser son *fonctionnement* de façon analogique avec le fonctionnement d'un système immunitaire ? S'agit-il d'une métaphore, d'un modèle heuristique, ou d'une analogie qui énoncerait une véritable ressemblance fonctionnelle entre les deux systèmes ? Enfin, s'il ne s'agit pas d'une métaphore, mais bien d'une ressemblance fonctionnelle, à quel modèle théorique de l'immunologie est-il fait allusion ? Si l'on veut comprendre l'opération théorique décisive de Luhmann – qui consiste à concevoir le droit non plus comme un système de concepts (Kant) ou un système de normes (Kelsen), mais comme un système défensif et conservatoire de la société –, et si l'on veut pouvoir en évaluer l'incidence sur l'immunologie générale de Sloterdijk, il est nécessaire de reconstituer succinctement le contexte théorique de cette opération.

### **De la contradiction à l'institution**

Pour étayer sa description immunologique du droit, dont l'efficacité heuristique est indéniable, mais qui pourrait apparaître, de prime abord, comme strictement rhétorique ou

---

<sup>1</sup> E. Ferrarese, *Luhmann, Une introduction, op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>2</sup> Pour une critique du postulat de systématité du droit, on peut se reporter à l'analyse de Michelle Cumyn : Cumyn, M (2011). « Les catégories, la classification et la qualification juridiques : réflexions sur la systématité du droit ». *Les cahiers de droit*, 52 (3-4), 351-378. <https://doi.org/10.7202/100658ar>.

métaphorique, Luhmann va procéder à une analyse méticuleuse du statut systémique de la contradiction ou de la conflictualité psychique auto-émergente.

1 - Il concentre d'abord son attention sur le statut ontologique de la « contradiction » pour déterminer si celle-ci est réelle, objective, ou bien strictement psychique, c'est-à-dire seulement réelle pour une conscience subjective qui en est le témoin. À cet égard, la position de Luhmann semble rejoindre la position phénoménologique selon laquelle il n'y aurait de problème (au sens psychique du terme) que pour une conscience subjective qui en ferait l'épreuve. Autrement dit, ce n'est pas la réalité en tant que telle qui serait contradictoire ou problématique – car, dans ce cas, toutes les affirmations, y compris celles qui sont contradictoires, pourraient s'inférer à partir d'elle –, mais il y aurait contradiction ou problème seulement pour une conscience subjective qui ne parviendrait pas à réduire la complexité de ce qu'elle perçoit ou conçoit : « Il n'y a pas de « problèmes » dans la réalité, résume Luhmann. Les problèmes sont des relations non clarifiées entre le savoir et l'ignorance<sup>1</sup> (...) ».

2 - Luhmann essaye ensuite d'approcher la contradiction en distinguant deux niveaux d'interprétation : le niveau psychique, où la préservation de la cohésion psychique impliquerait l'observation d'une logique de la non-contradiction (observation qui exige une opération consciente) ; et le niveau social, où la préservation de la cohésion exigerait l'observation d'une certaine logique communicationnelle (logique qui exige des opérations de communication hautement élaborées). Tandis que les systèmes psychiques se caractériseraient par une tendance à l'évitement de l'inconsistance psychique, c'est-à-dire à l'évitement des « inconsistances logiques » qui perturbent un champ de conscience – que l'on pense ces inconsistances comme des conflits psychiques inconscients (Freud) ou comme des dissonances cognitives (Festinger) –, les systèmes sociaux se caractériseraient par une tendance à l'évitement des inconsistances logiques qui perturbent la communication – que celles-ci prennent la forme de l'ironie, de la moquerie ou de la flatterie excessive. « Dans les systèmes psychiques, écrit Luhmann, la formation de l'unité passe par l'opération de la conscience ; en revanche, dans les systèmes sociaux elle passe par la communication<sup>2</sup> ».

3 - Dans le troisième temps de son exposé, Luhmann souligne le rôle systémique et fonctionnel de la contradiction, en insistant sur ses effets secondaires psychiques, en particulier sur ses effets anxiogènes et dynamogènes. Certes, dans la mesure où la

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Systèmes sociaux...*, *op. cit.*, p. 428.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 434.

contradiction – la conflictualité en général – augmente l’insécurité psychique des consciences subjectives qui en sont les témoins, elle est interprétée (d’un point de vue psychologique) comme un facteur d’instabilité psychique, c’est-à-dire – compte tenu de la situation psychique de départ qui est déjà extrêmement instable – comme un vecteur de complexification psychique ou un « amplificateur d’insécurité psychique<sup>1</sup> ». Mais c’est précisément parce que la conflictualité psychique est interprétée de façon systémique comme un vecteur potentiel de déstabilisation d’un système psychique, qu’elle peut être perçue comme un vecteur indirect de transformation ou d’évolution d’un état de fait donné. Autrement dit, c’est précisément parce que la conflictualité psychique est impensable à l’extérieur d’un facteur-temps, que la résolution ou la non-résolution de cette conflictualité psychique peut se penser comme le résultat d’un processus dynamique impulsé par la conflictualité elle-même. Pour illustrer cet aspect dynamogène de la contradiction, Luhmann prend l’exemple de la situation conflictuelle incarnée par Roméo et Juliette, en rappelant que cette situation problématique ne peut pas durer éternellement<sup>2</sup>.

4 - Enfin, il s’agit pour Luhmann de montrer que le rôle fonctionnel des contradictions est conforme au paradigme évolutionniste de l’auto-émergence et de l’autorégulation. Les systèmes psychiques et les systèmes sociaux sont dorénavant décrits comme des systèmes auto-émergents et auto-adaptatifs dont le fonctionnement est analogique au fonctionnement des systèmes vivants ; à la différence près que ces systèmes ne se contentent pas de se préserver eux-mêmes (comme un certain vitalisme naïf pourrait le laisser croire), mais qu’ils doivent également être en mesure de préserver ce que John Ashby appelle leurs « variables essentielles ».

Par exemple, le système psychique ne doit pas seulement se contenter de se préserver, en réduisant autant que possible l’insécurité psychique consécutive à la complexité auto-émergente de son environnement (biologique, psychique et social), mais il doit également s’efforcer de préserver une fraction de son environnement, à savoir, le système biologique mortel (le corps vivant) auquel il est associé. De même, le système social doit veiller à la préservation d’une fraction de son environnement, à savoir des systèmes psychiques et des systèmes vivants qui constituent son environnement : par exemple, il doit prendre soin de produire une sémantique capable de réduire l’instabilité sociale et il doit prendre soin, autant

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 439.

que possible, de vacciner les systèmes vivants humains contre certaines maladies ou épidémies.

De la même façon que la douleur fonctionne comme un signal adressé par le système organique au système psychique, c'est-à-dire comme une communication entre deux systèmes hétérogènes, la conflictualité interhumaine, en tant qu'elle amplifie l'insécurité psychique des parties-prenantes du conflit, pourrait donc s'interpréter comme une alerte adressée au système social et, en tant que telle, comme une alarme vitale. Dans la mesure où le système juridique, pareillement au système psychique, serait capable d'intégrer et de mémoriser certaines informations, Luhmann en conclut que les contradictions détiennent certaines propriétés de signalisation qui seraient capables de stimuler et, partant, de renforcer le système de protection juridique d'un collectif humain. Parce qu'elles permettent l'élimination des déviations mais ne les contraignent pas, conclut Luhmann, les contradictions ont des propriétés qui promeuvent le développement du « système d'immunité<sup>1</sup> » de la société.

5 - Luhmann complète son raisonnement analogique en rappelant que, déjà au niveau organique, l'immunologie biologique repose sur le présupposé suivant lequel les systèmes vivants sont capables d'apprentissage ; dans le cas contraire, si aucune capacité d'apprentissage n'était présupposée, cela signifie que les invasions microbiologiques externes ou internes déjà effectuées se répèteraient sans la moindre différence pour un organisme<sup>2</sup>. Autrement dit, pour comprendre la genèse de certains mécanismes immunologiques, il faut postuler qu'une certaine mémoire est capable de contraindre le système, de telle façon que celui-ci se prépare à l'éventuelle répétition d'une invasion. En somme, ce que l'on appelle système immunitaire – à un certain niveau théorique naissant de l'immunologie biologique –, ce n'est pas seulement la capacité d'un système à discriminer ce qui lui est étranger et, le cas échéant, à l'intégrer ou à le rejeter, mais également la capacité d'apprendre.

Cela signifie que le système immunitaire d'un organisme ne doit pas seulement se décrire comme une instance d'identification et de strict contrôle des frontières, instance de discrimination qui opèrerait uniquement de façon réactive, sans la moindre distance réflexive ; mais il doit également se décrire comme une instance capable d'auto-adaptation. C'est précisément parce que le système juridique d'un collectif humain possède cette double faculté

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 440 : « Déjà au plan de la vie organique, la capacité d'apprendre et la « mémoire » des cellules doivent être présupposés ». Selon la théorie systémique de la communication, inspirée par Bateson, une information est une différence qui fait une différence (*Ibid.* p. 120) : « (...) une information n'est rien d'autre qu'un événement qui effectue une liaison entre des différences – « a difference that makes a difference » ».

(conservatoire et réflexive) qu'il pourrait, selon Luhmann, se décrire comme un système d'immunité de la société. Dans cette perspective, les conflits fonctionneraient ainsi comme des vecteurs de complexification psychique pour les sociétaires et, en tant que tels, ils pourraient se décrire comme des signaux d'alarme ou des signaux d'avertissement immunitaire<sup>1</sup> nécessaires à la production et à la reproduction des systèmes sociaux.

### **De l'anticipation biologique à l'anticipation juridique**

Dans ces conditions, on comprend mieux pourquoi Luhmann insiste sur le fait que sa comparaison entre l'immunologie juridique et l'immunologie biologique n'est pas seulement fortuite et métaphorique, mais également structurelle, c'est-à-dire porteuse de ressemblances fonctionnelles<sup>2</sup>. En effet, de même que le système immunitaire d'un organisme se caractérise, au niveau élémentaire, par la double capacité de discriminer et d'apprendre, le système juridique d'une société se caractériserait, au niveau fonctionnel, par la double capacité d'anticiper et de réduire la conflictualité interhumaine auto-émergente. En tant que tel, on pourrait donc caractériser le système juridique comme une « structure d'attente » capable d'apprentissage, au sens précis que Luhmann a conféré à ce terme, c'est-à-dire comme un dispositif qui cherche à réduire, autant que possible, l'insécurité sociale auto-émergente<sup>3</sup>, dispositif qui témoignerait du fait que l'anticipation de la conflictualité s'est constituée historiquement en structure :

Un chaos sans structure serait absolument sans sécurité ; seul cet état d'insécurité serait parfaitement certain<sup>4</sup>.

D'ailleurs, si la distinction entre le système et la structure constitue une distinction aussi décisive à l'intérieur de la théorie générale des systèmes sociaux, c'est précisément parce que la structure est désormais décrite comme une fonction secondaire au service du système, c'est-à-dire comme un dispositif qui a pour vocation principale de réduire la complexité de l'environnement du système.

Une structure a précisément pour fonction de réduire les risques systémiques, c'est-à-dire de réduire les risques qui mettent en jeu la survie du système<sup>5</sup>. Cette distinction permet

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 343 et 369.

ainsi de concevoir l'ensemble des sous-systèmes sociaux comme des anticipations institutionnalisées, c'est-à-dire comme des anticipations qui sont susceptibles de réduire continument l'insécurité générale (que celle-ci soit de facture biologique, psychique ou sociale), en fournissant pour chaque série de problèmes (organiques, cognitifs et sociaux) des structures d'attente appropriées.

Reste à éclaircir un dernier point : que veut dire exactement Luhmann lorsqu'il affirme que le droit est la « continuation de la communication par d'autres moyens » ? Un tel éclaircissement exigerait au préalable de préciser ce que désigne une communication, lorsque celle-ci est considérée sous l'angle systémique. Comme il le précise dans le quatrième chapitre de *Soziale Systeme* intitulé *Communication et action*, il est nécessaire, si l'on veut intégrer le concept de communication à l'intérieur de la théorie générale des systèmes sociaux, de se déprendre du modèle réaliste qui explique la communication à l'aide du réseau métaphorique de la transmission<sup>1</sup>. Non seulement la métaphore de la transmission laisse à penser que la communication consiste en un échange d'une réalité substantielle qui serait l'information – comme si l'émetteur donnait quelque chose que le récepteur recevait – mais, de surcroît, cette métaphore semble suggérer que l'information reçue par le récepteur est identique à celle émise par l'émetteur (ce qui est loin d'être toujours le cas). Enfin, cette métaphore induit une représentation binaire où la communication est pensée comme un processus qui met en jeu deux subjectivités conscientes. Selon Luhmann, si l'on veut être en capacité de penser l'opération de communication de façon systémique – c'est-à-dire de façon non subjective et non-objective –, il est nécessaire de concevoir la communication comme une opération automatique de sélection à l'intérieur d'un ensemble disponible d'informations.

À l'intérieur de cette nouvelle conception d'inspiration cybernétique, la communication peut s'interpréter comme une relation systémique entre trois termes hétérogènes dont la conjonction échappe à toute prédiction déterministe : un émetteur, un récepteur et un stock d'informations disponibles sur le marché du sens<sup>2</sup>. Dans ces conditions, l'information pourrait se définir comme la « sélection d'un répertoire connu ou inconnu de possibilité » et la communication pourrait se définir comme cette opération qui actualise la « sélectivité de l'information<sup>3</sup> ». Enfin, à un troisième niveau phénoménologique, la communication pourrait se caractériser comme la sélection systémique d'un certain

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 116. Luhmann définit le sens comme une « forme générale d'adaptation autoréférentielle à la complexité ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 188.

« comportement » consécutif à l'information (sélection qui repose elle-même sur la distinction plus ou moins consciente entre l'information et l'énonciateur de l'information). Pour que l'opération de communication soit décrite intégralement, c'est-à-dire systémiquement, il serait donc nécessaire, selon Luhmann, de se la représenter comme une triple opération sélective : sélection de l'information ; sélection de son énonciation ; sélection de sa compréhension<sup>1</sup>.

Cela signifie que le système juridique, en tant que structure d'anticipation répondant à une attente sociale cognitive, devrait être en mesure de produire une sémantique fonctionnelle (une différence elle-même productrice de différences<sup>2</sup>), c'est-à-dire une sémantique performative capable de réduire une partie de l'insécurité psychique et de l'insécurité sociale générées par la conflictualité interhumaine auto-émergente<sup>3</sup>.

En définitive, on comprend mieux pourquoi Luhmann a recours à la sémantique immunitaire pour décrire la fonction du système juridique. Parce que le système juridique est pensé comme l'un des sous-systèmes fonctionnels d'un système social donné, il peut se décrire sous la forme d'une structure d'anticipation qui répond aux attentes sociales et cognitives relatives à l'émergence de la conflictualité interhumaine auto-émergente. Concrètement, cela signifie que le système juridique devrait être en mesure, pour chaque situation conflictuelle qui comporte un risque systémique, de fournir une réponse appropriée qui sera capable de réduire l'amplification d'insécurité (psychique et sociale) générée par la situation conflictuelle en question. À partir du schématisme binaire du légal et de l'illégal

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 190. Luhmann précise d'ailleurs que cette tripartition est également visible chez Bühler et Austin.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 193. Comme le précise Luhmann, ce nouveau statut théorique accordé au concept de communication – communication cybernétique qui devient dé-subjectivée et dé-objectivée – est parfaitement compatible avec le paradigme théorique formalisé par Derrida en 1967 dans *La voix et le phénomène*. Dans ce livre inaugural, Derrida a cherché en effet à ébranler l'étanchéité théorique supposée par Husserl entre le signe (caractérisé comme non-intentionnel) et l'expression (caractérisée comme intentionnelle), afin de mettre en valeur la dimension non-intentionnelle – c'est-à-dire non-consciente et non subjective – de l'opération signifiante. Non seulement l'énonciateur n'est plus pensé comme le sujet de l'énonciation, mais le contenu de l'énonciation n'est plus assuré de sa compréhension par un récepteur empirique. Cela signifie que l'univers de la signification humaine – ce que l'on nomme trivialement le langage – n'est plus pensé comme une propriété humaine, mais comme le véritable sujet de l'énonciation. Théoriquement, Derrida désigne ainsi pour Luhmann le « tournant de la théorie transcendantale » (husserlienne) de la communication, c'est-à-dire le passage d'une philosophie transcendantale fondée sur le sujet à une « sémiologie centrée sur la différance ». Désormais, le sujet conscient n'est plus présumé comme un donné méthodologique, mais comme un effet secondaire ou un simple effet de langage, et la communication intersubjective n'est plus pensée comme l'échange intentionnel d'informations entre deux sujets conscients, mais comme une opération automatique et impersonnelle qui excède toute réappropriation consciente. En revanche, si Luhmann semble faire sienne la théorie derridienne de la signification, il est important de préciser que les deux auteurs parviennent – sur la question du droit – à deux positions théoriques irréconciliables, pour ne pas dire diamétralement opposées. Cf. Gunther Teubner : « Economie du don et positivité de la justice : la paranoïa réciproque de Jacques Derrida et Niklas Luhmann », *Droit et société* 2007/1 (n°65), p. 105-122.



(schématisme complété par une codification moderne du permis et de l'interdit<sup>1</sup>), le système juridique devrait ainsi être capable d'intégrer la nouveauté conflictuelle, tout en assurant son autoreproduction, c'est-à-dire tout en maintenant ses variables essentielles.

Contrairement à sa fonction apparente, le droit n'aurait donc pas pour fonction d'éviter la conflictualité<sup>2</sup>, qui joue un rôle moteur dans l'entretien et la stimulation du système immunitaire juridique, mais il devrait être en capacité de solutionner les problèmes d'insécurité psychosociale suscités par la conflictualité interhumaine auto-émergente, en inventant continuellement une réponse sémantique appropriée, c'est-à-dire une communication hautement élaborée et singularisée. Luhmann mobiliserait donc la sémantique immunitaire pour souligner la fonction prophylactique et conservatoire du système juridique, c'est-à-dire la ressemblance fonctionnelle entre la structure d'attente immunitaire de l'organisme et la structure d'attente juridique<sup>3</sup>.

### **De l'immunologie sociale à l'immunologie générale**

Après avoir reconstitué succinctement la matrice théorique depuis laquelle Luhmann identifie le système juridique à un système immunitaire du système social, il devient possible d'évaluer plus précisément la nature des emprunts et des déplacements théoriques effectués par Sloterdijk lors de la formalisation de l'immunologie générale. Contrairement à Nietzsche, qui est désigné explicitement comme un inspirateur décisif, la référence à Luhmann est d'abord, nous l'avons évoqué, une référence polémique. De fait, un aperçu superficiel des deux œuvres pourrait même laisser penser que le projet immuno-sphérologique se situe aux antipodes de la théorie générale des systèmes sociaux, aussi bien sur le plan théorique que sur le plan stylistique. Et tout pourrait laisser croire, au premier regard, que les deux auteurs n'ont rien de commun, si ce n'est le volume intimidant de leurs publications. Comment, en effet, comparer la théorie systémique de l'érudit introverti de Bielefeld avec la flamboyance littéraire de Sloterdijk qui ne recule devant aucune provocation ?

À un premier niveau d'approche, il est en effet manifeste que l'immunologie générale de Sloterdijk procède à une extension théorique sans précédent des intuitions développées

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.445.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 446. Pour une critique de l'interprétation biologique du droit, on peut se reporter à l'analyse de Lise Binet : « Le droit comme système social ou la méthode systémique appliquée au droit ». *Les Cahiers de droit*, (2), 439-456. <https://doi.org/10.7202/04308ar>.

prudemment par Luhmann, puisque le recours à la sémantique immunitaire ne concerne plus seulement le système juridique, mais l'intégralité des sous-systèmes sociaux. Désormais, c'est le système social lui-même qui pourrait se décrire comme un système immunitaire secondaire des systèmes vivants et des systèmes psychismes qui en émanent. Étudié sous l'angle de l'immunologie générale, le système juridique ne serait donc plus considéré comme l'unique système immunitaire de la société, mais seulement comme un système immunitaire parmi d'autres. Les sous-systèmes sociaux dans leur ensemble (le système religieux, le système politique, le système économique, le système scientifique et le système artistique) seraient à présent appréhendés sous l'angle immunitaire et englobés sous le syntagme plus vaste de « système immunitaire culturel ».

À un second niveau d'approche plus décisif encore, le projet immuno-sphérologique, en tant qu'il cherche à étayer la thèse d'une antériorité des couples sur les individus, déconstruisant la mythologie d'une unité substantielle qui préexisterait à ses relations, ne peut que se tenir à l'écart d'un dispositif théorique qui affirme l'inverse, à savoir : le primat du système sur son environnement. À cet égard, la théorie générale des systèmes sociaux pourrait même apparaître comme la transposition théorique la plus subtile, c'est-à-dire aussi la plus sophistiquée ou la mieux armée, de l'individualisme moderne ; le concept d'individu étant simplement recouvert par le concept de système qui prétendait le relever. D'ailleurs, que la relation à soi prime sur la relation à l'autre est peut-être le présupposé méthodologique qui explique l'engouement de Luhmann pour l'immunogénétique, puisque la microbiologie des réactions invasives viendrait ici parfaitement corroborer le verdict sociologique de l'isolation moderne :

La forme ultime du substantialisme individualiste la plus subtile à ce jour – et celle qui a connu une réelle réussite – apparaît aujourd'hui sous un incognito presque parfait, sous la forme systémique. En elle, les systèmes sont utilisés comme des quasi-monades qui se distinguent de leurs environnements respectifs ; mais on tient toujours rigoureusement compte de la situation suivante : d'abord et avant tout les relations du système avec lui-même, puis les relations externes. Luhmann ne fait pas mystère de ce motif de son design de la théorie : il explique ouvertement que les systèmes ont avant tout rapport avec eux-mêmes, et qu'ils ont juste un rapport marginal avec ce que l'on appelle l'autre<sup>1</sup>.

Pourtant, en dépit de ces prises de distances critiques, il est patent que l'immunologie générale de Sloterdijk a contracté une ample dette à l'égard de la théorie générale des systèmes sociaux et, même si l'hommage à Luhmann est tardif, il témoigne d'une véritable

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 175. Cette critique pourrait être mise en relation avec la critique habermassienne déployée dans *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 434-454.

reconnaissance de dettes et non pas seulement d'un usage instrumental de la citation savante. Par exemple, si l'on s'en tient au point culminant de la trilogie *Sphères (Écumes)*, publié en 2003, il est manifeste que Sloterdijk ne se contente pas de faire l'éloge de la théorie générale des systèmes, ce qui aurait déjà constitué un événement inédit à l'intérieur de sa trajectoire, mais il désigne également Luhmann comme le portraitiste le plus « perspicace » de la modernité et, à ce titre, comme le véritable inspirateur du motif de l'écume<sup>1</sup>, celui qui a su décrire avec précision le devenir-autistique de l'individu moderne :

Sous la forme d'une science des intelligences temporaires, incarnées, elle (la théorie générale des systèmes sociaux) traite avec une perspicacité admirable des autismes actifs qui occupent leurs niches écologiques<sup>2</sup>.

Par ailleurs, Sloterdijk reprend la terminologie (auto-description – sémantique<sup>3</sup>) de Luhmann pour décrire la singularité de la société moderne, et il fait sienne l'une des thèses les plus polémiques de la théorie générale des systèmes sociaux : celle qui stipule que les individus ne sont pas des « éléments du système social », mais seulement des éléments de l'environnement du système social<sup>4</sup>.

Si l'on s'en tient à la formalisation de l'immunologie générale proposée en 2009<sup>5</sup>, l'incidence théorique et sémantique de Luhmann apparaît encore plus conséquente, puisque la matrice conceptuelle élaborée par Sloterdijk semble directement s'inspirer, sans la moindre distance critique, de la théorie générale des systèmes sociaux. Non seulement le modèle immunogénétique formalisé par Burnet est traduit à l'aide de la distinction conceptuelle (système/environnement) ; mais de surcroît, les deux concepts architectoniques de l'immunologie générale (le concept de vie et le concept de système immunitaire) sont formalisés à l'aide de la terminologie luhmannienne :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 226-228.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 716.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 23.

On a commencé à comprendre d'abord en hésitant, que seuls les dispositifs immunitaires (*Immunodispositive*) permettent à ce qu'on appelle des systèmes de devenir à proprement parler des systèmes, aux créatures vivantes des créatures vivantes, aux cultures, des cultures. Grâce à leurs seules qualités immunitaires (*immunitären Qualitäten*), ils accèdent au rang d'unités auto-organisatrices (traduction légèrement modifiée : auto-organisantes) qui se conservent et se reproduisent dans un lien constant avec un environnement potentiellement et actuellement invasif et porteur d'irritations. (...) Vue sous ce jour, la vie elle-même apparaît comme une dynamique d'intégration pourvue de compétences autothérapeutiques ou « endocliniques » (*endoklinischen*), dynamique qui se réfère à un espace de surprise spécifique à l'espèce<sup>1</sup>.

Parce que « le système vivant est par avance préparé à la rencontre avec des puissances d'irritation et d'invasions susceptibles de donner la mort<sup>2</sup> », la vie, au sens générique du terme, pourrait se décrire comme une panoplie de compétences immunitaires. En ce sens précis, la vie sous toutes ses formes (biologique, sociale et psychique) ne serait rien d'autre que la « phase à succès » des différents systèmes immunitaires (biologiques et psychoculturels) qui la protègent. Quant aux systèmes immunitaires eux-mêmes, ils pourraient se décrire comme des stratégies identitaires et ubiquitaires de sécurisation qui se déploient sur un plan feuilleté à trois dimensions (biologique, sociale et psychique) :

Les systèmes immunitaires sont des attentes de blessure et de lésion incarnées ou institutionnalisées, qui reposent sur la distinction entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger<sup>3</sup>.

De surcroît, il n'est pas exagéré d'affirmer que Luhmann fournit un certain nombre d'outils théoriques décisifs qui vont permettre à Sloterdijk de formaliser avec précision ce qu'il entend par « immunologie générale ». Non seulement la détermination de l'immunité comme phénomène ubiquitaire tridimensionnel (biologique, social et symbolique) recoupe parfaitement la tripartition effectuée par Luhmann entre les trois différents types de systèmes (vivants, sociaux et psychiques), mais la définition même de l'immunologie générale se formalise à l'aide du langage systémique, comme si ce langage était le langage par excellence de l'immunité (biologique et psychoculturelle) :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 641.

Dans la sphère humaine n'existent pas moins de trois systèmes immunitaires qui travaillent empilés les uns sur les autres, dans une forte imbrication coopérative et une forte complémentarité fonctionnelle : au-dessus du substrat biologique, largement automatisé et indépendant de la conscience, se sont constitués chez l'être humain, au cours de son évolution mentale et socio-culturelle, deux systèmes complémentaires visant à traiter les blessures par anticipation : d'une part, les pratiques socio-immunologiques, notamment juridiques et solidaristes, mais aussi les militaires, avec lesquelles les hommes règlent dans la société leurs confrontations avec des agresseurs lointains et étrangers et des êtres qui, pour être leurs voisins, n'en sont pas moins causes d'offenses ou de nuisances ; d'autre part les pratiques symboliques ou psycho-immunologiques à l'aide desquelles les hommes sont depuis toujours parvenus à maîtriser, plus ou moins bien, la vulnérabilité que leur vaut le destin, y compris la mortalité, sous forme d'anticipations imaginaires et d'armements mentaux<sup>1</sup>.

Si l'on s'en tient à cette première ébauche de définition, il s'agirait donc pour Sloterdijk de postuler l'existence d'une immunité ubiquitaire qui se déploierait sous trois dimensions distinctes : biologique, sociale et psycho-symbolique<sup>2</sup>. Cela signifie que l'opération théorique la plus remarquable de Sloterdijk consisterait à proposer et à justifier une extension supplémentaire du concept d'immunité, en intégrant, à l'intérieur de l'immunologie sociale formalisée par Luhmann, les stratégies symboliques de sécurisation psychique mises en évidence par Nietzsche.

Toutefois, dans la mesure où les stratégies symboliques de sécurisation psychique supposent l'existence d'un système social donné, c'est-à-dire l'existence d'un substrat ou d'un support historique depuis lequel ces stratégies pourront émerger et fonctionner, cette ébauche de définition tripartite de l'immunité semble éminemment problématique. En effet, dans la mesure où les « pratiques symboliques ou psycho-immunologiques » impliquent l'existence de « pratiques socio-immunologiques », elles ne sont pas en mesure de se constituer en système autonome et, dans ces conditions, il semblerait davantage rigoureux d'affirmer que l'immunologie générale se réduit à un phénomène ubiquitaire bidimensionnel : biologique et psychosocial. Ce qui reviendrait à affirmer que l'immunologie sociale théorisée par Luhmann ne comprend pas seulement la fonction juridique, mais également la fonction symbolique comme l'un de ses sous-systèmes.

Cette nouvelle définition tripartite – biologique et psychoculturelle – inviterait ainsi à penser que la frontière théorique ne doit pas se tracer entre l'immunité sociale – de facture coopérative, technologique, juridique et militaire – et l'immunité symbolique – de facture psychique –, mais plutôt entre les stratégies biologiques et les stratégies psychoculturelles de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

sécurisation. Tandis que les systèmes immunitaires primaires – de facture biologique – sont riviés à chacun de leurs organismes individuels, les systèmes immunitaires secondaires – de facture psychoculturelle – doivent au contraire veiller non pas seulement sur leur propre survie, mais également sur la survie des êtres humains et non-humains qui font partie de leur environnement et, par conséquent, ils doivent se trouver en capacité de produire, de préserver et de répliquer la cohésion psychosociale, en réduisant une partie de la conflictualité et de la complexité psychosociales auto-émergentes.

C'est peut-être l'aspect tragique – certains diront cynique – de la théorie générale des systèmes sociaux, mais c'est peut-être aussi son enseignement le plus fécond : rappeler que les stratégies de sécurisation psychosociale ne sont pas seulement métabiologiques, mais supra-biologiques ou para-biologiques, attestant par là autant de leur nécessité que de leur fragilité. Avec son dispositif théorique, Luhmann n'offrirait donc pas seulement à Sloterdijk les outils théoriques qui permettent de sérialiser et de systématiser les différents niveaux de réalité ontologique qui sont mis en jeu par l'immunité, celle-ci étant désormais interprétée comme un ensemble ubiquitaire de stratégies prophylactiques – biologique et psychoculturelle – ; mais il lui permettrait également de concevoir la différence abyssale qui sépare les stratégies réactives et conservatoires des systèmes immunitaires biologiques, des stratégies créatives et coopératives déployées par les systèmes immunitaires psychoculturels. C'est tout du moins la conclusion de Sloterdijk, qui finira par intégrer théoriquement les stratégies symboliques de sécurisation psychique à l'intérieur des stratégies plus vastes de sécurisation sociale :

Alors que l'immunité biologique se rapporte au niveau de l'organisme individuel, *les deux systèmes immunitaires sociaux* (nous soulignons) concernent les transactions supraorganismiques, c'est-à-dire les transactions coopératives, transactionnelles, conviviales de l'existence humaine : le système solidariste garantit la sécurité du droit, la prévention existentielle et les sentiments de parenté au-delà des familles respectives ; le système symbolique garantit la compensation de la certitude de la mort et la constance des normes par-delà les limites des générations<sup>1</sup>.

#### **4) Conclusion**

Nietzsche et Luhmann pourraient – ce fut du moins notre hypothèse interprétative – être désignés rétrospectivement comme les inspirateurs théoriques de l'immunologie générale : l'un pour son attention portée aux stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle et, plus précisément, pour son attention portée à l'incidence psychoculturelle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 642.

de la dissipation tendancielle de la foi chrétienne ; l'autre pour son attention portée aux stratégies sociales de sécurisation psychoculturelle et, plus précisément, aux stratégies juridiques de sécurisation psychosociale. De surcroît, le travail de Luhmann aurait offert à Sloterdijk une matrice théorique permettant de conceptualiser et de systématiser certaines intuitions immunologiques seulement effleurées par Nietzsche, c'est-à-dire de discerner avec davantage de précision les différents niveaux d'approche (biologique, sociale et psychique) du phénomène ubiquitaire d'immunité.

Toutefois, la théorie générale des systèmes sociaux est simultanément accusée par Sloterdijk de n'avoir pas pris suffisamment en compte le « caractère spatial des cellules sociales<sup>1</sup> » et, partant, de n'avoir pas entrevu la dimension sphérologique de l'immunologie sociale. Certes, en décrivant le processus exacerbé de différenciation fonctionnelle et de complexification des systèmes sociaux comme un vecteur d'instabilité psychosociale qui transforme tendanciellement la modernité en époque prépolitique de la contingence et de l'insécurité extrêmes, Luhmann est parvenu à décrire l'aspect catastrophique de la modernité au regard des dispositifs de sécurisation symbolique. En un certain sens, lui seul est parvenu à décrire le problème posé par la désintégration tendancielle de la sémantique de référence (hiérarchique et totalisante) qui fonctionnait comme opérateur symbolique de l'époque prémoderne. Dorénavant, la modernité pourrait donc se décrire comme une époque inédite de mutation immunitaire psychosociale, caractérisée par l'accroissement tendanciel de la complexité sociale et psychique, c'est-à-dire par une complexification exponentielle qui affecte simultanément les systèmes sociaux et les systèmes psychiques<sup>2</sup>. En revanche, parce que la théorie générale des systèmes sociaux aurait sous-estimé la corrélation existentielle entre l'être humain et l'espace<sup>3</sup>, elle n'aurait pas été en mesure de prendre en compte la fonction prophylactique de certains espaces intérieurs (matériels et oniriques), c'est-à-dire la dimension morfo-immunologique des sociétés humaines. Voici comment Sloterdijk formalise ce qui constitue, selon lui, le déficit spatial de la théorie luhmannienne :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 223.

<sup>2</sup> Nous étudions plus précisément cet aspect dans le septième chapitre.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 235 : « Les hommes font partie d'une espèce de mammifères vivipares qui doivent surmonter un problème d'espace, dû au fait que les vivipares viennent de l'intérieur et, dans toute nouvelle situation, se confrontent au motif de « l'être dans quelque chose de plus grand ». Ils arrivent de l'intérieur et ils arrivent trop tôt – les hommes sont des créatures fixées dans la naissance prématurée et livrées, par leur immaturité, à l'extase face au monde ».

Des concepts comme « différenciation et communication (Luhmann) » souffrent d'un déficit commun : ils n'expriment de manière adéquate ni le caractère spatial des cellules sociales, ni le caractère de système immunitaire qui s'attache aux espaces primaires<sup>1</sup>.

Or, si l'on veut véritablement se donner les moyens théoriques de comprendre ce que la « tradition sociologique nomme le lien social ou la « synthèse sociale<sup>2</sup> » » et si l'on veut se donner les moyens de décrire encore plus précisément « l'individualisme moderne<sup>3</sup> », il serait nécessaire, selon Sloterdijk, de compléter la description en insistant autant sur la dimension spatiale de la socialité, que sur la fonction prophylactique exercée par certains espaces intérieurs. C'est à l'endroit précis de cette nécessité que, nous semble-t-il, la lecture de Bachelard a joué un rôle séminal pour le projet immuno-sphérologique<sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est Bachelard qui est désigné comme le véritable explorateur de la spatialité vécue et fantasmée et, à ce titre, c'est lui qui est considéré, d'une part, comme le premier théoricien des stratégies spatiales de sécurisation psychique et, d'autre part, comme le premier théoricien de la pulsion d'immersion psychique, c'est-à-dire non pas seulement comme le premier phénoménologue de la rêverie immersive, mais également comme le premier immuno-sphérologue de l'histoire :

Si nous devions en appeler à un génie pour la première partie de cette entreprise des *Sphères*, ce pourrait être, avant beaucoup d'autres, Gaston Bachelard qui, avec sa phénoménologie de l'imagination matérielle, et notamment par ses études sur la psychanalyse des éléments, nous a offert un trésor de lueurs éclatantes de compréhension, sur lesquelles il faut revenir souvent. Dans son livre lourd d'idées *La Terre et les rêveries du repos*, publié en 1948, l'auteur a rassemblé diverses données sur les rêves de l'intimité matérielle : sur les maisons de naissance et les maisons de rêve, les grottes, les labyrinthes, les serpents, les racines et surtout ce complexe de Jonas qui place aussitôt tout être humain connaissant l'air libre dans un rapport incomparable avec un intérieur-sombre qui apporte la possibilité. Dans cette œuvre, Bachelard note que tout homme, du simple fait qu'il regarde vers l'intérieur, se transforme en un Jonas, ou plus exactement : qu'il devient prophète et baleine à la fois. (...) Nous chercherons ici à développer ces intuitions irremplaçables<sup>5</sup>.

Envisagé du point de vue de l'immunologie générale, le premier apport décisif de Bachelard consisterait à contourner les concepts unilatéralement réalistes ou physiques de la spatialité, en frayant l'accès à l'élaboration d'un nouveau concept psychique de l'espace.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 223.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>4</sup> Certes, d'autres figures sont également mentionnées par Sloterdijk : Michaux et Rilke, venant étayer poétiquement l'hypothèse d'une spatialité psychique ; et surtout Heidegger, qui est ici convoqué au titre de précurseur avorté de la spatialité psychique, lui qui a d'abord entrevu le problème de l'intériorité psychique – l'être-dans – avant de finalement concentrer son analytique existentielle du *Dasein* sur la temporalité. Cf. P. Sloterdijk, *B*, pp. 361-370, Disgression 4 : « Le *Dasein* a par essence une tendance à la proximité ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 109-110



Tandis que le réaliste penserait l'espace de façon unilatéralement subjective, restant prisonnier d'un imaginaire fantaisiste, c'est-à-dire prisonnier de certains « obstacles épistémologique » qui le maintiennent à l'intérieur d'un semblant de savoir ; le physicien, quant à lui, penserait l'espace de façon unilatéralement objective, oubliant les investissements inconscients qui imprègnent la relation singulière qu'il entretient avec l'objet même de sa recherche, et cet oubli de la fantasmagorie subjective donnerait sa raison d'être à une *psychanalyse de la connaissance objective*<sup>1</sup>.

C'est à l'intersection de ce double écueil – l'empirisme naïf, qui confond l'évidence intuitive et le savoir ; et le scientisme, qui oblitère la dimension fantasmagorie de la recherche – que pourrait se déployer un *nouvel esprit scientifique* susceptible d'enfanter une nouvelle pensée subtile – matérielle et imaginaire – de la spatialité. Dans ces conditions, le « phénoménologue des espaces vécus » devra donc se tenir sur la crête de deux exigences qui pourraient sembler contradictoires : nourrir les vertus heuristiques de l'image, tout en se tenant à la hauteur des acquis du savoir scientifique, c'est-à-dire à la hauteur d'un savoir affranchi de toutes les évidences intuitives ; ce qui reviendrait à convoquer la puissance créatrice de l'imagination, tout en déconstruisant les productions spontanées de l'imaginaire. Or, il se trouve que cette double exigence, qui donnera à certains commentateurs l'occasion de qualifier Bachelard de « rationaliste romantique » ou de « sur-rationaliste<sup>2</sup> », nous semble parfaitement correspondre à l'esprit du projet immuno-sphérologique de Sloterdijk.

Le second apport décisif de Bachelard consisterait à esquisser les contours d'une description génétique et structurelle de l'imaginaire, c'est-à-dire une description qui soit sensible et vigilante aussi bien au « départ de l'image » qu'à son « retentissement » psychique. Il ne s'agirait donc pas tant de réhabiliter la fonction productrice de l'imagination, mais bien plutôt d'élaborer une matrice conceptuelle qui puisse rendre compte des régularités qui gouvernent cette production. En d'autres termes, le second apport décisif consisterait à

---

<sup>1</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1975. pp. 9 et 10 : « En tout cas, la tâche de la philosophie scientifique est très nette : psychanalyser l'intérêt (...). L'amour de la science doit être un dynamisme psychique autogène. Dans l'état de pureté réalisée par une Psychanalyse de la connaissance objective, la science est l'esthétique de l'intelligence ».

<sup>2</sup> Cf. J.-J. Wunenburger, « Chapitre X. La pensée rhénane de Gaston Bachelard. Conflit ou alliance de la raison et de l'imagination ? », in Jean-François Mattéi, *Philosopher en français*, Presses Universitaires de France « Quadrige », 2001, p. 177-181.

esquisser des lois de résonance imaginaire, c'est-à-dire à déceler des régularités invariantes qui gouverneraient les coalescences imaginaires<sup>1</sup>.

Certes, comme l'écrit Bachelard dans *L'air et les songes*, l'imagination est typiquement « la faculté de déformer les images fournies par la perception<sup>2</sup> », mais pour autant, ce processus de déformation imaginaire, qui confère à l'imagination une véritable puissance créative, n'est pas un processus anarchique qui se déploierait sans la moindre contrainte. D'une part, parce que toutes les matières ne recèlent pas la même « puissance onirique », dans la mesure où « la symbolique et la poétique universelles ont élu des matières fondamentales, l'eau, la terre, le feu et l'air<sup>3</sup> » ; et d'autre part, parce que l'imagination est elle-même interprétée par Bachelard comme une faculté aliénée qui est elle-même gouvernée par une énergétique, c'est-à-dire comme une faculté soumise à la rythmique impersonnelle du vouloir-vivre de la vie<sup>4</sup>. Si Bachelard occupe une fonction aussi décisive dans l'élaboration du projet immuno-sphérologique, ce ne serait donc pas seulement pour des raisons métaphilosophiques, parce que son écriture épouse parfaitement les réquisits romantiques de la littérature centauresque (royaume intermédiaire situé entre la science et la poésie), mais ce serait également pour des raisons anthropologiques, parce qu'il aurait découvert l'existence d'une pulsion d'immersion psychique – désignée sous le vocable psychanalytique de « complexe de Jonas » – et parce qu'il décrirait, dans le sillage de cette découverte, certaines stratégies spatiales (matérielles et imaginaires) de sécurisation psychique :

Enclore, voilà un grand rêve humain. Retrouver la fermeture des premiers repos, voilà un désir qui renaît dès qu'on rêve avec tranquillité. (...) L'inconscient sera aussi sûr de la fermeture du cercle que le géomètre le plus averti : si on laisse les rêveries d'intimité suivre leur chemin, on retrouvera par une démarche d'involution constante toutes les puissances d'enveloppement, et la main rêveuse dessinera le cercle primitif. Il semble donc que l'inconscient lui-même connaisse, comme symbole de l'Être, une sphère de Parménide. Cette sphère n'a pas les beautés rationnelles du volume géométrique, mais elle a les grandes sécurités d'un ventre<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ces structures seront ensuite systématisées par son premier disciple : Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod (1969), 1992.

<sup>2</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 1943, p. 5.

<sup>3</sup> J.J. Wunenburger, « Gaston Bachelard et la médiance des matières archi-cosmiques », in *Philosophie, ville et architecture*, C. Younès et T. Pacquot (dir.), Paris, La Découverte, 2002, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 28 : « Cette force créatrice d'images est elle-même sous-tendue, comme chez Schopenhauer, par une volonté de vivre, un vouloir-vivre primitif, principe de la vie spirituelle. Car l'imagination est d'abord au service d'une énergie vitale qui lui confère une causalité créatrice et qui la met au service de ses rythmes propres de poussée et de détente. C'est pourquoi elle oscille toujours entre mouvement et repos, entre extraversion et introversion, qui constituent les deux polarités fondamentales du psychisme, sources de deux régimes bien distincts d'activités imaginantes ».

<sup>5</sup> G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, pp 69 et 170.

Bachelard ne se contenterait donc pas de rassembler une quantité intimidante de matériaux poétiques et psychanalytiques qui cherchent à attester des vertus prophylactiques de certains espaces intérieurs vécus ou rêvés ; il chercherait derechef à faire droit, à l'intérieur du panthéon psychanalytique des complexes, à l'existence d'un nouveau complexe traumatique consécutif au drame spatial de la naissance humaine<sup>1</sup>. À l'intersection de plusieurs sources d'inspiration – psychanalytiques et poétiques –, et en référence à l'idée biblique reprise par Melville suivant laquelle le « ventre apparaît comme une cavité accueillante<sup>2</sup> », Bachelard défendrait ainsi l'existence d'une pulsion d'immersion psychique qui traduirait l'inclination tendancielle de l'être humain à prolonger (technologiquement et symboliquement) la situation immersive de la vie prénatale au-delà de la naissance. Plus précisément, le complexe de Jonas pourrait se décrire comme la « forme imagée de complexes plus profonds<sup>3</sup> », c'est-à-dire comme ce fantasme matriciel de ré-immersion qui permettrait de rendre compte de l'isomorphie de certaines rêveries diurnes et nocturnes :

Nous allons montrer que le complexe de Jonas peut servir à déterminer une certaine profondeur d'image, en ce sens qu'il est actif sous des images superposées<sup>4</sup>. (...) Les grandes images qui disent les profondeurs humaines, les profondeurs que l'homme sent en lui-même, dans les choses ou dans l'univers, sont des images isomorphes. (...) En effet, entre le rêve du refuge dans la maison onirique et le rêve d'un retour dans le ventre maternel, il reste le même besoin de protection<sup>5</sup>. (...) C'est que toutes ces images ont un même centre d'intérêt : un être enfermé, un être protégé, un être caché, un être rendu à la profondeur de son mystère<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous examinerons en détail l'hypothèse psychanalytique du traumatisme de la naissance dans le sixième chapitre.

<sup>2</sup> G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, op. cit., p. 161.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 204.

**Partie II : Naissance, immunité et  
modernité. Peter Sloterdijk et la découverte  
de l'*homo immunologicus***

## 4. Chapitre quatrième : De l'anthropologie philosophique à l'Anthropologie philosophique allemande

### 1) Introduction

Nous allons maintenant examiner en détail les trois principaux versants théoriques et narratifs de l'immunologie générale – la spéculation anthropogénétique, la spéculation anthropologique et la spéculation socio-époquale – afin de mettre en évidence la fonction stratégique et heuristique de la sémantique immunitaire, celle-ci permettant non seulement de sérialiser théoriquement, mais également de dynamiser les trois dimensions spéculatives entrelacées de l'immunologie générale de Sloterdijk. Cet examen devra vérifier la pertinence d'une double hypothèse de travail :

1 - d'une part, nous supposons que la spéculation anthropique de Sloterdijk se diffracte en une double spéculation – anthropogénétique et anthropologique : tandis que la spéculation anthropogénétique entreprend, sous l'impulsion de l'Anthropologie philosophique allemande, de raconter l'histoire longue (morphologique et culturelle) du devenir-*sapiens* de l'hominidé, la spéculation anthropologique se propose, sous l'inspiration de la psychanalyse para-freudienne, de décrire les invariants traumatiques et para-traumatiques de la situation psychique humaine<sup>1</sup> ;

2 – d'autre part, nous supposons que cette spéculation anthropique fonctionne comme étayage ou illustration d'une spéculation époquale qui constitue, à chaque fois, le véritable centre de gravité de l'intervention. Si bien que la spéculation époquale prendrait elle-même la forme d'une spéculation hybride qui entrelace constamment des considérations de facture époquale et des considérations de facture anthropique, des spéculations de facture culturelle et des spéculations de facture psychique. Cette hybridation entre la spéculation époquale et la spéculation anthropique fonctionnerait à la manière d'un cercle vertueux heuristique : tantôt, les considérations anthropiques viennent alimenter la spéculation époquale, lui donnant consistance et profondeur historique ; tantôt, c'est la description époquale elle-même qui nous renseigne de façon récursive sur la situation psychoculturelle de l'être humain.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 9 : « *Sphères I* propose une description (parfois nouvelle, selon l'auteur) de l'espace humain et souligne que la coexistence de proximité entre les êtres humains crée un intérieur de nature particulière. Nous lui donnons le nom de microsphère et nous le caractérisons comme un système immunitaire de l'espace psychique, système très sensible et accessible à l'apprentissage ».

Nous proposons de nommer « psychoculturel » un tel entrelacement théorique et narratif. Par l'usage du néologisme « psychoculturel », nous cherchons donc à désigner un certain type de propositions qui postule une corrélation entre des phénomènes de facture culturelle et des phénomènes de facture psychique, c'est-à-dire une corrélation entre les mutations de la réalité culturelle et les mutations de la réalité psychique. Plus exactement, nous désignons des propositions où la spéculation époquale s'adosse à la spéculation anthropique, que celle-ci soit de facture anthropogénétique ou de facture strictement anthropologique. En d'autres termes, nous désignons une spéculation hybride où les considérations anthropiques – et particulièrement les descriptions immunodépressives et immunocréatives de l'être humain – ne font que préparer ou renforcer les considérations époquales, l'ensemble du dispositif théorique et narratif convergeant vers une description catastrophique et auto-immunitaire de la modernité occidentale.

Toutefois, avant même de reconstituer la spéculation anthropique et de la resituer à l'intérieur de la spéculation socio-époquale, il est nécessaire de baliser théoriquement les réquisits de l'anthropologie philosophique de Sloterdijk, en identifiant, autant que possible, les filiations théoriques explicites et implicites. C'est seulement, en effet, lorsque nous aurons esquissé le paysage théorique qui précède l'intervention de Sloterdijk, que la singularité de cette intervention pourra, si nos hypothèses de lecture sont fondées, transparaître.

### **De l'anthropologie philosophique**

En faisant usage du vocable « *anthropologie philosophique* », nous cherchons à désigner deux traditions théoriques distinctes et corrélées qui sont en quelque sorte coextensives à notre propos. Tout d'abord, nous cherchons à indiquer un secteur de la spéculation philosophique qui prend explicitement l'être humain pour objet d'étude, tout en précédant historiquement la naissance de l'anthropologie en tant que discipline autonome et constituée. Par conséquent, nous souscrivons entièrement à la définition formalisée par Pierre-Olivier Garcia : « On peut définir l'anthropologie philosophique comme une approche qui vise à élaborer une théorie de l'homme qui n'est plus directement vérifiée par l'expérience<sup>1</sup> ». L'anthropologie philosophique a en effet ceci de singulier qu'elle se nourrit du savoir empirique sans pour autant jamais s'y réduire, si bien qu'elle prend la forme bigarrée d'une

---

<sup>1</sup> P.-O. Garcia, *Sous l'adaptation, l'immunité. Étude sur le discours de l'adaptation au changement climatique*, op. cit., p. 263.

investigation qui soumet l'intégralité des savoirs positifs dont elle dispose à une réflexivité seconde et tendanciellement systématique. Souvent, la spéculation philosophique ne fait qu'instrumentaliser les savoirs supposés positifs, en produisant des effets d'autorité symbolique qui cherchent à donner un semblant de consistance scientifique à son propre discours, soit pour armer ses propres hypothèses, soit pour réfuter l'adversaire. Mais parfois, elle sait aussi donner au savoir positif le relief et la nuance qui lui faisaient défaut, en réinscrivant le savoir local à l'intérieur d'un tissu de savoirs plus vaste, ou en soumettant la prétention de certains savoirs à l'épreuve d'un questionnement déconstructif. Jamais, quoi qu'il en soit, la philosophie ne s'en tient à la paraphrase de la stricte recension.

Pour simplifier extrêmement les choses, il est possible d'affirmer que le centre de gravité de la spéculation philosophique sur l'être humain a d'abord été occupé par une recherche portant sur la possibilité d'une définition générique et, le cas échéant, par l'identification d'un propre susceptible de le distinguer du reste du vivant. Depuis la célèbre définition platonicienne – l'homme comme animal bipède sans plumes – jusqu'à la définition de l'anthropologie moderne – l'homme comme être de culture –, en passant par la définition princeps – l'homme comme animal raisonnable –, la question de la *différence anthropologique* n'aura cessé de hanter la spéculation philosophique. D'ailleurs, elle sera même désignée par Kant, en 1800, comme la question cruciale de la philosophie, celle qui, prise isolément, condense les trois autres questions métaphysiques décisives dont l'appareil critique avait tenté minutieusement de dessiner les contours<sup>1</sup>.

Or, il va sans dire que, depuis la naissance de la spéculation philosophique sur l'être humain, les tentatives de réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? » ont subi de profondes mutations – tout du moins pour ceux qui ont pris les percées de la science au sérieux –, notamment sous l'effet conjugué de l'apparition de nouveaux savoirs et de nouveaux modèles théoriques qui ont profondément affecté, pour ne pas dire bouleversé, les représentations que l'être humain se faisait de lui-même. Nous pensons ici, bien évidemment, à la floraison de découvertes et d'hypothèses en provenance de la paléanthropologie, de la

---

<sup>1</sup> Il est important de préciser, à cet égard, que Kant avait déjà déplacé sa question directrice, puisqu'il ne se proposait pas de répondre à la question de ce que l'homme est, mais bien plutôt de décrire ce que l'homme fait, en l'occurrence, de décrire trois types de compétences invariantes : les habilités techniques, les habilités pragmatiques et les habilités morales, entendu que cette triple description dessine en creux le portrait de la singularité humaine. Stratégiquement, il s'agissait aussi pour Kant de considérer les habilités proprement humaines comme les témoignages vivants d'une rationalité à l'œuvre, tout en dépeignant les difficultés de l'homme – en tant qu'animal rationnel – à devenir un être raisonnable. Cf. E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, tr. fr. par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993, p. 309.

théorie de l'évolution, de l'éthologie, de l'immunologie, de la génétique et des sciences dites *humaines* : ethnologie, anthropologie, sociologie, psychologie, linguistique et psychanalyse<sup>1</sup>.

Sans entrer dans les détails de cette radicale mutation épistémique, il est possible d'affirmer que, consécutivement à cet amoncellement de nouveaux savoirs et de nouvelles perspectives, le questionnement portant sur la définition de l'être humain s'est extrêmement affiné et progressivement entrelacé avec un nouveau questionnement de type transcendantal, c'est-à-dire avec un questionnement qui n'interroge plus seulement la définition, mais également les conditions de possibilité (sociales, technologiques, symboliques et climatiques) de l'espèce humaine. Désormais, le philosophe anthropologue ne se demande plus uniquement « qu'est-ce que l'homme ? », mais il se demande aussi « comment l'humain est-il devenu un humain ? » ou « comment l'humain est-il parvenu à se maintenir vivant jusqu'à nous ? ». En d'autres termes, il ne se demande plus seulement *qui* est l'homme, mais il se demande également *comment* l'homme est-il devenu possible<sup>2</sup> ?

En seconde instance, l'usage du vocable « *anthropologie philosophique* » cherche plus particulièrement à faire signe vers un mouvement de pensée qui est né en Allemagne au début du XX<sup>e</sup> siècle et qui a constitué une source d'inspiration décisive pour Sloterdijk<sup>3</sup> : l'Anthropologie philosophique allemande. Si nous usons d'une majuscule pour décrire ce mouvement, c'est parce que nous reprenons à notre compte la proposition de Joachim Fischer qui invite à distinguer un usage lâche et un usage restreint de l'anthropologie philosophique<sup>4</sup>. L'usage lâche désigne toutes les formes de spéculation anthropologique qui traversent la philosophie, depuis l'injonction delphique du « Connais-toi toi-même ! » jusqu'aux

---

<sup>1</sup> Pour obtenir une vision panoramique de cette mutation épistémique, on peut consulter avec profit le livre de Jean-François Dortier : *L'homme, cet étrange animal. Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2004.

<sup>2</sup> H. Blumenberg, *Description de l'homme, op. cit.*, p. 212 : « C'est justement cette question subséquente découlant de la facticité qui allait, par le tournant philosophique d'Arnold Gehlen en 1940, devenir la question principale : laquelle non seulement prenait la place de la question de l'essence, mais était capable en outre d'éveiller et de confirmer des attentes théoriques tout autres. (...) Gehlen a modifié le thème de l'anthropologie ; on ne pouvait et l'on ne devait plus demander qu'une seule chose : comment l'homme est-il seulement capable d'exister ? La productivité de ce questionnement repose sur la découverte que la survie de ce système organique allait beaucoup moins de soi que pour n'importe quelle autre espèce de système organique ; d'une improbabilité provocante. » (*Ibid.*, p. 214).

<sup>3</sup> Cette influence est perceptible dès son entrée en scène philosophique, puisque Sloterdijk rend déjà, dans la *Critique de la raison cynique (op. cit.)*, p. 83) un hommage appuyé à cette tradition : « La vie humaine, écrit-il, se meut *a priori* dans une artificialité naturelle et dans une naturalité artificielle (Plessner). Cette découverte contient le grand exploit de la réflexion de l'*Aufklärung* sur la civilisation. Elle montre que l'homme, tel qu'il est, mène une vie « non-naturelle ». (...) Ces vues, conclut Sloterdijk, sont aujourd'hui *le bien commun de l'anthropologie philosophique* (nous soulignons) ». De surcroît, il arrivera même à Sloterdijk de se décrire lui-même comme un « anthropologue philosophe » (cf. P. Sloterdijk, *NLS*, p. 147).

<sup>4</sup> Joachim Fischer, « Le noyau théorique propre de l'Anthropologie philosophique allemande (Scheler, Plessner, Gehlen), tr. fr. de Matthieu Amat et Alexis Dirakis, in *Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2017 : <https://journals.openedition.org/trivium/5475>.



spéculations les plus contemporaines<sup>1</sup>. Quant à l'usage restreint, que la majuscule a pour fonction de distinguer, il désigne un mouvement philosophique allemand fondé entre 1928 et 1940 par trois théoriciens : Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen. Selon Fischer, cette distinction entre ces deux usages – avec et sans majuscules – est rendue nécessaire par le fait qu'il existerait un *noyau théorique propre* permettant d'identifier l'Anthropologie philosophique allemande en tant que « paradigme » philosophique clairement identifiable.

## 2) Le paradigme théorique de l'Anthropologie philosophique allemande

Ce « noyau théorique propre » consiste en ceci que ces théoriciens fondateurs auraient, chacun à leur manière, déplacé le centre de gravité de la spéculation anthropologique, quand bien même leurs conclusions divergeraient sensiblement. Désormais, la spéculation ne se confronterait plus seulement à la question portant sur la définition de l'humain dans son rapport au divin – l'homme comme créature ou créateur de Dieu –, mais elle prendrait acte de la biologie évolutionniste et, conséquemment, elle se confronterait à une autre question portant sur la différence zoo-anthropologique. *In fine*, l'anthropologue philosophe allemand ne se demanderait plus comment situer l'être humain par rapport à Dieu, mais comment le situer par rapport au primate. Dans ces conditions, la singularité théorique commune aux différents auteurs de ce mouvement de pensée résiderait, selon Fischer, dans le fait de prendre acte de la théorie évolutionniste, en situant la singularité de l'humain à l'aide d'une comparaison contrastive avec l'animal, tout en défendant théoriquement l'existence d'une différence anthropologique<sup>2</sup>.

C'est également l'avis des spécialistes français de cette tradition qui, tels Christian Sommer<sup>3</sup>, Alexis Dirakis<sup>4</sup> et Gildas Renou, érigent également la question de la différence zoo-anthropologique en question princeps de l'Anthropologie philosophique allemande :

---

<sup>1</sup> Nous faisons ici notamment allusion au livre de Jacques Derrida « *L'animal que donc je suis* » (Paris, Galilée, 2004), ainsi qu'au livre d'Etienne Bimbenet qui lui répond par la négative : « *L'animal que je ne suis plus* » (Paris, Gallimard, 2011).

<sup>2</sup> Cf. J. Fischer, *op. cit.* p. 6.

<sup>3</sup> Christian Sommer, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie* 2013/1 (n° 116), p. 48-77. DOI 10.3917/philo.116.0048.

<sup>4</sup> Alexis Dirakis, « Anthropologie et sociologie de la relation chez Helmuth Plessner », *Revue du MAUSS* 2016/1 (n° 47), p. 201-219. DOI 10.3917/rdm.047.0201.

L'anthropologie philosophique allemande « traditionnelle » visait à répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », tandis que pour « les pionniers Plessner et Alsberg, formés à la fois en biologie et en philosophie, il devient décisif de fonder une véritable science de l'homme à partir d'éléments scientifiquement fondés qui permettent de répondre à la nouvelle question pertinente : « Qu'est-ce qui distingue l'Homme de l'Animal ? ». Cet enjeu, nommé « différence zooanthropologique », a profondément structuré le débat intellectuel allemand des années 1920-1930<sup>1</sup>.

Certes, il s'agit toujours d'identifier un propre de l'homme, c'est-à-dire de rechercher les propriétés invariantes et transculturelles de l'humain, mais il s'agit désormais de le faire depuis un fond commun reconnu d'animalité. Contre toutes les formes d'idéalisme théorique ou de revendications créationnistes, il s'agit d'affirmer, dans un esprit scientifique, l'immanence de l'humain au vivant, c'est-à-dire de disqualifier toutes les postures théoriques qui prétendraient exclure l'humain du règne animal. En revanche, contre tous les risques (éthiques et politiques) du réductionnisme biologique, dont la lecture de Darwin par John Galton et Herbert Spencer fait figure de paradigme<sup>2</sup>, il s'agit de préserver théoriquement l'existence d'une différence anthropologique et, en l'occurrence, l'existence d'une différence zoo-anthropologique. En somme, si l'on voulait formaliser économiquement l'hypothèse de Fischer, on pourrait dire que l'Anthropologie philosophique allemande s'élabore à l'intersection d'une double injonction : prendre acte de la biologie évolutionniste, tout en refusant de réduire la spéculation anthropologique aux réquisits théoriques de la biologie.

### **Esprit et différence zoo-anthropologique**

Selon Fischer, ce double geste théorique, qui pourrait donner l'impression d'être paradoxal, est déjà parfaitement visible dans le livre séminal de Max Scheler publié en 1928 et intitulé : *La situation de l'homme dans le monde*<sup>3</sup>. D'une part, Scheler prend acte de l'impossibilité de décréter une différence ontologique entre l'animal et l'humain, préférant parler d'une différence graduée plutôt que d'une différence d'essence, mais d'autre part, il se donne les moyens conceptuels de préserver une différence anthropologique, c'est-à-dire de préserver la spéculation anthropologique de toutes les formes de réductionnisme biologique.

---

<sup>1</sup> Gildas Renou, « La relation, l'incertitude et la contestation politique. Limites de l'anthropologie d'Arnold Gehlen pour la sociologie des institutions » : [https://www.cairn.info/article\\_p.php?ID\\_ARTICLE=RDM\\_047\\_0221](https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RDM_047_0221).

<sup>2</sup> Cf. P. Tort, *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, in Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme*, tr. coordonnée par Michel Prum, Paris, Champion Classiques, 2013, pp. 59-74.

<sup>3</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927/28), in *Gesammelte Werke* [GW], t. VIII, *Späte Schriften*, Bouvier Verlag, Bonn, 1995 [*La situation de l'homme dans le monde*, tr. fr. par M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951].

Tandis que l'être animal est désigné, conformément à l'enseignement de l'éthologie naissante<sup>1</sup>, comme l'être *captif* de son environnement, l'être humain est désigné comme l'être *ouvert au monde*<sup>2</sup>, c'est-à-dire comme cet être qui se trouve en capacité de transcender sa réalité biologique. En d'autres termes, l'humain est désigné comme cet animal singulier qui posséderait la capacité de résister *spirituellement* à son animalité, il serait cet « être qui peut dire non », entendu que le « non est le pur principe de l'esprit, l'être contre<sup>3</sup> ». Selon Scheler, ce qui singularise l'être humain, en tant qu'être spirituel, serait donc :

(...) son détachement existentiel, sa liberté, la possibilité qu'il a – ou qu'a du moins le centre de son existence – de se dégager de la fascination et de la pression de ce qui est organique, de se rendre indépendant de la « vie » (...). Un tel être spirituel n'est plus assujéti au désir lié au milieu, il est « libéré du milieu », nous dirons qu'il est « ouvert au monde », qu'il a un univers<sup>4</sup>.

En définitive, l'*esprit* – en tant que capacité de transcendance biologique – fonctionnerait ici comme l'opérateur par excellence de la différenciation zoo-anthropologique :

Ce phénomène du vivant par lequel l'expérience de la résistance devient celle d'une négation est le phénomène propre de l'être humain. L'esprit, en tant que principe de négation, de réplique, de dépassement de sa position, est l'état de tension correspondant à la rupture du cercle vital<sup>5</sup>.

Si, comme le rappelle Gérard Raullet<sup>6</sup>, le livre de Scheler occupe un rôle séminal dans la fondation de l'Anthropologie philosophique allemande, c'est donc parce que la

---

<sup>1</sup> P.-O. Garcia, *Sous l'adaptation, l'immunité*, op. cit., p. 286 : « Scheler fait commencer cette boucle par l'état « psycho-physiologique » de l'animal, à la façon de Von Uexküll mais sans jamais le citer. Pour Jacob Von Uexküll (1864-1944), qui fonda une forme de phénoménologie de la biologie, il faut en effet comprendre l'animal comme un sujet (et non pas un objet) qui se saisit de quelques signes dans l'environnement physique – *Umgebung* – pour se former un monde - *Umwelt* ». Garcia précise que Sloterdijk propose, dans le troisième tome de la trilogie des Sphères, de mobiliser la percée théorique d'Uexküll afin de procéder à une re-description de l'individualisme moderne (cf. P. Sloterdijk, *E*, op. cit., p. 221).

<sup>2</sup> D'ailleurs, il est nécessaire de préciser que cette différence théorique instituée entre la captivité animale à l'intérieur de l'environnement et l'ouverture humaine au monde jouera un rôle séminal dans le livre de Heidegger intitulée *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930), le concept d'ouverture au monde étant en quelque sorte radicalisé et érigé en position de différence ontologique. La tripartition biologique (minéral-animal-humain) est en effet réarticulée autour du concept axial de monde : l'ordre minéral est désigné comme « sans-monde » (*weltlos*) ; l'ordre animal est désigné comme « pauvre-en-monde » (*weltarm*), c'est-à-dire comme *captif* de son environnement ; tandis que l'être humain est désigné comme « configurateur ou formateur-de-mondes » (*weltbildend*). Cette « zoologie privative » a d'ailleurs été interprétée par Derrida (*De l'esprit*, Paris, Champs-Flammarion, 1991, p. 68) comme un déni « anthropocentrique » de l'animalité : « il s'agit toujours de marquer une limite absolue entre le vivant et le *Dasein* humain ». Afin de nuancer cette interprétation, on peut se reporter à la minutieuse reconstitution effectuée par Christian Sommer : « *Métaphysique du vivant* », op. cit., pp. 71-77.

<sup>3</sup> J. Fischer, *Le noyau théorique propre...*, op. cit., p. 9.

<sup>4</sup> M. Scheler, op. cit., pp. 53-54.

<sup>5</sup> J. Fischer, op. cit., p. 9.

<sup>6</sup> G. Raullet, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 86.

« redéfinition de l'interrogation anthropologique<sup>1</sup> » trouverait dans ce livre une réponse radicale qui innovera l'ensemble des réponses ultérieures, en dépit de leur singularité respective : l'érection d'une césure ontologique abyssale entre les environnements animaux et les mondes humains. Scheler, conclut également Renou, « entend établir une frontière étanche entre l'Homme et l'Animal. L'argument central est le suivant : le vitalisme ou le naturalisme ne sauraient être un principe de compréhension de l'humain. La particularité de l'humain serait, de façon paradoxale, d'aller à l'encontre de la vie, à la différence des autres animaux<sup>2</sup> ».

### **Excentricité et différence zoo-anthropologique**

L'incidence de cette percée théorique effectuée par Scheler est également perceptible dans le livre de Plessner publié la même année et considéré comme le second livre fondateur de l'Anthropologie philosophique allemande : *Les degrés de l'organique et l'Homme*<sup>3</sup>. Plessner y produit en effet une définition générique du vivant qui souligne l'ambivalence de sa situation : l'être vivant est cet être qui est à la fois ouvert et fermé à son environnement, c'est-à-dire cet être qui ne possède pas seulement une limite ou un bord (*Rand*), mais également une frontière (*Grenze*) d'échange poreuse avec sa propre extériorité. Depuis cette perspective, les êtres vivants pourraient se décrire de façon cybernétique comme des entités qui rétroagissent avec leurs écosystèmes, tout en étant la plupart du temps inconscients de leurs rétroactions. Or, c'est précisément ce phénomène de rétroactivité que Plessner désigne en tant que relation de *positionnalité* (*Positionalität*), c'est-à-dire en tant que lieu de la différence biologique. Ainsi, contrairement aux choses inertes, la chose vivante est caractérisée par les « rapports à sa frontière » (...) ; elle est une chose réalisant sa frontière<sup>4</sup> ».

En réalité, comme l'a remarqué Dirakis, Plessner ne fait ici seulement que reprendre à son compte « la définition simmélienne du vivant comme constitution autonome d'une frontière organique<sup>5</sup> », afin de mettre en évidence « la dynamique relationnelle de l'organisme à lui-même et à son environnement<sup>6</sup> ». Mais cette reprise lui permet ainsi de produire une définition ambivalente du vivant désormais pensé en tant que frontière d'échange entre un

---

<sup>1</sup> G. Renou, *op. cit.*, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> Helmuth Plessner, *Die stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Band. IV, Suhrkamp Verlag, Francfort/M., 1981.

<sup>4</sup> J. Fischer, *op. cit.*, p. 10.

<sup>5</sup> A. Dirakis, *op. cit.*, p. 202.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 202.

organisme et son environnement, c'est-à-dire en tant que zone mixte d'ouverture et de fermeture à l'autre. À cet égard, il est d'ailleurs possible d'affirmer que cette définition ne vient pas seulement étayer des considérations politiques antérieures sur les frontières de la communauté<sup>1</sup>, mais peut-être aussi préparer la possibilité d'une définition immunologique du vivant reprise ultérieurement par Sloterdijk<sup>2</sup>.

C'est seulement lorsqu'il est parvenu à produire cette première détermination du vivant – en tant que « positionnalité » – que Plessner va proposer une définition plus restreinte du vivant animal en tant que « positionnalité centrée », c'est-à-dire en tant que vivant centré sur soi. Le vivant animal n'est plus seulement décrit sous les traits d'une frontière passive d'échange – telle une plante –, mais il doit également se décrire comme le lieu d'une inquiétude incessante relative à sa rétroaction avec l'environnement. Pour reprendre la belle formule de Deleuze, l'animal est « l'être aux aguets<sup>3</sup> », c'est-à-dire ce vivant tourmenté qui se trouve – du fait de ses capacités motrices et sensorielles – dans un rapport nécessaire et risqué avec son environnement, sans pour autant être jamais en capacité de véritablement conscientiser ce rapport. En d'autres termes, l'animal est décrit comme un centre d'action et de réaction qui ne se sait pas comme tel : simplement, il perçoit et se déplace grâce à un dispositif sensori-moteur qui interagit en permanence avec un environnement extérieur qui est lui-même en perpétuelle mutation.

Si l'on transposait cette définition dans le langage systémique de Luhmann, on pourrait dire que le vivant animal se caractérise par la perception d'une différence entre un système et son environnement, perception qui rend possible à la fois la centration d'un mouvement et la fermeture ponctuelle face à l'environnement. « Contrairement aux plantes, résume Fischer, qui se caractérisent par leur positionnalité ouverte, l'animal est une « positionnalité fermée ». L'animal le plus développé se caractérise en tant que « positionnalité centrée », percevant et se mouvant dans les cercles fonctionnels au moyen de processus neuronaux rétroactifs, intégré à un monde environnant différencié<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> Cf. le livre de 1924 intitulé : *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (Les frontières de la communauté. Une critique du radicalisme social)*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2002.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *TDC*, p. 21 : « De ce point de vue, la vie elle-même apparaît comme une dynamique d'intégration pourvue de compétences autothérapeutiques ou « endocliniques », dynamique qui se réfère à un espace de surprise spécifique à l'espèce. (...) C'est ce genre de performances qui a conduit à comparer les systèmes immunitaires à une « police du corps » ou à une troupe de protection des frontières ».

<sup>3</sup> G. Deleuze, *A comme animal*, in *Abécédaire*. Entretiens avec Claire Parnet, Paris, Éditions Montparnasse, 2004.

<sup>4</sup> J. Fischer, *op. cit.*, p. 10.

Une fois conquise cette définition de l'animal en tant qu'être vivant soumis à une relation de « positionnalité centrique » avec son environnement, Plessner propose une définition de la différence anthropologique en tant que « positionnalité excentrique », c'est-à-dire en tant que « rupture du cycle fonctionnel » de l'animal. Si le propre de l'animal consiste en ceci d'être centré sur soi, tout en l'ignorant, c'est-à-dire de constituer un centre inconscient d'action et de réaction, le propre de l'être humain consisterait en ceci qu'il assiste consciemment à sa centration, c'est-à-dire qu'il assiste, en tant que spectateur, à sa rétroaction environnementale. En d'autres termes, l'être humain serait cet être ambivalent qui participe à deux ordres de réalité simultanés : d'une part, il participerait – en tant que corps biologique – à la centration animale et, d'autre part, il participerait – en tant que conscience – à un autre ordre excentrique de réalité. « La positionnalité excentrique, conclut Fischer, vise à caractériser la situation vitale du vivant au sein de laquelle s'ouvre un pur écart<sup>1</sup> ».

De fait, si l'on s'en tient aux analyses minutieuses effectuées par Christian Sommer, « Plessner développe sa « biophilosophie » de la forme animale (positionnalité centrique) et de la forme humaine (positionnalité excentrique) en démarquant explicitement sa démarche de l'analytique existentielle de Heidegger<sup>2</sup> (...) ». D'une part, Plessner arrime sa spéculation anthropologique à une spéculation biologique préalable, tandis que Heidegger considère, d'un point de vue herméneutique, que l'être humain constitue un accès privilégié à « l'étude de l'extra-humain<sup>3</sup> ». D'autre part, Heidegger est accusé par Plessner de pratiquer une anthropologie « restreinte », c'est-à-dire de réduire la question anthropologique à la question de l'être<sup>4</sup> :

La méthode privative de *Sein und Zeit* selon laquelle la vie n'est accessible que sur un mode indirect et privatif depuis le *Dasein* humain se lit alors pour Plessner, à la suite de Löwith, comme le signe le plus manifeste d'une dénégation du vivant ». (...) Plessner, renversant le rapport de subordination entre la vie et l'existence (...), entend pratiquer une ontologie de la vie qui doit précéder et fonder l' « ontologie existentielle<sup>5</sup>.

### **Culture et différence zoo-anthropologique**

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>2</sup> C. Sommer, *op. cit.*, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

Quant à Gehlen, le plus tardif et le plus controversé<sup>1</sup> de ces trois théoriciens, il s'inscrit également dans cette perspective antinaturaliste, reprenant à son compte le mot d'ordre inaugural de Scheler sur la potentialité spirituelle de négation<sup>2</sup> détenue par l'être humain et esquissant ce qui deviendra bientôt la définition princeps de l'anthropologie scientifique naissante : l'être humain comme *être de culture*<sup>3</sup>. L'originalité théorique décisive de Gehlen, celle-là même qui jouera un rôle séminal pour Luhmann, Blumenberg et Sloterdijk, est ailleurs : elle consiste à articuler logiquement des spéculations anthropologiques et des spéculations politiques, c'est-à-dire à produire une spéculation hybride où les considérations de facture anthropologique fonctionnent comme fondement théorique ou illustration de considérations de facture politique et institutionnelle. « Gehlen, résume Gérard Raullet, jouit du mérite d'avoir développé la théorie de l'homme comme être déficient (« faux pas de l'évolution selon la formule de Scheler) en une théorie des institutions<sup>4</sup> ».

Néanmoins, il est important de préciser, comme l'a fait Gilles Renou, que la définition de l'être humain comme être lacunaire sur le plan biologique, conjoint au théorème de la surcharge psychique, prépare et justifie une théorie compensatoire et autoritaire des institutions, soit une conception « étroitement fonctionnaliste<sup>5</sup> » des dispositifs culturels. En effet, il est manifeste que l'insistance de Gehlen sur la déspecialisation humaine, inspirée par Nietzsche et Konrad Lorenz, ainsi que son usage prolix de l'hypothèse néoténique<sup>6</sup>, formalisée par Louis Bolk, Otto Storch et Adolf Portmann<sup>7</sup>, dessinent les contours d'une anthropologie de la déficience où l'être humain, dans la droite ligne de l'enseignement de

---

<sup>1</sup> G. Renou, *op. cit.*, p. 6 : « À partir de 1933, Plessner et Alsberg ont été victimes des persécutions nazies en raison de leur origine juive. Contraints à l'exil en 1934, respectivement aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne, ils ne pourront dès lors pas défendre leur approche et leur antériorité intellectuelle dans l'espace universitaire allemand. C'est justement le moment auquel Gehlen, membre du NSDAP, accède à une position académique centrale : il devient professeur à Francfort, puis à Leipzig. Sa carrière ascendante se poursuit jusqu'à la chute du régime nazi ». Jean-Claude Monod, spécialiste et traducteur français de Gehlen, évoque également « (l') accélération fulgurante de sa carrière universitaire sous le nazisme » (Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2009, p. VIII).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> J.-F. Dortier, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>4</sup> G. Raullet, *op. cit.*, p. 86. Concernant l'influence décisive de Gehlen sur la philosophie allemande d'après-guerre, cf. J.-C. Monod, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>5</sup> G. Renou, *op. cit.*, p. 2 : « Celle-ci (la conception de Gehlen) souffre en particulier d'une définition étroitement fonctionnaliste des institutions : elles sont vues comme chargées de prévenir le chaos, tant psychique que social, rendu possible par la constitution biologique défaillante de l'espèce humaine ».

<sup>6</sup> L'hypothèse néoténique, formalisée la première fois par l'anatomiste Louis Bolk, désigne initialement la conservation d'éléments fœtaux dans la morphologie extra-utérine (soit ce que la biologie contemporaine désigne sous le vocable de l'hétérochronie). Par extension, elle désigne l'allongement démesuré de la durée du sevrage chez les *sapiens* et la persistance de l'infantilisme psychique dans la vie de l'adulte. Nous analyserons cette hypothèse en détail dans la section suivante.

<sup>7</sup> G. Renou, *op. cit.*, p. 5.

Herder, est pensé comme une créature lacunaire (*Mängelwesen*) et, par conséquent, comme une créature vulnérable, en détresse sur le plan biologique : un « être abandonné par ses instincts », écrit Gehlen dans son livre séminal de 1940 (*L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*<sup>1</sup>).

Simultanément, il s'agit là de l'une des hypothèses parmi les plus fécondes de Gehlen : le cerveau humain est interprété comme un organe surchargé qui doit, en permanence, faire face à un afflux continu de stimuli sensoriels, créant une situation de complexité psychique auto-émergente qui serait virtuellement paralysante pour la créature humaine. C'est précisément parce que Gehlen pense l'être humain comme une créature lacunaire sur le plan biologique et comme une créature surchargée sur le plan psychique, qu'il interprète les dispositifs institutionnels (technologiques, juridiques et symboliques) à la fois comme des auxiliaires de sécurisation psychoculturelle – qui viennent suppléer une situation d'immunodéficience biologique – et comme des auxiliaires de décharge psychique – qui réduisent une partie de la complexité psychique auto-émergente. Autrement dit, puisque l'être humain est interprété – à l'état naturel (pré-politique) – comme une créature vulnérable physiologiquement et surchargée psychiquement, les dispositifs culturels – ce que Gehlen désigne sous le terme d'institutions – sont eux-mêmes interprétés comme des dispositifs prophylactiques qui viennent suppléer à une lacune biologique et à une oppression psychique originaires ; si bien que la spéculation anthropologique prépare et justifie la spéculation philosophico-politique qui l'accompagne ou lui succède.

Si l'on s'en tient aux analyses de Fischer, en structurant son anthropologie philosophique à l'aide de quatre concepts cardinaux<sup>2</sup> – l'action (*Handlung*), la précarité (*Entsicherung*), la décharge (*Entlastung*) et l'institution (*Institution*) –, Gehlen aboutit ainsi à une formalisation théorique qui naturalise les dispositifs culturels et les transforme en de véritables invariants anthropologiques. L'être humain est désigné comme cet être qui est – par nature – un *être de culture*, c'est-à-dire un être qui se trouve dans l'obligation, s'il veut survivre, de se tenir définitivement éloigné de son animalité originare :

---

<sup>1</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), in *Gesamtausgabe* ; Band. III, Klostermann Verlag, Frankfurt/M, 1993 [tr. fr. par C. Sommer, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, à paraître en 2021].

<sup>2</sup> J. Fischer, op. cit., p. 11.



(L)'action et les transformations prévues du monde, dont la quintessence porte le nom de « culture », font partie de l'« essence » de l'homme (...) ». Il n'existe pas de communautés humaines au sein de laquelle il n'y ait pas de « culture », c'est-à-dire une quelconque transformation, fondée sur la prévision, des faits et des états de chose au service de l'être humain, dût-il s'agir seulement de la *production – toujours présente – d'armes ou de moyens de protection* (nous soulignons), comme l'habillement et le gîte, ou de techniques destinées à se procurer de la nourriture. L'opposition entre la nature et la culture n'a de sens que dans la mesure où elle désigne la nature non-humaine, primitive et abandonnée à elle-même face aux *îles de transformation* (nous soulignons) méthodologique que l'homme intègre en elle, par son travail, pour la forcer à le porter. Une communauté humaine concrète n'existe que dans un environnement « décontaminé » et adapté à ses fins, environnement qu'elle se taille à l'intérieur de la nature<sup>1</sup>.

Lorsqu'il cherche à présenter sa position de façon schématique, Gehlen formalise la fonctionnalité des systèmes culturels sous la forme de trois types de prestations vitales invariantes : des prestations *technologiques*, qui sécurisent matériellement les collectifs contre les risques de conflictualité interne et externe ; des prestations *symboliques*, qui réduisent, autant que possible, la complexité psychique auto-émergente et qui fabriquent la consistance psychosociale des collectifs ; et enfin des prestations *normatives* qui réduisent, autant que possible, la conflictualité interhumaine auto-émergente. En d'autres termes, cela signifie que Gehlen identifie ces trois types de prestations aux conditions de possibilité minimales de survie psychoculturelle de l'espèce humaine ; la conjonction des trois rendant seule possible la production, la préservation et la réplication des cultures :

On peut tout de même montrer que « l'homme » dépend, pour sa possibilité d'existence, de certaines prestations, dont les plus importantes sont les suivantes : la transformation prévoyante, planificatrice d'états de fait trouvés dans le domaine de ce qui est utile à la vie, des prestations liées à l'orientation dans le monde et à l'interprétation du monde, ainsi que des actes de prise de position à l'égard de ses propres impulsions, y compris des contrôles et des inhibitions réciproques qui interviennent jusque dans la sphère des impulsions<sup>2</sup>.

De surcroît, les dispositifs culturels – en tant que lieux de la différence anthropologique – ne sont pas uniquement interprétés comme des conditions de possibilité de la survie humaine, mais ils sont aussi interprétés, dans la droite ligne de l'enseignement de Nietzsche, comme des serres de culture anthropogéniques ou des « îles de transformation » qui laissent toujours ouvertes la possibilité de nouvelles programmations culturelles, c'est-à-dire la possibilité d'un devenir-autre de l'être humain. D'une part, il paraît difficilement contestable, selon Gehlen, que l'ingéniosité culturelle (aussi bien technologique, que symbolique et normative) constitue, rétrospectivement, la condition de survie de l'être

---

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17 et 18.

humain, à tel point que celle-ci puisse se compter « au nombre des conditions physiques d'existence des êtres humains<sup>1</sup> ». Et, d'autre part, il semblerait que l'ingéniosité culturelle ouvre un espace variable de possibilités existentielles qui interdit toute définition définitive de l'être humain. Autrement dit, que l'on pense les cultures comme des dispositifs disciplinaires<sup>2</sup> (Gehlen), ou que l'on pense les cultures comme des systèmes immunitaires psychoculturels (Sloterdijk), la diversité des contenus des programmations culturelles induit une variabilité et une élasticité existentielles qui témoignent en faveur d'une dés-essentialisation de l'être humain<sup>3</sup>. C'est notamment la raison pour laquelle Gehlen n'a de cesse de rappeler cette sentence de Nietzsche sur l'indétermination caractérologique de l'être humain : cet « animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé<sup>4</sup> ».

Le concept d'« institution » qui sert avant tout à caractériser la spécificité des rapports sociaux des êtres humains entre eux, relève chez Gehlen d'une semblable élaboration non naturaliste. Si les perceptions et les modes comportementaux des animaux engagés dans des intersections sont harmonisés instinctivement, un substitut doit être maintenant trouvé à cette articulation instinctive entre cercles fonctionnels, un équivalent de la coordination réciproque au sein du vivant. C'est à cette fin que Gehlen propose la catégorie d'« institution », comme ritualisation réciproque des modes comportementaux, laquelle rend possible, dans un second temps, par sa fonction de stabilisation vitale, la détermination de buts propres à la conduite humaine de la vie<sup>5</sup> (...).

En revanche, et c'est ici le lieu d'un différend théorique à forte incidence éthico-politique, Gehlen ne considère pas, à la manière de Nietzsche ou de Sloterdijk, que cette indétermination de l'être humain – en tant que lieu possible de la différence anthropologique – constitue une chance pour l'avenir, c'est-à-dire la possibilité offerte d'une émancipation ou d'une mutation toujours possible de l'être humain, soit ce que Nietzsche désignera sous le vocable du « sur-humain » et ce que Sloterdijk désignera sous la forme d'un nouvel impératif catégorique d'obédience rilkéenne : « Tu dois changer ta vie<sup>6</sup> ! ». Pour Gehlen, bien au contraire, cette indétermination de l'être humain est précisément le lieu d'une menace que l'institution a pour fonction de contenir, voire de neutraliser.

Selon Renou, cette représentation strictement fonctionnaliste et disciplinaire des institutions conduit en effet Gehlen à une définition extrêmement réductrice qui oblitère

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>3</sup> En revanche, à la différence des dispositifs disciplinaires, les systèmes immunitaires psychoculturels sont, pareillement aux systèmes immunitaires biologiques, capables d'apprentissage, c'est-à-dire capables de mutation (nous reviendrons sur cette différence ci-dessous).

<sup>4</sup> A. Gehlen, *op. cit.*, p. 15.

<sup>5</sup> J. Fischer, *op. cit.*, p. 11 et 12.

<sup>6</sup> Cet impératif est notamment le titre d'un livre de Sloterdijk publié en 2009.

d'autres dimensions absolument constitutives de l'institution, en particulier sa vocation à transmettre « des capacités d'action, de coopération et de cognition<sup>1</sup> ». Dès lors que l'on fait droit à ces autres fonctions, la « stabilisation de la réalité ne constitue donc que l'un des usages des institutions sociales<sup>2</sup> ». De surcroît, cette représentation conduit Gehlen à promouvoir une représentation statique des institutions, qui valorise la « soumission et l'obéissance » à l'ordre établi, en condamnant par avance toutes les velléités de transformation juridico-politique. *In fine*, Gehlen pourrait donc facilement être accusé de réduire la polyfonctionnalité de l'institution à sa dimension strictement répressive et stabilisante, alors que l'institution – lorsqu'elle est pensée dans l'intégralité de ses fonctions – doit précisément être en capacité de transmettre les conditions de possibilité d'une évolution cognitive et politique<sup>3</sup> :

Les implications de cette valorisation sont évidentes : la soumission et l'obéissance aux formes collectives sont connotées positivement alors que le dissensus et la désobéissance individuelle peuvent être traitées comme des fautes morales contre la société. L'idée de recours face à l'injustice institutionnelle (c'est-à-dire la légitimité d'une instance tierce) reste impensée. L'affinité entre l'institutionnalisme gehlenien et la valorisation conservatrice (et prélibérale) de l'ordre social devient manifeste<sup>4</sup>.

En définitive, si l'on accepte la thèse de Fischer, qui est partagée par de nombreux commentateurs, il apparaît donc que chacun de ces trois théoriciens propose une solution originale au problème de la différence zoo-anthropologique : l'*esprit*, en tant que capacité de contradiction biologique (Scheler); la *positionnalité excentrique*, en tant que hiatus participatif à une sphère<sup>5</sup> d'intérêts métabiologiques (Plessner) ; et enfin l'*institution*, interprétée en tant qu'ensemble de dispositifs compensatoires de protection, de dressage et de simplification sociale et psychique (Gehlen). En revanche, il existerait un *noyau théorique commun* que l'on peut décrire sous les traits d'un rapport extrêmement ambivalent avec la théorie darwinienne : d'une part, prendre acte théoriquement des acquis de la biologie évolutionniste ; et, d'autre part, préserver l'existence théorique d'une différence zoo-anthropologique. Pour formuler autrement l'ambiguïté théorique princeps, on pourrait dire que l'Anthropologie philosophique allemande a accepté le versant biologique de la théorie évolutionniste – formalisé par Darwin

---

<sup>1</sup> G. Renou, *op. cit.*, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13 : « Une sociologie de l'action véritablement relationnelle doit donc traiter sérieusement des phases d'ouverture au doute (...). Sur le plan cognitif, elles (les institutions de la vie sociale) offrent des possibilités d'apprentissage et d'exploration ; sur le plan politique, elles permettent l'établissement collectif de nouvelles formes de vie ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>5</sup> Nous usons à dessein de la notion de « sphère » pour souligner l'usage proluxe fait par Plessner de la sémantique sphérologique, compte-tenu du fait que cet usage a peut-être inspiré Sloterdijk.

en 1859 dans *L'origine des espèces* – et simultanément récusé son versant anthropologique – formalisé par Darwin en 1871 dans *La filiation de l'homme*.

### 3) Darwin et l'Anthropologie philosophique allemande

De fait, la stratégie théorique darwinienne s'est déployée en deux séquences théoriques et chronologiques distinctes, bien que corrélées, et c'est pourquoi Fischer utilise une métaphore aérospatiale pour décrire ce contretemps, évoquant les deux « étages de la fusée théorique<sup>1</sup> ». Une première intervention, celle de 1859, consiste non plus seulement à *affirmer* l'existence d'une mutation immanente du vivant – ce que Lamarck avait déjà fait, dès 1809 –, mais à en *expliquer* la cause, aussi scientifiquement que possible. Le résultat de l'explication, qui nécessitera déjà une vingtaine d'années de recherches, sera désormais formalisé à l'intersection de l'embryologie, de la primatologie et de la paléanthropologie : la *sélection par contrainte adaptative*, c'est-à-dire une sélection dictée par les facteurs externes que sont la nature et la transformation des environnements qui accueillent les espèces. Tandis qu'une seconde intervention, celle de 1871, réinscrit ontologiquement l'être humain à l'intérieur de cette histoire évolutive, déconstruisant la supposée discontinuité ontologique entre l'être humain et l'être animal.

(L)a biologie évolutionniste permet de ramener et de réduire les monopoles revendiqués de façon idéaliste aux mécanismes de la vie elle-même, elle autorise la réduction conceptuelle de concepts anthropologiques<sup>2</sup> à des concepts biologiques. (...) Le théorème de la différence purement graduelle dans le développement de la vie fonde l'idée que les impulsions de la vie d'une part (...) et les mécanismes de la vie d'autre part – c'est-à-dire la variation, la sélection et la stabilisation – continuent d'agir de la même façon au niveau de l'être humain<sup>3</sup>.

*A contrario*, Fischer défend l'idée suivant laquelle la stratégie théorique de l'Anthropologie philosophique allemande consiste précisément à combattre les fondements biologiques de l'anthropologie darwinienne, en préservant l'existence d'une différence zoo-anthropologique, c'est-à-dire en affirmant l'existence de propriétés psychiques et culturelles qui contredisent en acte la réduction biologique des propriétés anthropologiques. On pourrait d'ailleurs trouver parfaite confirmation d'une telle stratégie chez l'un des héritiers les plus

---

<sup>1</sup> J. Fischer, « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie philosophique », tr. fr. de O. Agard, in *Revue germanique internationale* », 2009, p. 149.

<https://journals.openedition.org/rgi/329>.

<sup>2</sup> À titre d'exemple de concepts anthropologiques réduits, Fischer mentionne la raison, le langage et la morale.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 150.

prestigieux de ce mouvement, Hans Blumenberg, compte tenu du fait que sa critique de la théorie de l'évolution constitue l'un des thèmes récurrents de son anthropologie philosophique :

Il se trouve que nous avons là, dans la transposition à l'homme de la théorie du développement de Darwin au sens le plus large, une dérive de premier ordre. Et cette dérive est inévitable, parce qu'une telle transposition néglige le fait que la possibilité de l'existence de l'homme est précisément définie biologiquement par là qu'il a su court-circuiter les facteurs de son propre développement. Il y est parvenu en compensant une situation de départ assurément sans issue par la création d'une zone culturelle autour de son propre corps nu. Cette zone culturelle, remplie par des outils et toutes sortes de garanties vitales institutionnelles et objectales, intercepte la saisie du système organique lui-même par les mécanismes sélectifs<sup>1</sup>.

En dépit de la précédence, signalée par Gérard Raullet, d'une tradition « vitaliste » allemande<sup>2</sup>, il serait également possible d'évoquer ici l'influence sans doute décisive de Bergson et de son livre séminal « *L'évolution créatrice* » sur la genèse de l'Anthropologie philosophique allemande, puisque le livre fut publié en 1907 en France et traduit dès 1911 en allemand, sous l'impulsion de Scheler<sup>3</sup>. De fait, il s'agissait notamment pour Bergson de poursuivre le travail antiréductionniste commencé avec *Matière et mémoire*, c'est-à-dire de préserver la spéculation anthropologique de sa tendancielle absorption biologique et évolutionniste. Si bien que le programme bergsonien épousait déjà parfaitement les réquisits théoriques à venir de l'Anthropologie philosophique allemande : 1 - accueillir philosophiquement la théorie immanentiste de l'évolution, afin de récuser tous les finalismes théoriques qui jalonnent l'histoire de la philosophie (de Aristote à Hegel) ; et 2 - simultanément, déconstruire la continuité ontologique postulée entre l'être animal et l'être humain, en réservant à ce dernier, du fait de la profondeur de sa conscience, une place unique à l'intérieur du vivant. « De ce point de vue, écrit Bergson dès 1907, non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré, mais de nature<sup>4</sup> ».

Pour autant, si l'on s'en tient à l'avis des différents commentateurs qui situent le centre de gravité de l'Anthropologie philosophique allemande à l'endroit du différend théorique avec le darwinisme, il est nécessaire de bien garder à l'esprit que ce différend ne

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Description de l'homme*, op. cit., pp. 503-504.

<sup>2</sup> G. Raullet, *La philosophie allemande...*, op. cit., p. 52. Raullet évoque en particulier la figure de Ludwig Klages, « représentant majeur de la philosophie de la Vie d'entre-deux-guerres ».

<sup>3</sup> J. Fischer, *La compatibilité de la biologie...*, op. cit. p. 155.

<sup>4</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969, p. 183. Conclusion qui est presque l'exacte antithèse de la profession de foi de Darwin citée par Fischer page 151.

concerne pas tant Darwin lui-même, que l'interprétation sauvage et erronée qui en a été faite, notamment par Herbert Spencer et John Galton. Car, comme l'a minutieusement rappelé Patrick Tort, la réduction biologique et évolutionniste des concepts anthropologiques n'est pas tant l'œuvre de Darwin, qui a bien pris soin de distinguer son anthropologie (1871) de sa théorie de l'évolution (1859), mais bien plutôt l'œuvre de certains de ses épigones, en particulier de ceux qui se trouvaient aux antipodes de sa pensée politique. Contrairement aux préjugés en vigueur qui continuent d'obstruer la réception théorique de son œuvre, il est difficilement contestable, selon Tort, que l'originalité de l'anthropologie darwinienne consiste très précisément à soustraire l'homme d'un rapport contraignant et adaptatif à son environnement, c'est-à-dire à souligner les effets « réversifs » – contre-biologiques – de l'évolution. En d'autres termes, si l'on accepte les réquisits de l'hypothèse darwinienne formalisée en 1871, le propre de l'humain, en tant qu'animal doté de compétences sociales et empathiques, consisterait très exactement à s'extraire des stricts déterminismes évolutifs qui favorisent les plus aptes, c'est-à-dire à développer des instincts moraux de facture psychoculturelle et, le cas échéant, des instincts *apparemment* contre-évolutifs.

La sélection naturelle a sélectionné les instincts sociaux, qui à leur tour ont développé les comportements d'assistance aux faibles et favorisé la mise en œuvre de dispositions éthiques, institutionnelles et légales anti-sélectives et anti-éliminatoires. (...) Sans rupture, Darwin, à travers cette dialectique évolutive, qui requiert un renversement progressif que l'on a nommé *l'effet réversif de l'évolution* (Tort, 1983), installe toutefois dans le devenir, entre biologie et civilisation, un *effet de rupture* qui interdit que l'on puisse rendre son anthropologie responsable d'une quelconque dérive « sociobiologique<sup>1</sup> ».

Par conséquent, si l'on tient véritablement compte des deux étages (biologique et anthropologique) de la fusée théorique darwinienne et non pas seulement du premier, il est important de préciser que la spéculation anthropologique de Darwin se situe elle-même à l'intérieur de cette double injonction théorique que Fischer désigne comme le *noyau théorique propre* de l'Anthropologie philosophique allemande : inscrire l'humain à l'intérieur des programmations biologiques, tout en soulignant sa singularité contre-programmatique.

#### **4) La levée de l'interdit anthropologique ?**

Il serait également possible, comme le fait Gérard Raulet, d'interpréter la naissance de l'Anthropologie philosophique allemande comme une espèce de prolongement

---

<sup>1</sup> P. Tort, *L'anthropologie inattendue...*, *op. cit.*, p. 51.

anthropologique et concret de la phénoménologie, c'est-à-dire comme la levée progressive de « l'interdit anthropologique » érigé par Husserl et perpétué par Heidegger. « En voulant combler l'abîme qui sépare la philosophie des sciences empiriques, écrit-il, l'anthropologie philosophique (allemande) s'inscrit dans le mouvement général de concrétisation de la phénoménologie<sup>1</sup> (...) ». Selon Marion Schumm, qui a effectué un travail admirable de clarification relatif à la spéculation anthropogénétique de Blumenberg<sup>2</sup>, il y aurait lieu ici de distinguer ce qui relève d'un « interdit » pour Husserl et ce qui pourrait davantage relever du « déni » pour Heidegger. Car, autant l'analytique existentielle du *Dasein* de 1927 et l'Anthropologie philosophique allemande inaugurée par Scheler en 1928 apparaissaient à Husserl comme une régression pré-phénoménologique, c'est-à-dire comme un repli en deçà des acquis des *Recherches logiques* qui avaient cherché à sécuriser certains énoncés philosophiques en les soustrayant à la relativité empirique<sup>3</sup>, autant l'analytique existentielle du *Dasein* pourrait apparaître rétrospectivement comme une véritable anthropologie philosophique cryptée et donc – en tant que telle – déniée. En effet, non seulement la philosophie précoce de Heidegger s'inaugure d'une critique du supposé désintéressement du théoricien spectateur, c'est-à-dire d'une transgression de la méthode phénoménologique elle-même, mais l'analytique existentielle du *Dasein* pourrait, par sa centration sur l'angoisse et le souci existentiels, apparaître rétrospectivement comme une anthropologie philosophique inassumée. Néanmoins, comme nous venons de l'évoquer, la question du *Dasein* n'est jamais présentée par Heidegger comme la question primordiale, mais seulement comme la question préliminaire constituant la voie d'accès à la véritable question primordiale qui serait la question de l'Être. Si l'on s'en tient aux analyses de Schumm, c'est précisément l'apport décisif de Blumenberg de montrer, d'une part, que l'interdit anthropologique n'est pas un élément accidentel, mais bien plutôt un élément inaugural du projet phénoménologique, en tant que reconduction et radicalisation du geste cartésien de suspension du monde empirique et, d'autre part, de montrer que Heidegger transgresse l'interdit en même temps qu'il le reconduit, apparaissant simultanément à Husserl tel un renégat de la phénoménologie et à Blumenberg tel un renégat de l'Anthropologie philosophique allemande :

---

<sup>1</sup> G. Rault, *op. cit.*, p. 87.

<sup>2</sup> M. Schumm, « L'intrigue anthropologique. Conceptions, descriptions et narrations de l'homme dans l'œuvre de Hans Blumenberg », thèse de doctorat soutenue le 23 novembre 2017 sous la direction de Stéphane Haber.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 115.

Ce que l'analyse de Blumenberg met en lumière, c'est surtout l'ambivalence heideggérienne à l'égard de l'anthropologie : il faut affirmer à la fois que *Être et temps* fait preuve d'une richesse descriptive anthropologique, que cette dimension appartient donc intégralement à l'œuvre de 1927 malgré les dénégations ultérieures de Heidegger, et à la fois que cette prévention contre les malentendus de lecture de *Être et Temps* est justifiée ; en faisant de la question du « sens de l'être » la question ultime de la philosophie, Heidegger fait du *Dasein* non ce qui est en question, mais le lieu où la question peut se poser et s'élaborer : il « anonymise » l'homme et le rend transitoire, selon une toute autre modalité que Husserl. » (...) « Heidegger, qui était considéré par Husserl comme son « antipode » en raison de l'anthropologisme que *Être et temps* aurait réintroduit en terrain phénoménologique, n'est pour autant pas l'antidote à la phobie anthropologique<sup>1</sup>.

Pour notre part, dans la mesure où elle nous semble éclairer davantage la stratégie théorique de Sloterdijk, nous serions plutôt tentés d'adopter la position méthodologique de Dirakis<sup>2</sup>, qui propose une « *définition idéal-typique* » de l'Anthropologie philosophique Allemande, c'est-à-dire un modèle strictement heuristique qui ne prétend à aucune validité absolue. Selon lui, il est possible d'isoler cinq « constantes méthodologiques et théoriques » qui permettent de serrer au plus près l'originalité théorique de l'Anthropologie philosophique allemande et, conséquemment, la non-originalité de Sloterdijk en ces matières :

la revendication explicite d'une anthropologie comme condition nouvelle de la réflexion philosophique ; la volonté d'inscrire celle-ci dans une perspective pluridisciplinaire (principalement dans le sens d'une confrontation de la philosophie aux nouvelles connaissances de l'homme) ; le dépassement du dualisme cartésien ; l'opposition à la théorie darwinienne de l'évolution ; et, enfin, la concordance des références théoriques<sup>3</sup>.

## 5) Sloterdijk et l'Anthropologie philosophique allemande

À première vue, si l'on admet la pertinence des démarcations théoriques effectuées par Fischer et Dirakis, l'anthropologie philosophique de Sloterdijk semblerait donc parfaitement s'inscrire à l'intérieur de ce nouveau paradigme inauguré par l'Anthropologie philosophique allemande. Non seulement elle souscrit à son inspiration méthodologique, en adoptant une approche de la spéculation délibérément pluridisciplinaire, mais surtout, elle souscrit au double réquisit théorique formalisé par Fischer et Dirakis : prendre acte théoriquement de la biologie évolutionniste, tout en préservant avec obstination l'existence d'une différence zoo-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 114 et 278.

<sup>2</sup> Alexis Dirakis, « Pensée de l'être, pensée de l'homme. L'anthropologie de Peter Sloterdijk », *Le Débat* 2014/3 (n° 180), p. 98-111. DOI 10.3917/deba.180.0098.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 109.



anthropologique. D'ailleurs, il serait possible de recenser de nombreuses occurrences qui témoignent de cette proximité, dans la mesure où Sloterdijk n'a de cesse de rappeler la distance *abyssale* qui sépare l'être humain de l'être animal et de se moquer des réductionnismes biogénétiques contemporains<sup>1</sup> : « Être homme, écrit-il laconiquement, c'est l'incapacité acquise de rester un animal<sup>2</sup> ».

De surcroît, Sloterdijk rend hommage continûment à l'Anthropologie philosophique allemande et il n'a de cesse de souligner l'importance décisive de la technique à l'intérieur de l'anthropogénèse, pour bien se démarquer des tendances technophobiques dont Heidegger offre l'exemple le plus outrancier<sup>3</sup>. « L'homme, affirme Sloterdijk dans *La domestication de l'être*, ne descend donc ni du *singe*, comme l'ont cru hâtivement des darwinistes de vulgarisation, ni du *signe*, comme on l'a dit dans les jeux de langage des surréalistes : il descend de la pierre<sup>4</sup> (...) ». Enfin, Sloterdijk mobilise, nous allons y revenir dans quelques instants, des hypothèses éthologiques et paléanthropologiques qui constituent autant de lieux communs datés de l'Anthropologie philosophique allemande.

Néanmoins, à un second niveau de lecture, plus approfondi, les choses se compliquent et les difficultés prolifèrent. Certes, il est indéniable que l'Anthropologie philosophique allemande occupe un rôle matriciel – tant sur le plan du différend avec le réductionnisme biologique, que sur le plan de la méthode d'approche pluridisciplinaire et du réseau référentiel mobilisé. Et, à ce titre, on pourrait d'ailleurs considérer que Sloterdijk est – après et dans le sillage de Blumenberg – l'un des philosophes contemporains qui a pris le plus au sérieux cet héritage théorique, et non pas seulement le « pilleur<sup>5</sup> » habile de cet héritage. Mais pour autant, la constellation de références théoriques déployée par l'anthropologie philosophique de Sloterdijk ne peut en aucun cas se réduire à la simple répétition de cet héritage, quand bien même il jouerait un rôle matriciel. En revanche, la reconstitution de l'intégralité du paysage théorique mobilisé par Sloterdijk, qui seule serait capable de réellement rendre justice à la singularité de son intervention, est rendue difficile à plusieurs égards.

---

<sup>1</sup> Sloterdijk évoque régulièrement le livre de Richard Dawkins, *Le gène égoïste*, en tant que prototype de ce genre de réductionnisme : R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976 [*Le gène égoïste*, tr. fr. par L. Ovion, Paris, Odole Jacob, 2003].

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p., 437.

<sup>3</sup> Pour une critique de l'opération qui consiste à essentialiser la technique, cf. notamment le livre de Henri Meschonnic, *Modernité modernité*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 50.

<sup>5</sup> Nous faisons ici allusion à l'article de Dirakis, « Pensée de l'être, pensée de l'homme. L'anthropologie de Peter Sloterdijk », in *Le Débat*, 2014/3 (n° 180).

1 - La difficulté principale, qui est en quelque sorte héritée de l'Anthropologie philosophique allemande, consiste en ceci que Sloterdijk entrelace deux types de spéculations qui communiquent entre elles – sur le plan logique ou heuristique – sans pour autant jamais se confondre, ni jamais relever du même paysage théorique : la spéculation *anthropologique* et la spéculation *anthropogénétique*. Tandis que la spéculation *anthropologique* cherche à *serrer conceptuellement et théoriquement* l'existence d'une *différence* ou d'une *exception humaine*<sup>1</sup>, la spéculation *anthropogénétique* cherche, de son côté, à *formaliser narrativement l'histoire évolutive* (morphologique et culturelle) qui a permis à certains groupes d'*hominidés* de se transformer en *homo sapiens*. Or, ce sont précisément ces deux niveaux hétérogènes (anthropologique et anthropogénétique) de la spéculation que certains commentateurs ne cessent, plus ou moins volontairement, de confondre<sup>2</sup>.

2 - La seconde difficulté consiste en ceci que les récits de l'anthropogénèse se subdivisent eux-mêmes structurellement en une histoire double et entrelacée qui mêle l'histoire *biologique* et l'histoire *culturelle*, l'histoire *morphologique* et l'histoire *psychoculturelle* (sociale, technologique<sup>1</sup> et symbolique). L'histoire *biologique*, celle-là même

---

<sup>1</sup> J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>2</sup> Cette confusion est particulièrement visible chez Dirakis, lorsque celui-ci réduit l'anthropologie philosophique de Sloterdijk à son versant anthropotechnique et anthropogénétique. En effet, Dirakis situe explicitement l'intervention anthropologique de Sloterdijk à l'endroit même de son intervention anthropotechnique (*Règles pour le parc humain*) et anthropogénétique (*La domestication de l'être*), faisant fi du premier tome de la trilogie sphérologiques (*Bulles*) qui déploie (sur près de 700 pages) une anthropologie (immunitaire et sphérologique) d'obédience para-freudienne. Voici notamment ce qu'il écrit (« Pensée de l'être, pensée de l'homme », *op. cit.*, p. 99) : « C'est dans *Règles pour le parc humain* et *La domestication de l'Être*, deux conférences publiées en 1999 et 2000, que Peter Sloterdijk présente de la façon la plus synthétique les motifs et la nature de son anthropologie, plus précisément de son « onto-anthropologie » ». Nous reviendrons en détail sur cette confusion dans la section suivante. Par ailleurs, Dirakis accuse Sloterdijk de ne pas reconnaître sa dette contractée à l'égard de l'Anthropologie philosophique allemande, allant jusqu'à affirmer des contre-vérités flagrantes. À titre d'exemple, la saillie suivante, qui oblitère l'intégralité du dispositif citationnel de Sloterdijk : « La relation de Peter Sloterdijk à ce courant de pensée est néanmoins problématique, car s'il se qualifie lui-même d'« anthropologue philosophe », il ne revendique nullement son appartenance à celui-ci, ni ne mentionne par ailleurs son existence » (*ibid.*, p. 109). Certes, les deux petites conférences mentionnées par Dirakis n'évoquent qu'obliquement l'Anthropologie philosophique allemande, notamment par leurs références à Claessens, Miller, Alsberg, Bolk, Portmann, Kollmann et Schindewolf. En revanche, Sloterdijk prend le soin, dans *La domestication de l'être* (*LDE*, p. 23), de dessiner les contours de son héritage théorique, en réservant une place éminente à l'Anthropologie philosophique allemande : « Une telle entreprise, écrit-il, n'aurait pu être lancée n'importe quand ; dans la mesure où l'on s'y attelle maintenant, elle porte en elle la signature de son instant historique. (...) elle (cette entreprise) se sait conditionnée par l'événement que l'on désigne par le nom de Darwin ; elle suppose les impulsions de Nietzsche et des mouvements psychanalytiques ; elle se réfère à la leçon de la phénoménologie et des extrémismes philosophiques du début et du milieu du XX<sup>e</sup> siècle ; elle se nourrit dans une large mesure (nous soulignons) des anthropologies empiriques et philosophiques dans lesquelles, par un étrange synchronisme avec l'analytique existentielle de Heidegger, on a reposé sur des bases entièrement nouvelles la question morphologique et historique de l'être humain (...) ». De surcroît, la trilogie des sphères, où se déploie l'anthropologie philosophique de Sloterdijk, contient, *a minima*, plus d'une trentaine de citations directes des trois théoriciens fondateurs de l'Anthropologie philosophique allemande.

qui a conduit de la morphologie des premiers hominidés jusqu'à celle, contemporaine, de l'*homo sapiens*, est vieille d'au moins sept millions d'années, si l'on s'en tient au *scénario consilient* de Yves Coppens<sup>1</sup> (1983) qui se formalise à l'intersection de la stratigraphie, de la génétique et de la paléanthropologie. Cette histoire retrace l'évolution *morphologique* des hominidés, évolution marquée notamment par l'acquisition de la bipédie permanente, le rétrécissement du bassin, la transformation des pattes avant en mains, la naissance du pouce comme doigt opposable, l'encéphalisation (la naissance du néocortex) et la prématuration de la naissance<sup>2</sup>. Quant à l'histoire *culturelle*, dont les traces fossiles les plus anciennes remontent à environ deux ou trois millions d'années, elle se présente comme l'histoire évolutive des *inventions* et des *pratiques culturelles*, celle-là même qui s'étend du premier silex taillé jusqu'à la manipulation contemporaine du génome. Cette histoire *culturelle*, qui rétroagit sur l'histoire *biologique*, est marquée notamment par la naissance des premiers outils, la genèse des langages et des premiers récits mythologiques, la maîtrise du feu, la ritualisation de la mort, la naissance des arts et l'intégralité des révolutions technologiques ultérieures (paléolithiques, néolithiques, agricoles, industrielles, électriques, nucléaires, informatiques, génétiques et biotechnologiques).

Par conséquent, chaque récit *anthropogénétique* pourrait, en toute rigueur, se décrire comme la double histoire dense et entrelacée de l'*hominisation biologique* et de l'*humanisation culturelle*. Or, cet entrelacement ne va pas du tout de soi ; il nécessiterait en retour un patient et laborieux dénouement, compte-tenu du fait que l'une des vertus de la langue française fut précisément de distinguer nominalement ces deux processus. Comme le souligne la philosophe Mireille Delmas-Marty<sup>3</sup>, l'*hominisation* désigne un processus d'évolution biologique qui a conduit, depuis la disparition du néandertalien, à l'émergence d'une seule espèce humaine : l'*homo sapiens* ; tandis que l'*humanisation* a conduit à l'émergence d'une variété de dispositifs culturels qui témoigne d'une extrême diversité normative. Si l'on s'en tient à la reconstitution effectuée par Delmas-Marty, cela signifie que l'*hominisation* aboutirait tendanciellement à une conception unifiée et universaliste, alors que l'*humanisation* convergerait tendanciellement vers une conception diversifiée et relativiste de l'être humain. De surcroît, l'*hominisation* (étudiée par les sciences dites de la nature) et l'*humanisation* (étudiée par les sciences dites humaines) désignent des phénomènes qui

---

<sup>1</sup> Concernant les détails de ce scénario, ainsi que la présentation des autres scénarios concurrents, nous renvoyons au chapitre 7 du livre de Pascal Picq : *Au commencement était l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2009.

<sup>2</sup> Nous résumons ici la reconstitution minutieuse de l'évolution morphologique effectuée par Picq.

<sup>3</sup> Mireille Delmas-Marty, *Hominisation et humanisation*, séminaire du 16 octobre 2009 : <https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2009/symposium-2009-10-16-09h45.htm>.

appartiennent à deux régimes de savoirs (expérimental et spéculatif), ainsi qu'à deux régimes temporels distincts (sept millions et deux millions d'années). Enfin, et surtout, l'hominisation et l'humanisation appartiennent à deux régimes normatifs absolument hétérogènes : d'un côté, « la vie de l'espèce » et de l'autre, « la promotion de la dignité humaine<sup>1</sup> ». Par conséquent, lorsque l'on analyse les récits anthropogénétiques de Sloterdijk, il est indispensable de garder à l'esprit l'hétérogénéité des deux processus enveloppés par la narration : en toute rigueur, l'*hominisation* désigne la transformation morphologique de certains hominidés en *homo sapiens*, tandis que l'*humanisation* désigne la transformation psychoculturelle des conditions de vie (sociale, technologique et symbolique) qui a permis à *homo habilis* de devenir un *homo sapiens*.

3 - Enfin, la dernière difficulté consiste en ceci que cette spéculation hybride (anthropogénétique et anthropologique) s'entrelace d'une explication omniprésente avec Heidegger, c'est-à-dire, comme Sloterdijk s'en plaint parfois lui-même, avec un théoricien qui a non seulement oblitéré l'anthropogénèse, mais également condamné théoriquement toutes les anthropologies philosophiques<sup>2</sup>. Comment comprendre, en effet, que Heidegger puisse être considéré comme un interlocuteur théorique en ces matières, alors qu'il n'a eu de cesse, depuis *Sein und Zeit*, de perpétuer « l'interdit anthropologique<sup>3</sup> » érigé par son maître Husserl, c'est-à-dire de contester la validité épistémologique des spéculations anthropologiques, reléguées au rang de « psychologisme » naïf. Enfin, comment comprendre l'intérêt accordé par Sloterdijk à Heidegger, alors que celui-ci n'a eu de cesse de proclamer le primat irréductible de l'ontologie sur l'anthropologie, c'est-à-dire la primauté de la question de l'Être sur la question de l'homme ?

## 6) Conclusion

Pour autant, nous pensons que ces trois difficultés mentionnées se résorbent partiellement dès lors qu'il devient manifeste que l'anthropologie philosophique de Sloterdijk se déploie sous la forme de deux séries de propositions (anthropogénétiques et anthropologiques) qui communiquent entre elles, sur le plan heuristique, sans pour autant

---

<sup>1</sup> M. Delmas-Marty, *ibid.*

<sup>2</sup> L'une des charges les plus virulentes contre l'Anthropologie philosophique allemande se trouve dans la conclusion de *Kant et le problème de la métaphysique*.

<sup>3</sup> Cf. J.C. Monod, « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 10/2009 : <https://doi.org/10.4000/rgi.336>.

jamais se confondre, ni jamais relever du même paysage théorique. Une première série de propositions, de facture anthropogénétique, mobilise principalement des hypothèses éthologiques et paléoanthropologiques qui ont été retravaillées par certains héritiers de l'Anthropologie philosophique allemande, notamment Dieter Claessens et Hans Blumenberg<sup>1</sup>. L'anthropogénèse y est décrite sous la forme d'une *immunisation psychoculturelle acquise* progressivement par des collectifs de proto-humains à l'égard de leur environnement naturel et, plus exactement, sous la forme d'une interaction complexe entre différentes *stratégies protéiformes de distanciation psychoculturelle – coopérative, technologique et symbolique* – qui ont permis à certains collectifs de proto-*sapiens* de produire, de maintenir et de répliquer leur consistance. En d'autres termes, il s'agit de raconter « comment des créatures vivantes habitant des îles se transforment en êtres humains par l'effet sans précédent de leur isolation<sup>2</sup> ».

Une seconde série de propositions, de facture anthropologique, dessine les contours d'une théorie *immunitaire* et *sphérologique* de l'être humain, qui mobilise principalement la psychanalyse para-freudienne (Rank, Ferenczi, Klein, Bowlby, Lacan, Török, Abraham) et accessoirement la psychologie cognitiviste périnatale (Janus, Tomatis). L'être humain y est alors décrit sous les traits d'une créature hybride qui serait à la fois *immunodépressive* – sur le plan physiologique et psychique – et *immunocréative* sur le plan culturel (coopératif, technologique et symbolique) ; laissant présager l'existence d'une relation dialectique entre l'immunodépression biopsychique innée et l'immunocréation culturelle acquise. Simultanément, le concept de « sphère » – défini en tant que « structure morpho-immunologique<sup>3</sup> » – est élevé au rang de concept fondamental de l'anthropologie philosophique et l'être humain y est décrit comme cet *être créateur et usager de stratégies immersives de sécurisation psychoculturelle*, c'est-à-dire de stratégies qui permettent à l'être humain de revivre – matériellement ou imaginativement – l'avant de la naissance par d'autres moyens que la mère biologique ; ce qui signifie que l'être humain pourrait alors se décrire comme cette créature qui a dû devenir et qui est devenue – du fait de sa détresse originare – le génie du *remplacement* et de l'*immersion transférentielle*, c'est-à-dire le *génie de l'habitation psychoculturelle* :

---

<sup>1</sup> Nous pensons ici en particulier à trois hypothèses que nous allons présenter ci-dessous : l'hypothèse de l'insulation groupale de Hugh Miller, l'hypothèse de la suppression des corps de Paul Alsberg et l'hypothèse néoténique de Louis Bolk.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 316.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 51.

La sphère est la rondeur dotée d'un intérieur, exploitée et partagée, que les hommes habitent dans la mesure où ils parviennent à devenir hommes. Parce qu'habiter signifie toujours constituer des sphères, en petit comme en grand, les hommes sont des créatures qui établissent des mondes circulaires et regardent vers l'extérieur, vers l'horizon. Vivre dans les sphères, cela signifie produire la dimension dans laquelle les hommes peuvent être contenus. Les sphères sont des créations d'espaces dotés d'un *effet immuno-systémique* (nous soulignons) pour des créatures extatiques travaillées par l'extérieur<sup>1</sup>.

Vivre dans des sphères signifie donc habiter dans le subtil commun. L'intention de cette trilogie est d'apporter la preuve du fait que *l'être-dans-des-sphères* [et non plus l'être-dans-le-monde] constitue pour l'homme la situation fondamentale. Il s'agit cependant d'une situation qui (...) doit constamment s'affirmer, se rétablir et s'intensifier contre la provocation de l'extérieur. Dans ce sens, les sphères sont toujours aussi des *structures morpho-immunologiques* (nous soulignons). C'est seulement dans des structures immunitaires créatrices d'espaces intérieurs que les hommes peuvent prolonger leurs processus de générations et faire progresser leurs individuations. Les hommes n'ont encore jamais vécu dans un rapport immédiat avec ce que l'on appelle la nature<sup>2</sup> (...).

La spéculation anthropologique de Sloterdijk ne peut donc en aucun cas se réduire à l'héritage théorique de l'Anthropologie philosophique allemande. Non pas seulement parce que cette spéculation mobilise et retravaille plusieurs thèses philosophiques qui sont extérieures à cet héritage – par exemple, la description de l'inconscient sous les traits d'une pulsion d'immersion ou d'une instance d'arrondissement psychique (Bachelard) –, mais surtout parce qu'elle mobilise massivement des hypothèses psychanalytiques para-freudiennes qui invitent à une refondation radicale de la psychanalyse (tant sur le plan théorique que sur le plan clinique), ainsi qu'à une refondation théorique radicale de toutes les anthropologies philosophiques qui prétendraient s'en réclamer. D'une part, nous aurons l'occasion de le voir, la description trans-phénoménologique (Nicolas Abraham) des stades psychiques archaïques (Thomas Macho) permettrait de faire droit, en dépit de sa dimension fantastique qui est ici de rigueur, à l'existence d'un matériau psychique périnatal qui participe à la constitution – plus ou moins euphorique et plus ou moins stable – des climats psychiques ultérieurs de l'adulte<sup>3</sup>. Et, d'autre part, la réévaluation théorique du double traumatisme de la naissance (Otto Rank) et du sevrage (Mélanie Klein) autoriserait la compréhension – à l'intérieur de la vie psychique – de la constitution progressive d'une dialectique subtile de l'attachement et du détachement

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> Cf. par exemple, P. Sloterdijk, *B*, p. 68-69 : « Chaque vie parcourt à son commencement une phase au sein de laquelle une douce folie à deux englobe le monde. Des extases bienveillantes tissent autour des mères et des enfants une cloche d'amour dont les échos demeurent dans toutes les circonstances des conditions pour une vie heureuse. »

(John Bowlby), de l'addiction et du sevrage, qui fonctionnerait comme prototype de tous les attachements et de toutes les séparations futures de l'adulte.

De surcroît, la spéculation anthropique (anthropogénétiques et anthropologique) ne constitue jamais, c'est du moins notre hypothèse de travail, une fin en soi, mais seulement une expérience de pensée préparatoire à la spéculation époquale qui constitue le véritable centre de gravité de l'intervention philosophique de Sloterdijk. Non seulement, nous aurons amplement l'occasion de le vérifier, la spéculation anthropogénétique est toujours entrelacée à des considérations époquales, fonctionnant comme une spéculation contrastive qui vient réinscrire la spéculation époquale à l'intérieur du temps long de l'histoire humaine ; mais la spéculation anthropologique est elle-même toujours entrelacée à la spéculation époquale, puisque la description immunitaire de l'être humain prépare et renforce la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité.

Enfin, quant au dialogue de Sloterdijk avec Heidegger, il se déploie suivant une stratégie subtile et différenciée qui nécessiterait d'être minutieusement analysée. Cette stratégie, qui sera esquissée dans le chapitre suivant, pourrait provisoirement se schématiser ainsi : A) – contre la définition philosophique princeps qui désigne l'être humain comme un animal raisonnable, c'est-à-dire comme un animal doté d'un certain supplément de rationalisation, de conscience ou de langage, Sloterdijk mobilise la définition existentielle de Heidegger – l'être humain en tant qu'être extatique (1927) –, ainsi que sa définition pastorale – l'être humain en tant que gardien de l'Être (1946) – ; mais il réinscrit ces définitions à l'intérieur d'une grammaire philosophique post-nationaliste et écologique, c'est-à-dire à l'extérieur de l'antimodernisme pangermanique qui imprègne la spéculation époquale de Heidegger ; B) – contre le naturalisme philosophique, qui prétend réduire la spéculation anthropologique aux réquisits de la biologie, et contre l'Anthropologie philosophique allemande, qui continue de penser la différence anthropologique comme une différence zoo-anthropologique, Sloterdijk mobilise l'analytique existentielle du *Dasein* afin de transformer la différence anthropologique en différence ontologique, c'est-à-dire afin d'instituer une césure ontologique abyssale et définitive entre l'être animal et l'être humain, entre les environnements animaux et les endosphères psychoculturelles humaines ; C) – en revanche, contre Heidegger, qui propose une spéculation anthropologique cryptée et déshistoricisée, Sloterdijk mobilise les scénarios anthropogénétiques retravaillés par l'Anthropologie

philosophique allemande, afin de réinscrire l'analytique existentielle du *Dasein* à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse<sup>1</sup> :

Le moment est venu de noter que, si l'on veut s'en tenir à l'alliance avec Heidegger, penseur de l'extase existentielle, il faut parallèlement se décider à mettre entre parenthèses le refus affecté manifesté par Heidegger contre toutes les formes d'anthropologie empirique et philosophique, et expérimenter une nouvelle configuration entre l'ontologie et l'anthropologie. Il s'agit à présent de comprendre que même la situation fondamentale et apparemment irréductible de l'être humain (...) constitue le résultat d'une production (...). 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<sup>2</sup>.

Par conséquent, si l'on veut être en capacité de rendre justice à la singularité de la spéculation de Sloterdijk, il nous semble nécessaire, non seulement de séquentialiser la présentation de son anthropologie philosophique, mais également de la re-contextualiser. Dans le chapitre suivant, nous présenterons et nous situerons théoriquement les propositions *anthropogénétiques*, afin de souligner la prégnance de l'héritage anthro-philosophique allemand, tout en compliquant l'aspect superficiellement monolithique de cet héritage, c'est-à-dire en y intégrant le dialogue intense et critique que Sloterdijk déploie avec Heidegger. Ensuite, dans le sixième chapitre, nous présenterons et nous situerons théoriquement les propositions *anthropologiques*, afin de mettre en évidence la prégnance d'un autre paysage théorique d'obédience para-freudienne. Dans les deux cas, nous indiquerons comment cette double série de propositions fonctionne stratégiquement en tant qu'expérience de pensée préparatoire à la spéculation époquale de Sloterdijk, ce qui permettra de mieux comprendre pourquoi la description de la « psychologie des sphères » doit logiquement précéder la description de la « politique des sphères<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> Cette réinscription, qui érige la distanciation technique en levier décisif de l'anthropogénèse permettra également à Sloterdijk de se démarquer des considérations technophobiques de Heidegger.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 18 et 19.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 68 : « Dans le tableau que nous brosserons ici, écrit Sloterdijk en introduction de sa trilogie, la psychologie des sphères précèdera donc la politique des sphères ; la philosophie de l'intimité doit *justifier* (nous soulignons) la morphologie politique, l'ouvrir, l'accompagner, flotter sur ses ondes ».



## 5. Chapitre cinquième : Distance et immunité. Les récits spéculatifs de l'anthropogénèse

### 1) Introduction

Nous avons cherché, dans le chapitre précédent, à reconstituer succinctement le paysage théorique qui précédait la spéculation anthropique de Sloterdijk. Cette reconstitution a été guidée par une double hypothèse de lecture qu'il s'agit maintenant de vérifier. D'une part, nous avons supposé que l'intervention de Sloterdijk se déployait sous la forme d'une spéculation hybride (anthropogénétique et anthropologique) et c'est pourquoi nous proposons de diviser la présentation de l'anthropologie philosophique de Sloterdijk en deux séquences distinctes. Et, d'autre part, nous avons supposé que la spéculation anthropique occupait seulement une fonction stratégique à l'intérieur d'une spéculation époquale qui constitue le véritable centre de gravité de la spéculation. Dans ce chapitre, nous chercherons donc d'abord à situer théoriquement la spéculation *anthropogénétique* de Sloterdijk et à formaliser une définition immunitaire de l'anthropogénèse en tant que *processus ubiquitaire (coopératif, technologique et symbolique) de sécurisation psychoculturelle*. Simultanément, il s'agira de montrer comment chaque narration anthropogénétique s'inscrit à l'intérieur d'une stratégie heuristique qui prépare ou renforce une spéculation époquale. Etant donné que la spéculation anthropogénétique de Sloterdijk se déploie, *a minima*, sous la forme de trois récits distincts dont la conception s'étale sur près de dix années, et compte tenu du fait que la narration gagne progressivement en précision, notre exposé sera fidèle à la tripartition de ce découpage. Le premier récit anthropogénétique se trouve à l'intérieur d'un petit livre publié en 1993 (*Dans le même bateau*<sup>1</sup>) et il décrit l'anthropogénèse comme un triple processus de distanciation psychoculturelle (coopérative, technologique et symbolique). Le second récit se trouve dans une conférence publiée en l'an 2000 (*La domestication de l'être*<sup>2</sup>) et il présente l'anthropogénèse comme la conjonction de cinq processus décisifs et entrelacés : l'insulation groupale ; la distanciation technologique ; la néoténie ; la transposition et l'encéphalisation. Enfin, le troisième récit se trouve à l'intérieur du troisième volume sphérologique dans une

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Im selben Boot, Versuch über die hyperpolitik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993 [tr. fr. par P. Deshusses, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique (DLM)* ; Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003].

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung des Lichtung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000 [tr. fr. par O. Mannoni, *La domestication de l'être. Pour une éclaircie de la clairière (LDE)*, Paris, Mille et une nuits, 2000].

section intitulée *Les îles anthropogènes*<sup>1</sup> et il présente l'anthropogénèse comme la conjonction de neuf processus corrélés d'immunisation psychoculturelle.

## 2) Anthropogénèse et distanciations psychoculturelles

Dans le premier récit anthropogénétique, Sloterdijk décrit très sommairement l'anthropogénèse comme un triple processus convergent de distanciation psychoculturelle (groupale, technologique et symbolique) et il la désigne comme époque première de la politique, à l'intérieur d'un découpage tripartite où chaque époque correspond à un certain type de format politique mobilisé en tant que conteneur symbolique. En dépit d'un nouveau paradigme métaphilosophique qui vient tout juste de proclamer la fin des métarécits<sup>2</sup>, Sloterdijk invite son lecteur, dans un esprit très hégélien – c'est-à-dire sans le moindre égard pour la multiplicité et l'hétérogénéité des faits historiques –, à découper l'histoire humaine en trois époques distinctes : la paléopolitique des hordes de proto-humains ; la politique classique des empires et des Etats-Nations ; et enfin, l'hyperpolitique contemporaine. C'est donc en tant qu'époque originaire et matricielle que le récit anthropogénétique s'insère à l'intérieur de ce schéma ternaire.

1 - La typicité du découpage époqual effectué par Sloterdijk consiste en ceci que chaque période historique s'inaugure d'une révolution technologique, si bien que, contrairement à certains positionnements technophobiques (nous pensons ici, en particulier, à Heidegger), chaque percée technologique s'interprète ici comme un levier décisif de l'anthropogénèse. Tandis que la proto-technique du silex taillé – en tant que vecteur décisif de distanciation – inaugurerait l'anthropogénèse, la révolution agricole – en tant que condition de possibilité de la sédentarité – inaugurerait la politique classique des villes-empires et des Etats-Nations. Quant à la révolution industrielle, en tant qu'elle mondialise l'économie et la politique, elle inaugurerait le règne de l'hyper-politique contemporaine (post-nationale et post-impériale). Or, c'est précisément la description de cette troisième époque qui intéresse Sloterdijk, dans la mesure où celle-ci est interprétée – dans sa version européenne – comme l'émergence (problématique du point de vue psychoculturel) d'un nouveau format politique

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 316-441.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 7 : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour « postmoderne » l'incrédulité à l'égard des métarécits ». Sloterdijk fait ici explicitement allusion au livre de J.-F. Lyotard intitulé *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

post-national qui ne parvient pas encore à s'imposer pleinement en tant que conteneur symbolique performatif.

Le récit anthropogénétique – il serait plus juste ici, compte-tenu de la minceur des éléments textuels, de parler d'allusion ou d'évocation anthropogénétique – occupe donc ici une fonction introductive et pédagogique à l'orée de l'intervention époquale de Sloterdijk. En scénarisant le format politique initial – la horde, c'est-à-dire un collectif de proto-humains compris entre une trentaine et une centaine de membres –, le récit anthropogénétique permettrait, d'une part, de mettre en évidence la dimension fonctionnelle de l'art politique, celui étant désormais défini – dans une perspective systémique héritée de Luhmann<sup>1</sup> – en tant qu'*art de produire, de maintenir et de répliquer la consistance psychosociale* ; et d'autre part, il permettrait de souligner, par effet de contraste, la complexité accrue de l'art politique à l'ère des grands formats (post-nationaux et post-impériaux), ainsi que l'inéluctabilité des résistances psychiques et politiques à la construction européenne (nous sommes alors en 1993, soit quelques mois à peine après la signature du traité de Maastricht et la fin de la guerre civile et religieuse en ex-Yougoslavie).

2 - Par ailleurs, même si Sloterdijk n'entre jamais dans le détail des acquis paléanthropologiques, il érige d'emblée l'anthropogénèse en tant qu'événement « occulté » et « fondateur<sup>2</sup> » de toutes les civilisations. L'événement est dit « occulté » lorsque certains historiens ou certaines philosophies de l'histoire font débiter leur spéculation anthropologique aux débuts des grandes civilisations urbaines. Par ce geste théorique, qui fait coïncider la naissance de l'histoire évolutive humaine avec la naissance conjointe des premières villes mésopotamiennes et de l'écriture, la spéculation (philosophique et anthropologique) est ainsi accusée d'oblitérer plusieurs millions d'années d'évolution, aussi bien morphologique que culturelle. Or, c'est précisément l'oblitération de ces séquences temporelles gigantesques correspondant au temps long de l'anthropogénèse qui autorise la production de définitions anthropologiques anachroniques, notamment la définition d'obéissance aristotélicienne qui décrit la singularité de la situation humaine sous les traits d'une naturalité politique<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire en référence à la théorie générale des systèmes sociaux de N. Luhmann (cf. notre chapitre troisième).

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 17.

<sup>3</sup> Ce reproche de Sloterdijk ne s'adresse à personne en particulier, mais il s'adresse sans aucun doute à certains philosophes de l'histoire – comme Hegel, Husserl, Jaspers ou Patočka – qui ont parfois la fâcheuse tendance à confondre l'histoire de l'écriture ou, pire encore, l'histoire de leur discipline – la philosophie – avec l'histoire humaine elle-même, la faisant ainsi au mieux débiter au quatrième millénaire ou, dans le pire des cas, au IV<sup>e</sup>

Cette fixation sur les grandes civilisations est (...) le mensonge fondateur et l'erreur capitale, non seulement de l'histoire et des *humanities*, mais aussi des sciences politiques et de la psychologie. Elle détruit, du moins en dernière instance, l'unité de l'évolution humaine et déconnecte la conscience contemporaine de la chaîne des innombrables générations humaines qui ont élaboré nos « potentiels » génétiques et culturels. Elle *occulte l'événement fondateur* (nous soulignons) qui est antérieur à toutes les grandes civilisations et dont tous les événements dits historiques ne sont que des ramifications tardives – événement global : l'anthropogénèse<sup>1</sup>.

Si l'anthropogénèse est désignée par Sloterdijk en tant qu'événement « fondateur », c'est peut-être parce qu'elle désigne cette période décisive pendant laquelle s'inscrivent les premiers découpages cognitifs psychoculturels, soit ce que Sloterdijk appelle « la plus ancienne grammaire de l'appartenance<sup>2</sup> ». Par l'usage de cette expression, il cherche, semble-t-il, à désigner la première couche originaire de mise en signification qui préside aux opérations ultérieures de découpages sémantiques, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie de Philippe Descola, la genèse des « schèmes élémentaires de la pratique<sup>3</sup> ». Qu'est-ce qu'un « schème élémentaire de la pratique » ? Il s'agit, selon Descola, de la première grille de lecture ontologique, c'est-à-dire celle qui constitue le socle inaugural et inconscient de toutes les évaluations futures d'un collectif humain. En d'autres termes, il s'agit de la première couche d'inscription et de distribution ontologiques qui précède tous les autres découpages cognitifs ultérieurs et « dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la gamme des rapports aux existants, sorte de matrice originaire où les *habitus* prendraient leur source<sup>4</sup> ». Autrement dit, si le concept bourdieusien d'*habitus* a bien permis de « contourner les écueils habituels de l'approche structurale, et notamment la réification de la structure<sup>5</sup> », en soulignant l'extrême diversité culturelle des *habitus*, c'est-à-dire en faisant droit à la part d'arbitraire historique, Descola se propose de « remonter plus en amont » de la constitution sociale des *habitus*, « vers un noyau de schèmes élémentaires de la pratique<sup>6</sup> », c'est-à-dire vers « un petit nombre de schèmes pratiques intériorisés, synthétisant les propriétés objectives de toute relation possible avec les humains et les non-humains<sup>7</sup> ». Voici

---

siècle avant notre ère. Cette confusion entre la naissance de la philosophie et la naissance de l'histoire elle-même est, par exemple, particulièrement visible dans l'œuvre tardive de Patocka qui reprend, sans vraiment s'en distancier, la profession de foi husserlienne sur la supposée vocation spirituelle de l'Europe (cf. J. Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. par E. Abrams, Paris, Verdier, 1990, p. 78 et 82).

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3</sup> P. Descola, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 144.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 139. En l'occurrence, Descola distingue quatre schèmes élémentaires matriciels : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogisme.

comment Sloterdijk formalise, sous le vocable de la « paléopolitique », cette première « grammaire de l'appartenance » :

C'est dans la paléopolitique que s'inscrit la plus ancienne grammaire de l'appartenance. Elle définit des catégories et des attitudes différenciées entre jeunes et vieux, hommes et femmes ; elle édicte des règles sur les rapports entre « individus et étrangers<sup>1</sup> ».

3 - Enfin, pour esquisser, très allusivement, à quoi pourrait ressembler cette temporalité décisive et occultée de l'anthropogénèse, ces millions d'années qui ont permis à certains groupes de proto-humains de se transmuier en de véritables foyers d'inventivité culturelle (coopérative, technologique et symbolique), Sloterdijk mobilise un scénario de lente incubation dérivante, comme si le génie anthropogénétique consistait par excellence à créer des espaces sécurisés à l'intérieur de l'espace, c'est-à-dire à se distancier d'un rapport immédiat à l'environnement. L'être humain serait donc, conformément à l'allusion nietzschéenne, cet animal qui aurait réussi à conquérir la distance<sup>2</sup>, c'est-à-dire cet animal qui serait parvenu à lutter contre « l'absolutisme du réel » (Blumenberg) ou à s'extraire d'un « rapport immédiat au monstrueux » (Sloterdijk) :

Le mieux est de se représenter les hordes primitives comme des sortes d'îlots dérivant lentement et spontanément au gré des courants de la vieille nature – séparés du monde extérieur par l'évolution révolutionnaire des techniques de la distance, essentiellement par la nouvelle synchronie de la fuite et de la contre-attaque –, reliés de l'intérieur par un effet de serre émotionnel soudant les membres de la horde dans une sorte d'institution psychosociale totale, par différents biais : rythme, musique, rites, jalousie, excès de vigilance et langage<sup>3</sup>. (...) Toute l'histoire primitive est celle d'une révolution : l'éclosion d'une contre-nature au sein même de la nature<sup>4</sup> (...).

Compte tenu de l'aspect extrêmement laconique de cette allusion, il n'est pas aisé, à ce stade précoce de sa réflexion, de reconstituer ce que désigne exactement l'anthropogénèse pour Sloterdijk. Par le biais de cette suggestion très allusive, qui ne fait aucune mention des débats paléanthropologiques en cours à cette époque (nous sommes alors en 1993, soit dix années après la formalisation du scénario de Yves Coppens), Sloterdijk nous invite, *a minima*, à penser l'anthropogénèse comme un ensemble de stratégies de distanciation psychoculturelle

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 25.

<sup>2</sup> Sur la distance comme « principe d'humanité » chez Blumenberg, cf. M. Schumm, *op. cit.* p. 449-450 : « Une des réponses possibles à la question de savoir comment l'homme est possible est : « par distance ». C'est à cet égard que la thèse d'Alsberg sur le processus d'une modification de la morphologie humaine par la mise entre parenthèse du corps par le truchement de l'objet/outil technique intéresse Blumenberg. Ce que la « cryptogénèse » (irréductible donc au récit du manque) met en avant c'est le principe de la *Körperausschaltung* et donc la distance comme « principe d'humanité ». Cf. H. Blumenberg, *Description de l'homme, op. cit.* p. 531 et 538.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 21.

(groupales, technologiques et symboliques). Plus exactement, il nous invite à penser l'anthropogénèse comme ce temps long pendant lequel certaines hordes d'*homo habilis* vont parvenir à produire, à maintenir et à répliquer leur consistance sociale, en fabriquant les premiers rudiments transmissibles de tradition. Au-delà d'un certain seuil de distanciation et de consistance, la horde humaine pourrait ainsi se décrire, selon Sloterdijk, sous les traits d'une « sphère animée<sup>1</sup> » ou d'un univers immersif qui serait vecteur d'atmosphères ou de climats psychoculturels absolument singuliers. Enfin, c'est la dernière étape décisive du processus anthropogénétique, cette sphère animée devrait ensuite devenir capable de produire les conditions de possibilité de sa propre réplication : « La paléopolitique, conclut Sloterdijk, c'est le miracle de la répétition de l'homme par l'homme<sup>2</sup> ».

4 - Pour étayer son scénario et décrire à quoi ressemblerait l'homologie fonctionnelle de tous les collectifs d'êtres humains, Sloterdijk mobilise une métaphore introduite par Dieter Claessens<sup>3</sup> où les sociétés (premières et contemporaines) sont comparées à des « couveuses » ou à des « utérus sociaux » :

Les hordes sont des groupes d'humains *couvant* (nous soulignons) des humains et transmettant à leurs descendants, sur des périodes gigantesques, des qualités toujours plus vigoureuses et ouvertes au risque<sup>4</sup>.

Or, il est important de préciser que cette métaphore de la « couveuse » se construit chez Claessens à l'intersection de deux hypothèses qui ne sont pas encore explicitement mentionnées par Sloterdijk, mais qui occupent en réalité déjà une fonction décisive à l'intérieur de sa spéculation anthropogénétique : l'hypothèse de l'insulation groupale de Hugh Miller<sup>5</sup>, en provenance de l'éthologie naissante ; et l'hypothèse de la suppression des corps (*Köperausschaltung*) de Paul d'Alsberg<sup>6</sup>, en provenance de la paléoanthropologie.

A - L'hypothèse de Miller, que Sloterdijk découvre vraisemblablement en lisant Claessens, repose sur le fait que le centre du groupe (animal et humain) est moins vulnérable

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 19. Sloterdijk expérimente ici déjà l'usage de deux futurs concepts directeurs de la trilogie sphérologique, puisqu'il décrit cette sphère animée comme une « bulle psycho-acoustique », un « globe psychique et sonore », une « sphère acoustique », un « continuum psychosphérique et sociosphérique » et une « bulle babillarde » (*Ibid.*, p. 23).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>3</sup> Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt-am-Main, 1980/1993.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 20. Par ailleurs, lorsqu'il cherche à produire une description éclairante de cette couveuse (*Ibid.*, p. 23) Sloterdijk inscrit son intervention à l'intérieur d'une double stratégie : d'une part, il mobilise la sémantique sphérologique pour souligner l'aspect immersif des premiers collectifs de proto-humains et, d'autre part, il érige le média sonore (musical et verbal) en tant que média originaire des mondes humains, c'est-à-dire en tant que principal vecteur de la consistance psychosociale.

<sup>5</sup> L'hypothèse a été exposée dans *Process and Decline. The Group in Evolution*, W. Ritchie Press, 1963.

<sup>6</sup> Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel (L'énigme de l'humanité) : Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sibyllen-Verlag, Dresden, 1922.

que sa périphérie. Plus exactement, l'hypothèse stipule que, dans l'extrême majorité des cas observés, certains membres d'un groupe (en l'occurrence, les plus robustes) se constituent en membranes de protection à l'égard des autres membres (plus vulnérables). Par conséquent, cela signifie que la première finalité de l'insulation groupale consisterait à protéger l'espace mère-enfant afin de sécuriser, autant que possible, les tentatives de réplique du groupe. Comme le souligne Olivier Dubouclez, la création d'un espace de protection au sein du groupe n'est pas une création spécifiquement humaine, puisque non seulement ce principe d'intériorisation est déjà à l'œuvre chez les mammifères vivipares, du fait de l'intériorisation ventrale de l'œuf et du renoncement aux nids extérieurs<sup>1</sup>, mais il serait également à l'œuvre dans le monde végétal, du fait de l'enveloppement prophylactique de la graine :

Si on combine ces deux enveloppements, le groupe qui se structure selon l'opposition entre centre et périphérie, et le ventre maternel qui surprotège l'œuf au sein de la famille, on obtient l'embryon d'une communauté humaine originaire. L'avantage le plus immédiat de cette insulation est de rendre possible l'isolement de la mère en gestation ou du petit encore fragile, dans un effet de couveuse, c'est-à-dire de protéger les plus faibles, c'est-à-dire ceux qui, sans être les plus forts ou les plus aptes, sont ceux qui ont le plus haut potentiel de vitalité et portent l'identité génétique du groupe. L'insulation est à la fois un mécanisme qui minore l'importance de la sélection et en même temps favorise l'hérédité, c'est-à-dire permet la consolidation du groupe, sa reproduction au sens le plus fort<sup>2</sup>.

B - Quant à l'hypothèse de la suppression des corps (*Köperausschaltung*) de Paul Alsborg, elle s'oppose à la théorie (supposée darwinienne) de l'adaptativité des corps (*Körperanpassung*), puisqu'elle stipule que l'inventivité technologique affranchit partiellement l'organisme humain des contraintes adaptatives liées à son environnement. En d'autres termes, elle défend l'idée que la création technologique (outils-armes) – en tant que processus secondaire de distanciation – possède des effets prophylactiques et rétroactifs qui émancipent davantage encore les organismes de la sélection par pression adaptative. En créant un véritable espace intérieur de protection à l'égard de l'environnement, c'est-à-dire en créant un espace technologiquement protégé contre l'extériorité, l'insulation technique viendrait suppléer à l'insuffisance de la première insulation groupale et affermir encore davantage l'affranchissement à l'égard des contraintes adaptatives de l'environnement. En « externalisant » leurs organes, par l'entremise d'une prodigieuse inventivité technologique, les premiers collectifs d'*homo habilis* seraient ainsi parvenus à produire une « hyper-

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 351-360 : *Disgression 3. Le principe de l'œuf. Intériorisation et enveloppe* ; et P. Sloterdijk, *E*, p. 342.

<sup>2</sup> O. Dubouclez, « L'homme insulaire. Espèce humaine et anthropogenèse chez Peter Sloterdijk », Université de Liège, 2018, p. 16 ; article disponible en ligne : <http://www.orbi.uliege.be>, consulté le 16/06/2019.

insulation » qui aura des effets rétroactifs décisifs du point de vue anthropogénétique : tant sur le plan de l'évolution morphologique, qui est provisoirement découplée de la contrainte adaptative, que sur le plan de l'évolution culturelle, qui va permettre aux premières lignées humaines de prendre l'ascendant sur l'intégralité du vivant et de se constituer un ample patrimoine (technologique et symbolique) à transmettre<sup>1</sup>.

Alsberg pense également, à la manière de Herder et Gehlen, que la nature biologique n'a pas été très généreuse à l'égard de l'espèce humaine – il évoque, par exemple, une « nature marâtre<sup>2</sup> » –, mais il n'en tire pas du tout les mêmes conclusions. Selon lui, le manque ou la déficience de la créature humaine ne doit pas être interprété comme une qualité première que la culture viendrait compenser, mais bien au contraire comme une qualité seconde qui se déduit logiquement de l'équipement technique<sup>3</sup>. En aucun cas, on ne peut imaginer une créature naturellement déficiente qui serait jetée subitement dans un environnement hostile. C'est précisément parce que l'être humain est parvenu à s'équiper technologiquement – en tant qu'être immunocréatif – que sa morphologie peut régresser en deçà de sa puissance conquise et donner ainsi l'impression (rétrospective et erronée) que l'*homo sapiens* est une créature fragile. Si bien que, selon Alsberg, le manque ou la déficience physiologique ne doit pas être pensée comme la cause décisive, mais bien plutôt comme l'effet secondaire décisif de l'anthropogénèse. C'est également l'avis de Sloterdijk :

Il est totalement absurde de décrire la scène primitive de la formation de l'homme comme l'apparition d'une créature inapte à vivre qui, à peine placée dans son environnement, devrait immédiatement se retirer dans la cuirasse prothétique de la culture pour compenser son impossibilité biologique<sup>4</sup>.

5 - Par conséquent, même si Sloterdijk ne le fait pas encore explicitement, il est possible de décondenser cette première évocation laconique et de reconstituer un premier scénario anthropogénétique comprenant trois séquences chronologiques distinctes : 1 – une séquence primaire de *distanciation groupale* à l'égard de l'environnement, qui se caractérise par la création d'un espace intérieur vivant de protection ; 2 – une séquence secondaire de

---

<sup>1</sup> O. Dubouclez, « L'homme insulaire... », *op. cit.*, p. 17 : « Si l'insulation fait baisser la pression de la sélection et ménage un espace sphérique, intime, un giron pour le développement, l'hyperinsulation qui est d'essence technique interpose entre l'homme et son environnement des médiations qui le déchargent d'une adaptation physiologique à ce qui l'entoure et d'une sélection fondée sur la pertinence organique et la robustesse ».

<sup>2</sup> Expression évoquée par M. Schumm in *L'intrigue anthropologique*, *op. cit.*, p. 269 : « Alsberg part lui aussi d'une description de l'homme comme un être à qui manquent les garanties et les moyens naturels pour l'assurance de sa survie, il va jusqu'à user de l'image de la « nature marâtre » (...) ».

<sup>3</sup> M. Schumm, *op. cit.*, p. 269 : « (...) il est impossible que l'ancêtre animal de l'homme ait été aussi démuné d'adaptations naturelles que ce dernier ne l'est, il faut donc considérer ce manque comme une perte seconde ».

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 624.



*distanciation technologique* – ce que Sloterdijk appelle « l'évolution révolutionnaire des techniques de la distance » –, qui va permettre aux collectifs de proto-humains de se protéger matériellement de leurs environnements et de ne plus être à la merci de certains prédateurs ; et enfin, 3 – une séquence tertiaire de *distanciation symbolique* qui se caractérise par l'unification langagière et rituelle, celle-ci venant rétroactivement renforcer la cohésion du groupe humain préalablement distancié. En d'autres termes, plus le groupe humain deviendrait capable de se distancier – coopérativement et technologiquement – de son environnement naturel, et plus il se trouverait en capacité de produire des artefacts symboliques qui vont devenir des vecteurs supplémentaires de distanciation et de sécurisation psychoculturelles. C'est donc seulement parce que le groupe humain serait déjà suffisamment séparé ou insularisé de son environnement, en tant qu'il serait parvenu à conquérir un certain seuil de distanciation et de consistance intra-groupe, ainsi qu'un certain seuil de maîtrise technologique, que la production des artefacts symboliques pourrait commencer à se déployer et à affiner sa fonction de soudure psychoculturelle.

*In fine*, à ce premier stade, très approximatif, de la narration, l'anthropogenèse, en tant que paléo-politique, pourrait donc se décrire comme le double miracle de la distanciation et de la réplication. Plus exactement, elle pourrait se définir comme un triple processus de distanciation psychoculturelle (groupale, technologique et symbolique) produisant des effets rétroactifs d'incubation favorable à la survie et à la réplication de certains collectifs de proto-humains. Au terme d'un processus multimillénaire de distanciation psychoculturelle, le proto-humain qui était accaparé par son environnement (*Umwelt*) est ainsi devenu l'être-au-monde (*Welt*) et, plus précisément encore, l'être-dans les sphères, c'est-à-dire l'être qui se trouve toujours déjà inséré dans des endosphères psychoculturelles qui sont elles-mêmes le résultat, toujours fragile et provisoire, de stratégies ubiquitaires (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle.

Si l'on s'en tient à cette première version laconique de l'anthropogenèse, il est donc indéniable que la spéculation de Sloterdijk porte la marque de l'héritage théorique de l'Anthropologie philosophique allemande, tant du point de vue de l'antinaturalisme théorique, que du point de vue des hypothèses éthologiques et paléanthropologiques mobilisées. Toutefois, si l'on s'en tenait à la liste des emprunts théoriques effectués, il nous semble que la singularité de l'intervention de Sloterdijk s'en trouverait considérablement atténuée, pour ne pas dire effacée. En réalité, il nous semble en effet nécessaire de garder présent à l'esprit que la spéculation anthropogénétique de Sloterdijk, aussi approximative soit-elle, n'est jamais une

fin en soi, c'est-à-dire une tentative sérieuse de positionnement à l'intérieur du champ saturé des récits anthropogénétiques<sup>1</sup>, mais bien plutôt une stratégie spéculative qui recèle une double fonction heuristique.

1 - En première instance, le récit anthropogénétique vise à éclairer la fonctionnalité de l'art politique, dès lors que celui-ci se définit, dans une perspective systémique inspirée par Niklas Luhmann, comme *l'ensemble des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) qui cherchent à produire, à préserver et à répliquer la consistance psychosociale d'un collectif donné d'êtres humains*. C'est notamment la raison pour laquelle cette intervention anthropogénétique n'est jamais placée sous le parrainage théorique de la paléanthropologie contemporaine, mais bien sous celui de trois théoriciens des cultures : Cornelius Castoriadis, Dieter Claessens et Niklas Luhmann<sup>2</sup>. Sloterdijk leur reconnaît en effet l'immense mérite d'avoir comparé les sociétés à des espèces d'autohypnoses collectives et performatives. Plus exactement, ces théoriciens nous inviteraient à penser que la cohésion d'une société désigne une situation hautement improbable que l'on pourrait décrire comme la somme fragile des croyances en cette société : « Les sociétés, résume Sloterdijk en ouverture de son intervention, sont des sociétés aussi longtemps qu'elles parviennent à s'imaginer qu'elles sont des sociétés<sup>3</sup> ».

En d'autres termes, cela signifie qu'une société est désormais interprétée comme le miracle continué de la production et de la reproduction de sa cohésion, c'est-à-dire comme le résultat – toujours provisoire et fragile – de stratégies protéiformes (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle. Décrire une société donnée sous l'angle de sa consistance psychosociale consisterait donc à décrire les stratégies qui concourent à la possibilité et à la pérennité d'un tel miracle continué. Dans ces conditions, le récit anthropogénétique, aussi allusif soit-il, n'occupe qu'une fonction heuristique à l'intérieur d'une stratégie plus vaste qui consiste à décrire la fonctionnalité princeps de l'art politique. En tant que description hautement spéculative du format microscopique de la horde humaine, le récit anthropogénétique doit ainsi permettre, en premier lieu, de se familiariser avec une définition systémique de l'art politique désormais décrit en tant qu'*art de la production et de la reproduction de la consistance psychosociale*.

---

<sup>1</sup> Pour obtenir une vision panoramique, bien que lacunaire, des récits anthropogénétiques, on peut se reporter au livre d'Etienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, op. cit., en particulier au premier chapitre intitulé « Les grands récits de l'anthropogénèse ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.

2 - En seconde instance, le récit anthropogénétique répond à un objectif heuristique en apparence plus circonstanciel, mais peut-être beaucoup plus décisif encore, qui consiste à préparer et à éclairer un diagnostic époqual portant sur les effets secondaires psychoculturels de la construction européenne et, plus précisément, sur la corrélation entre, d'une part, la dissolution tendancielle des formats politiques nationaux d'inclusion symbolique – le concept de nation étant interprété en tant que conteneur symbolique psychosocial – et, d'autre part, la réaction psychoculturelle (défensive et offensive) suscitée par cette dissolution. En soulignant l'étranglement des formats paléopolitiques et l'attachement archaïque des êtres humains aux petits formats symboliques d'inclusion interhumaine, l'évocation de l'anthropogénèse doit donc permettre au lecteur d'approcher, par effet de contraste, l'extrême difficulté de la politique contemporaine, en tant qu'*art de la consistance psychosociale appliqué aux grands formats (post-nationaux, post-impériaux et post-humanistes) d'inclusion symbolique*.

Il est important, à cet égard, de préciser que ce diagnostic époqual a lieu en 1993, non seulement dans l'ombre portée du référendum de Maastricht, qui vient de cristalliser une partie de l'europhobie naissante, mais surtout dans l'ombre portée d'une guerre identitaire et ethnique qui vient d'éclater et de se clore en plein cœur de l'Europe, à l'endroit même où la première guerre mondiale avait historiquement commencé : Sarajevo. Voici comment Sloterdijk formalise l'exemple yougoslave, en tant qu'exemple typique de la « fusion ethnique des individus engendrée par la guerre<sup>1</sup> » :

Dans la guerre entre Serbes, Croates et Bosniaques, par exemple, resurgit un trait qui s'était déjà manifesté dans la politique des Etats marginaux de l'Empire à la fin de l'Antiquité – et qui, d'après Franz Borkenau, représente un risque fondamental de l'évolution sociale au moment où se constituent les peuples : nous devenons les témoins inopinés d'une paranoïa fondée sur l'ethnie et le voisinage, que seul le terme de « mérovingien » est apte à caractériser. Partout où cette paranoïa arrive à s'imposer, on assiste à la déchirure du lien social, même entre des individus qui se connaissaient depuis longtemps ; tout se passe comme si tout le monde pouvait devenir l'assassin de tout le monde. Cela prouve simplement que le pire peut arriver dans les configurations sociales qui n'ont pas su maintenir ou trouver leur forme propre<sup>2</sup>.

Il s'agit donc, pour Sloterdijk, de mettre en lumière la corrélation présumée entre l'essai de transformation du format politique – l'essai de transfert symbolique du conteneur « national » au conteneur « transnational » – et la virulence de certaines réactions nationalistes et identitaires. Pour le dire autrement, il s'agit de postuler une relation complexe de causalité entre la désintégration du format national – lui-même décrit en tant que conteneur symbolique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

ou « utérus social » – et la prolifération des thèmes nationalistes et racistes que Sloterdijk désigne sous le vocable des « pathologies de l'appartenance<sup>1</sup> ». Si l'on traduisait cette corrélation en langage immunitaire, ce que Sloterdijk ne fait pas encore à ce stade, il serait donc possible d'interpréter le regain européen du nationalisme raciste et guerrier – dont la guerre dans l'ex-Yougoslavie fournit l'exemple le plus contemporain – comme une *réaction immunitaire psychoculturelle consécutive à la dissolution d'un format national et à l'essai avorté de transfert de format symbolique*. In fine, ce que le désastre yougoslave nous donne à penser, au-delà de l'absence de toute politique européenne unitaire, c'est donc d'abord l'échec politique d'une construction symbolique, c'est-à-dire l'incapacité problématique de transformer le signifiant « Europe » en format symbolique crédible, c'est-à-dire en tant que conteneur symbolique performatif de populations hétérogènes, au moment même où un format « national » venait de perdre sa performativité symbolique<sup>2</sup> :

Après la disparition en Yougoslavie de l'Etat socialiste qui faisait *fonction d'utérus social* (nous soulignons), certains groupes résiduels ont cherché un appui à l'intérieur de cadres plus anciens et « purs » ; la « serbitude » – aussi chimérique qu'elle puisse apparaître – devient la réalité par excellence et le restera aussi longtemps que durera la crise<sup>3</sup>.

En définitive, la stratégie de Sloterdijk est donc double. D'une part, il s'agit d'utiliser le récit anthropogénétique en tant qu'invitation à une expérience de pensée préparatoire à la mise en œuvre d'une définition fonctionnaliste de l'art politique décrit en tant qu'art ubiquitaire de la consistance psychosociale<sup>4</sup> ; et d'autre part, il s'agit, en soulignant l'attachement archaïque des êtres humains aux petits formats (familiaux et locaux) d'inclusion symbolique, de susciter une expérience de pensée préparatoire à une intervention époquale circonstanciée, afin de réexaminer la difficulté de la construction européenne à travers le prisme du transfert de formats symboliques :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 29-30

Interpréter les grands mouvements de dérégulation dans les Balkans (mais aussi dans les républiques du Caucase, en Afrique et dans d'autres régions en crise) comme des conséquences du stress politique engendré par le nouvel ordre du grand Monde, c'est déjà – en raison même de cette interprétation – s'interroger sur les formes capables de mettre un terme à ce stress, dans une perspective politique. Loin de moi l'idée de proposer la création d'un centre de cure à la campagne pour les membres de la classe politique trop largement dépassés par les événements ; je voudrais plutôt susciter une réflexion de fond sur les conditions d'une thérapie politique qui pourrait *guérir les psychoses nationales engendrées par les mutations du monde*<sup>1</sup> (nous soulignons) ».

La narration de l'anthropogénèse fonctionnerait ainsi comme un arrière-fond narratif ou un liminaire heuristique qui a pour vocation de susciter un effet de contraste maximal entre le micro-format de la horde et le format symbolique européen transnational. Plus exactement, tandis que la politique contemporaine (l'hyperpolitique) doit parvenir à produire et à reproduire la consistance psychosociale de gigantesques collectifs de populations humaines hétérogènes, le récit de l'anthropogénèse doit permettre de rappeler le temps long de l'histoire humaine, l'étroitesse et la promiscuité des premiers formats politiques et, consécutivement, les difficultés afférentes au changement de conteneur symbolique. Simultanément, le récit anthropogénique devrait rappeler ce qui fait l'essence même du politique selon Sloterdijk, à savoir la nécessité, pour tous les collectifs d'êtres humains, de créer les conditions de possibilité d'une cohésion psychosociale pérenne. Or, c'est précisément parce que la politique serait « l'art du possible », suivant la formule fameuse de Bismarck, qu'il faudrait protéger la politique contre ces grands enfants qui continuent de croire que tout est possible :

L'art du possible peut être assimilé à la capacité de protéger l'espace de la politique contre les prétentions tirées de l'impossible<sup>2</sup>.

Dans l'individualisme de l'ère industrielle, le dernier homme n'est pas seulement ce positiviste sociable qui a inventé le bonheur, avec ses petits plaisirs pour le jour et ses petits plaisirs pour la nuit. Le dernier homme est bien davantage l'homme sans retour. (...) Il mène sa vie comme consommateur ultime de lui-même et de ses chances. (...) Mais pendant que les différentes scènes de la culture travaillent à valoriser cette nouvelle instabilité, (...) on commence à comprendre que l'actuel *way of life* et le long terme sont deux choses qui s'excluent totalement l'une l'autre<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 83-85.

### 3) Anthropogenèse et anthropotechniques

Dans le second récit, légèrement plus détaillé, Sloterdijk décrit l'anthropogenèse comme la conjonction de cinq « mécanismes » entrelacés : l'insulation groupale ; la suppression des corps par distanciation technologique ; la néoténie ; la transposition symbolique et l'encéphalisation<sup>1</sup>. Afin de bien souligner la relation d'interdépendance bénéfique entre tous ces processus, Sloterdijk précise qu'aucun « de ces mécanismes ne pourrait, à lui seul, provoquer l'hominisation, et a fortiori la sortie dans la clairière ; mais dans leur synergie, ils agissent comme un ascenseur menant à l'extase humaine<sup>2</sup> » :

L'entrée dans la situation constitutive de l'être humain requiert l'interaction de quatre mécanismes dont l'engrènement mène précocement à des causalités circulaires bizarres. Nous désignons celles-ci selon les modèles de la recherche paléontologique : 1. Le mécanisme de l'insulation (dont on trouvera le principe ci-dessous), 2. Le mécanisme de la suppression des corps, 3. Le mécanisme de la pedomorphose ou néoténie, c'est-à-dire de l'infantilisation et du retardement progressif des formes corporelles, et 4. Le mécanisme de la transposition (*Übertragung*). (J'aimerais ici laisser de côté un cinquième mécanisme, celui de la formation du cerveau et du néocortex<sup>3</sup> (...)).

Les deux premiers processus anthropogénétiques nous sont désormais familiers, puisque Sloterdijk reprend ici les deux hypothèses que nous venons précédemment d'évoquer – « l'insulation groupale » de Hugh Miller et la « suppression des corps » de Paul Alsberg –, mais cette fois-ci, il entre davantage dans le détail de ces processus et il prend le temps de décrire quelques-uns des effets secondaires psychoculturels supposément induits par l'existence de ces processus.

1 - Prenons l'exemple de l'hypothèse de l'insulation groupale, en tant que celle-ci correspondrait chronologiquement à la première sécession avec l'environnement naturel, c'est-à-dire au premier processus de distanciation. Si l'insulation désigne toujours ce processus par lequel certains membres d'un groupe donné parviennent à se constituer eux-mêmes en tant que bouclier de protection à l'égard de certains membres plus vulnérables, Sloterdijk va cette fois-ci prendre le temps de décrire certains effets rétroactifs de ce processus, en l'occurrence ici : l'effet *réversif*, l'effet *maternant* et l'effet *culturel*.

---

<sup>1</sup> Il est important de préciser que Sloterdijk inscrit d'emblée son intervention anthropogénétique sous le registre de la narration fantastique, puisqu'il qualifie d'emblée son intervention de « fantaisie philosophique » (*Ibid.*, p. 20). Nous y reviendrons en conclusion.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 45-46.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45.

L'effet *réversif* induit par l'insulation groupale consisterait en ceci que les contraintes de la sélection adaptative se desserrent, si bien que le processus d'insulation pourrait aisément se décrire comme un processus d'affranchissement à l'égard de la loi évolutive, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Hugh Miller citée par Sloterdijk, une « insulation contre la pression de la sélection<sup>1</sup> ». Désormais, ce n'est pas le nouveau-né le plus apte qui détient les plus grandes chances de survie, mais celui qui sera le mieux accueilli et le mieux choyé, si bien que, concrètement, ce processus d'insulation groupale pourrait s'interpréter, au premier chef, comme la création d'un espace prophylactique qui profite avant tout à la relation mère-enfant(s). Autrement dit, le processus de distanciation groupale pourrait se décrire sous la forme d'une première « couveuse » sociale qui fonctionne comme un second ventre prothétique construit autour la relation mère-enfant(s). Le deuxième effet anthropogénétique consisterait en ceci que le processus d'insulation produit un effet *maternant*, c'est-à-dire une « intensification<sup>2</sup> » inédite de la relation mère-enfant(s), intensification qui est d'autant plus salutaire qu'elle vient compenser une prématuration de la naissance humaine<sup>3</sup>. Enfin, le troisième effet secondaire de l'insulation groupale – que nous désignons sous le vocable d'effet *culturel* – désignerait l'accentuation de la sécession avec l'environnement naturel, c'est-à-dire l'accentuation des déterminismes groupaux au détriment des déterminismes biologiques et adaptatifs :

Emancipée d'une confrontation directe aux aléas environnementaux, l'influence du groupe sur le développement ontogénétique de ses nouveaux membres est alors exacerbée<sup>4</sup>.

2 - Il en va de même avec l'hypothèse de la « suppression des corps » (*Köperausschaltung*), puisque Sloterdijk insiste désormais sur les effets secondaires supposément induits par cette hypothèse. Certes, comme l'a formalisé Alsberg, la naissance de l'outil, en tant que preuve matérielle de la capacité projective, accomplit une rupture décisive puisqu'elle permet – rétroactivement – de libérer partiellement les organismes des *homo habilis* de la pression par contrainte adaptative. Et, à ce titre, la naissance de la technique représente effectivement un moment de césure anthropogénétique irréversible dans la mesure où l'humanisation (culturelle) commence à rétroagir sur l'hominisation

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>2</sup> A. Dirakis, « Pensée de l'être, pensée de l'homme », *op. cit.*, p. 101.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 46 : « Profitent de cet effet de serre, notamment chez les animaux vivant en troupeaux et en hordes, les mères avec leurs petits, dans la mesure où ils peuvent évoluer dans un climat où ils sont moins menacés et où l'exigence d'adaptation est moins élevée ».

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 47 : « Les conséquences de ce phénomène ont une portée incalculable : elles permettent de discerner que les lois de « fitness » de la sélection darwinienne sont des entités extensibles, et même contournables ».

(morphologique). Pour autant, il est également nécessaire, selon Sloterdijk, de stationner en aval de cette césure, en décrivant comment la distanciation technologique décuple les effets d'insulation psychoculturelle qui sont eux-mêmes propices à l'inventivité technologique. Autrement dit, il ne faut pas seulement, comme l'a fait précédemment Alsberg, souligner les effets secondaires morphologiques de la distanciation technologique, mais également souligner les effets secondaires psychoculturels de cette distanciation, compte-tenu du fait que l'inventivité technologique (en l'occurrence, ici, la proto-technique du silex taillé), est désormais interprétée, à rebours de certains présupposés strictement technophobiques, comme le levier décisif de l'anthropogénèse, tant sur le plan physiologique, que sur le plan psychoculturel :

L'homme ne descend donc ni du singe, comme l'ont crû hâtivement des darwinistes de vulgarisation, ni du signe, comme on l'a dit dans les jeux de langage des surréalistes : il descend de la pierre ou du moyen dur, dans la mesure où nous nous entendons pour considérer que c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine. En tant que premier technologue de la pierre, joueur, opérateur d'un instrument à frapper, le pré-*sapiens* devient un stagiaire du moyen dur et, de ce point de vue, il est l'homme du commencement. Ici s'exprime pour la première fois le principe de la technique : le fait d'émanciper l'être vivant de la contrainte du contact corporel avec des présences physiques dans l'environnement<sup>1</sup>.

L'autre nouveauté de la description anthropogénétique consiste en ceci que Sloterdijk articule ces deux premières hypothèses avec trois autres hypothèses qui étaient restées jusqu'ici dans l'ombre : la néoténie, la transposition et l'encéphalisation.

3 - « Le théorème de la néoténie » est l'expression utilisée par Sloterdijk pour décrire un troisième processus anthropogénétique qu'il qualifie lui-même d'absolument décisif : c'est lui qui, écrit-t-il, « de tous les processus que nous avons cités, provoque *les effets les plus dramatiques et les plus mystérieux*<sup>2</sup> (nous soulignons) ». De quoi s'agit-il exactement ? Au sens restreint, c'est-à-dire au sens biologique et premier du terme, la néoténie désigne la « conservation de morphologies intra-utérines dans la position extra-utérine<sup>3</sup> », soit ce que la biologie contemporaine désigne sous le vocable d'une « hétérochronie du développement ». Initialement, ce terme succède à la notion de « fœtalisation » proposée par le biologiste Louis Bolk en 1926 pour décrire la « persistance des formes embryonnaires dans un organisme développé<sup>4</sup> ». Théoriquement, il s'agissait pour Bolk de compliquer la loi darwinienne de la contrainte adaptative au milieu, en y intégrant des facteurs évolutifs internes jugés

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 53-54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> A. Dirakis, « Pensée de l'être, pensée de l'homme », *op. cit.*, p. 103.



prépondérants dans les processus d'évolution morphologique. En d'autres termes, il s'agissait de distinguer les processus évolutifs internes – désignés en tant que processus primaires – des processus évolutifs externes – désignés en tant que processus secondaires d'évolution morphologique. Pour étayer son hypothèse, Bolk dressera minutieusement la liste des traces physiologiques de la « fœtalisation », insistant notamment sur l'absence de pelage ou la dentition atrophiée de l'*homo sapiens* ; et il produira cette définition – devenue célèbre – de l'être humain : « Si je voulais, écrivit-il, exprimer en une phrase un peu lapidaire le principe de ma théorie, je présenterais l'homme, du point de vue corporel, comme un fœtus de primate génériquement stabilisé<sup>1</sup> ».

Retravaillée théoriquement par Adolf Portmann et Julius Kollmann, l'hypothèse de la « fœtalisation » – désormais nommée hypothèse « néoténique » – va ensuite revêtir une seconde signification, non plus seulement physiologique, mais également psychique. Or, c'est précisément cette seconde signification qui est devenue – sous l'impulsion notoire de Gehlen et de Lacan – l'un des lieux communs de la psychanalyse postfreudienne et de l'Anthropologie philosophique allemande. Lorsque Lacan, par exemple, cherchera, dès 1938, à donner un fondement biologique à sa théorie du « stade du miroir », c'est en effet vers cette seconde signification – qui souligne la prématuration de la naissance humaine et la prégnance de la détresse postnatale qui en résulte – qu'il se tournera :

Il faut remarquer que le retard de la dentition et de la marche, un retard corrélatif de la plupart des appareils et des fonctions, détermine chez l'enfant une impuissance vitale totale qui dure au-delà des deux premières années. Ce fait doit-il être tenu pour solidaire de ceux qui donnent au développement somatique ultérieur de l'homme son caractère d'exception par rapport aux animaux de sa classe : la durée de la période d'enfance et le retard de la puberté ? Quoi qu'il en soit, il ne faut pas hésiter à reconnaître au premier âge une déficience biologique positive, et à considérer l'homme comme un animal à naissance prématurée<sup>2</sup>.

Il en va de même pour Sloterdijk. Lorsqu'il fait usage de cette hypothèse, il ne cherche pas, dans une perspective biologisante, à signaler la présence de traits fœtaux dans la morphologie humaine de l'adulte, mais il mobilise cette hypothèse néoténique en un sens psychoculturel pour souligner la possibilité d'un rapport dialectique entre la prématuration de la naissance humaine, la prolongation de l'infantilisme humain et l'extrême sophistication prophylactique des cultures humaines. Plus exactement, le théorème de la néoténie désignerait

---

<sup>1</sup> Cité par Marc Levivier in « La fœtalisation de Louis Bolk », *Essaim*, 2011/1 (n° 26), pp. 153-168 : <https://sniadecki.wordpress.com/2016/07/23/levivier-foetalisation-neotenie/>.

<sup>2</sup> J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 33-34.

pour Sloterdijk l'hypothèse d'une corrélation entre la prématuration de la naissance, le temps long de l'infantilisme et l'ensemble des stratégies ultérieures (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle :

En son centre (le théorème de la néoténie) ou sur son pivot, on trouve un avancement risqué du temps de la naissance et un retard immensément accru du moment où l'on devient adulte<sup>1</sup>.

D'une part, l'hypothèse néoténique permettrait de comprendre ce qui origine le processus de distanciation groupale, l'espace mère-enfants constituant le noyau dur et la zone de vulnérabilité par excellence de la réplification des hordes ; et d'autre part, elle permettrait d'entrevoir une relation de causalité complexe entre la prématuration de la naissance, la densification de la relation mère-enfant(s) et l'hyper-inventivité culturelle (coopérative, technologique et symbolique) de l'être humain, c'est-à-dire qu'elle permettrait d'entrevoir la dimension prothétique et compensatoire des stratégies ubiquitaires de sécurisation psychoculturelle :

Le lieu spécifique de l'être humain possède les qualités d'un utérus externe aménagé par la technique, dans lequel les êtres nés continuent à jouir des privilèges réservés à ceux qui ne le sont pas<sup>2</sup>.

4 - Quant au quatrième processus anthropogénétique (*Übertragung*) – qui est traduit par Olivier Mannoni tantôt par le terme « transposition » (2000), tantôt par le terme « transfert » (1998) –, il est décrit sous les traits d'un processus de distanciation symbolique qui permettrait à l'être humain d'atténuer, autant que possible, l'inquiétante étrangeté de la réalité, c'est-à-dire de s'éloigner de ce que Sloterdijk nomme un rapport immédiat avec le monstrueux. Plus exactement, l'*Übertragung* désignerait cette aptitude proprement humaine consistant à compenser certaines menaces réelles (par exemple, la mort) par l'invention d'artefacts symboliques (par exemple, l'immortalité de l'âme) qui fonctionneraient comme autant de vecteurs, plus ou moins performatifs et plus ou moins pérennes, de sécurisation psychoculturelle. Si bien que ce processus prophylactique de symbolisation pourrait s'interpréter, dans le sillage de la définition métaphilosophique de Nietzsche, comme un « art de transfiguration<sup>3</sup> » de la réalité qui serait la condition de possibilité de survie psychoculturelle de l'espèce humaine. Mais il pourrait tout aussi bien s'interpréter comme une émanation de la psychanalyse freudienne et de son geste théorique inaugural, à savoir : la

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 55-56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Préface du *Gai savoir*, *op. cit.*, pp. 24 et 25.

découverte des procédures de symbolisation décrites en tant que procédures inconscientes de cryptage d'un désir ou d'un traumatisme (réel ou fantasmatique). Entendue de la sorte, cette opération de maquillage ou de cryptage s'effectuerait donc d'abord à l'insu de son agent, même si celle-ci pourrait théoriquement faire l'objet d'une conscientisation ultérieure. Envisagée depuis cette perspective psychanalytique, le concept de « transfiguration » ou de « transfert » symbolique pourrait s'élaborer à l'intersection théorique du concept de symbolisation – en tant que production d'une représentation indirecte et figurée – et du concept de transfert – en tant qu'actualisation projective d'un désir inconscient. Très schématiquement, on pourrait ainsi décrire psychanalytiquement le processus anthropogénétique d'*Übertragung* comme la *tentative d'atténuation symbolique d'une série de traumatismes originaires*.

Néanmoins, ce processus de conversion ne se limite pas théoriquement à son interprétation nietzschéenne ou freudienne, en dépit de l'affinité manifeste qu'il entretient avec ces héritages théoriques. Il devrait, selon Sloterdijk, être complété par un dispositif théorique qui soit en mesure de proposer une interprétation morphologique et performative de ce processus anthropogénétique<sup>1</sup>. Plus exactement, cela signifie notamment que certains artefacts technologiques et symboliques doivent être réinterprétés à travers le prisme immuno-sphérologique, en tant que rétroprojections cryptées de fantasmes archaïques d'immersion et d'accompagnement psychiques<sup>2</sup>.

Envisagée du point de vue de l'immunité psychoculturelle, le processus anthropogénétique de l'*Übertragung* s'apparenterait ainsi à une stratégie symbolique de sécurisation psychoculturelle qui permettrait de transférer l'être humain dans un univers symbolique rendu désormais respirable psychiquement : « le mécanisme de la transposition, précise Sloterdijk, fait en sorte que l'on puisse reprendre les qualités du premier espace dans des situations extérieures et extrêmes<sup>3</sup> ». Dans ces conditions, cela signifie que l'*Übertragung* serait ainsi à l'œuvre dans l'opération culturelle princeps désignée par Sloterdijk sous le vocable de la « mythologisation » ; le mythe fonctionnant en tant que stratégie symbolique par excellence de sécurisation psychoculturelle :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 11-15 et *LDE*, p. 107 : « (...) le projet des Sphères, propose l'élaboration d'un concept de la transposition relevant plutôt de la philosophie des cultures, des médias et de l'espace que de la psychanalyse ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 71 : « La reprise de souvenirs datant de la période précédant les catastrophes est le point de départ de la naissance des religions, pour autant que celles-ci offrent les opérations les plus explicites pour transposer les expériences heureuses de l'espace dans les situations succédant au malheur ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71.

(...) à supposer que l'on définisse le mythe comme le système d'exploration du monde ayant connu le plus grand succès de l'évolution, et offrant parallèlement une atténuation de l'ouverture au monde<sup>1</sup>.

De surcroît, cette stratégie symbolique de sécurisation psychoculturelle serait également, selon Sloterdijk, à l'œuvre dans la philosophie grecque naissante, en tant que celle-ci s'inaugurerait avec Platon d'un projet théorique de transmutation ontologique – annuler conceptuellement le devenir et réfuter l'extériorité cosmique –, projet philosophique qui participerait activement d'une intention de fermeture symbolique de l'espace ouvert<sup>2</sup>. C'est notamment la raison pour laquelle Sloterdijk reconnaît à Heidegger le mérite d'avoir saisi la fonctionnalité prophylactique de la métaphysique grecque : « L'intuition précoce de Heidegger, écrit-il, a été de comprendre le caractère défensif qui s'attachait aussi à la métaphysique grecque classique<sup>3</sup> ».

Mais Sloterdijk va encore plus loin dans l'extension opératoire de cette stratégie, puisqu'il mobilise également Heidegger pour affirmer que le langage constitue l'artefact par excellence de la transposition symbolique, « l'organe universel de la transposition », c'est-à-dire non pas seulement un artefact qui favorise la communication et la coopération interhumaines, mais une stratégie de sécurisation psychoculturelle décisive qui permettrait de transférer l'être humain – en tant qu'être intériorisant progressivement le langage – dans un univers symbolique rendu enfin respirable psychiquement :

Lorsque Heidegger désignait le langage comme la maison de l'être (en l'occurrence, dans la *Lettre sur l'humanisme*), il préparait la découverte du fait que *le langage est l'organe universel de la transposition* (nous soulignons). Ce qui est important en lui, ce n'est pas seulement le fait qu'il s'approprie le monde de proximité en donnant des noms fiables aux choses, personnes et qualités familières et en les imbriquant dans l'histoire. Le point décisif, c'est qu'il « approche » l'étranger et l'inquiétant pour l'intégrer à une sphère habitable, compréhensible et habillable avec de l'intuition<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>2</sup> Nous sommes ici dans le cadre d'une courte conférence où Sloterdijk ne fait qu'évoquer allusivement certains motifs. L'analyse minutieuse du platonisme, décrit en tant qu'« onto-immunologie », aura lieu dans *Globes (G)*. Cf. la dernière section de notre chapitre septième : Modernité et auto-immunité.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 72. Si l'on admet les réquisits de cette philosophie du langage, qui souligne l'opération princeps de domestication conceptuelle et de clôture symbolique, cela signifie que le processus anthropogénétique de l'*Übertragung* suppose – *a minima* – l'existence du langage – en tant que véhicule principal du processus d'immunisation symbolique – et, consécutivement, cela signifie que ce processus se situe à un stade déjà avancé de l'anthropogenèse. Sur les hypothèses de datation relatives à l'origine du langage, nous renvoyons à l'intervention de Claude Hagège qui expose les hypothèses actuellement en vigueur : *Diversité des langues et humanisations*, intervention effectuée au Collège de France le 28/04/2011.

5 - Quant au cinquième et dernier processus anthropogénétique – l'encéphalisation ou la naissance du néocortex –, il est simplement évoqué<sup>1</sup>, mais il ne fait l'objet d'aucune description précise de la part de Sloterdijk. Peut-être s'agit-il d'une volonté de simplification – nous sommes ici, rappelons-le, dans le cadre d'une intervention de petit format (une quarantaine de pages) – ; ou peut-être s'agit-il seulement de ne pas insister sur un élément morphologique dont les incidences anthropogénétiques sont à la fois décisives et extrêmement difficiles à quantifier et à modéliser ? Néanmoins, Sloterdijk prend soin d'évoquer la relation de circularité et de libération exponentielles qui existe entre ce processus anthropogénétique et les autres. Par exemple, il évoque le fait que le processus d'insulation groupale favoriserait l'émergence de l'inventivité technologique, qui elle-même supposerait et favoriserait l'accroissement de la masse cérébrale. Quant à l'accroissement de la masse cérébrale, il favoriserait en retour l'inventivité technologique et, partant, la distanciation technologique, qui est elle-même favorable à l'accroissement de la masse cérébrale.

En revanche, Sloterdijk rappelle que le processus d'encéphalisation conduit également à une prématuration de la naissance humaine, dans la mesure où l'augmentation de la masse cérébrale, couplée à une transformation morphologique où l'étranglement du bassin est rendu nécessaire par la bipédie permanente, oblige à une naissance avant-terme de l'*homo sapiens*. En retour, la prématuration de la naissance humaine exige le développement extra-utérin du corps et du cerveau, développement qui est lui-même vecteur d'insulation psychoculturelle. « Le cerveau, résume Sloterdijk, est l'organe général de la clairière ; en lui se concentre la quintessence des possibilités d'ouverture à ce qui n'est pas le cerveau. La capacité d'apprentissage du cerveau du *sapiens* est la preuve de la réalité du monde extérieur<sup>2</sup> ». Pour autant, dans la mesure où la cérébralisation rétroagit avec l'intégralité des autres processus, elle ne peut faire l'objet d'une description autonome et c'est notamment la raison pour laquelle Sloterdijk n'entre pas ici dans les détails de ce processus, se contentant d'une brève note de bas de page justificative entre parenthèses :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, pp. 45-56, 56, 60-61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 60.

(J'aimerais laisser de côté un cinquième mécanisme, celui de la formation du cerveau et du néocortex, d'une part parce que son examen donnerait à cette étude une complexité non maîtrisable, d'autre part parce qu'il synthétise, d'une certaine manière, les effets des quatre premiers mécanismes dans un organe qui se forme spécifiquement<sup>1</sup>).

\*

Au terme de cette reconstitution succincte, il apparaît donc manifeste que la narration anthropogénétique de Sloterdijk a gagné en précision. Pour autant, il est évident que cette description plurifactorielle de l'anthropogénèse reste très laconique, d'autant plus laconique que, une fois encore, le récit anthropogénétique occupe, c'est du moins notre hypothèse, une fonction strictement heuristique à l'intérieur d'une description époquale qui constitue le véritable centre de gravité de l'intervention. Il ne s'agit donc pas de produire un nouveau récit anthropogénétique qui serait capable de concurrencer les récits existants, mais il s'agit plutôt d'utiliser ce récit en tant qu'expérience de pensée préliminaire à la description époquale et, plus précisément, à la description des boucles de rétroaction entre l'innovation technique et le devenir-autre de l'être humain. Plus exactement encore, il s'agit, dans *La domestication de l'être*, d'affiner une précédente intervention polémique<sup>2</sup>, intitulée *Règles pour le parc humain*,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>2</sup> Cf., sur ce point, l'analyse minutieuse de Jean-Pierre Couture, *La pensée politique de Sloterdijk, op. cit.*, pp. 168-195 : « La philosophie en temps réel : controverse et capitalisation autour de *Regeln für den Menschenpark* ». Nous n'entrerons pas dans les détails de cette polémique puisque nous suivons ici le fil rouge de la narration anthropogénétique, mais il est nécessaire de résumer succinctement cette première intervention, si l'on veut être en mesure de comprendre la seconde. Très schématiquement, il est possible d'affirmer que Sloterdijk se propose, par l'entremise d'un commentaire d'une lettre célèbre de Heidegger (*Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main, 1946 [tr. fr. par Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966]), de remettre en chantier la question soulevée par Nietzsche et entrevue par Platon de la « grande » politique. Cette question pourrait se formaliser comme suit : si l'on admet que l'être humain est le produit d'une programmation culturelle qui vient compliquer la programmation biologique, et si l'on admet, consécutivement, que l'histoire humaine est l'histoire des combats entre différents types possibles de programmations culturelles, quel positionnement prendre par rapport à certaines percées technologiques contemporaines ? Par exemple, quel positionnement prendre à l'égard des percées biotechnologiques, compte-tenu du fait que ces percées sont inconstablement vectrices d'une incidence psychoculturelle décisive et compte-tenu du fait que ce positionnement doit éviter un double écueil : la naïveté de croire que tout ira forcément pour le mieux et la paranoïa de croire que tout ira forcément pour le pire ? Certes, Sloterdijk partage avec Heidegger, cette idée que les définitions anthropologiques en provenance de la scolastique et d'une certaine tradition humaniste (l'homme comme *animal raisonnable*) ont partiellement manqué leur cible, et il se demande, par le détour de ce dialogue, à quoi pourrait ressembler une nouvelle définition plus pertinente. En revanche, il affine le diagnostic heideggérien et, au lieu de s'en tenir à des considérations vagues sur l'humanisme pensé en tant qu'« exacerbation du subjectivisme », c'est-à-dire en tant qu'*anthropocentrisme*, Sloterdijk propose une nouvelle définition « fonctionnaliste » et « médiatique » de l'humanisme désormais défini en tant qu'*art de la coexistence psychosociale par l'exercice de la lecture des classiques* ou en tant que « télécommunication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écriture (RPH, p. 7) ». Prenant appui sur cette définition, Sloterdijk souligne la corrélation entre l'avènement technologique de nouveaux médias de masse (radio, télévision) et la crise du modèle humaniste de transmission culturelle par le média du livre (*Ibid.*, p. 13). Enfin, il cherche à montrer que, derrière le débat sur l'humanisme, c'est-à-dire derrière le différend entre l'existentialisme sartrien – qui part de l'homme – et l'existentialisme heideggérien –

qui cherchait à réinscrire les biotechnologies contemporaines à l'intérieur de l'histoire longue des anthropotechniques, c'est-à-dire à l'intérieur de l'histoire longue des inventions techniques qui ont rétroagi avec l'anthropogénèse, depuis le silex taillé (environ deux millions d'années avant notre ère) jusqu'aux techniques contemporaines de manipulation génétique<sup>1</sup> (Dolly, 1993).

Certes, Sloterdijk y poursuit son explication ténue avec Heidegger, celle-là même qui a été entamée dès son entrée en scène philosophique, mais, cette fois-ci, il prend soin de développer son différend théorique. Or, précisément, le principal différend consiste en ceci que Heidegger est accusé, d'une part, d'avoir produit une anthropologie philosophique qui ne s'assume pas en tant que telle et, d'autre part, il est accusé d'avoir oblitéré l'anthropogénèse, c'est-à-dire d'avoir décrit l'être humain sous la forme d'un résultat (le *Dasein*), sans jamais avoir décrit les processus évolutifs (morphologiques et culturels) qui ont présidé à ce résultat.

La stratégie de Sloterdijk consiste donc, dans cette deuxième conférence, non plus seulement à sauvegarder, mais à déconstruire la pensée heideggérienne, en montrant, d'une part, que l'analytique existentielle du *Dasein* n'est rien d'autre qu'une anthropologie philosophique inassumée ; et d'autre part, en soulignant le rôle décisif occupé par la technique dans le processus anthropogénétique, c'est-à-dire en s'affranchissant de tous les préjugés technophobiques qui grèvent la pensée heideggérienne. Surtout, et c'est à cet endroit que se loge la fonction stratégique du récit anthropogénétique, il s'agira de ré-historiciser l'analytique existentielle en montrant que l'anthropologie implicite de Heidegger a oblitéré l'anthropogénèse. Parce que Heidegger décrit la situation extatique d'exceptionnalité humaine sans jamais décrire les processus qui ont présidé à la production de cette situation, il est

---

qui part de l'Être –, se rejoue le débat ou plutôt le combat portant sur l'avenir des êtres humains et, conséquemment, sur le contenu idéologique des programmations culturelles : « (...) si les jeux de pâtes ontologiques de Heidegger – qui, à son époque, paraissaient déjà étranges et choquants – semblent aujourd'hui parfaitement anachroniques, ils gardent tout de même le mérite d'avoir exprimé, nonobstant leur caractère gênant et leur exceptionnalité maladroite, la question de l'époque : qu'est-ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue dans son rôle d'école d'apprivoisement humain (nous soulignons) ? Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'autodestication qu'il a menés jusqu'ici n'ont conduit pour l'essentiel, qu'à sa prise de pouvoir sur tout l'étant ? Qu'est-ce qui apprivoise l'être humain lorsque, après toutes les expériences faites dans le passé sur l'éducation de l'espèce humaine, on ne sait toujours pas qui ou ce qui éduque les éducateurs et dans quels buts ? À moins qu'on ne puisse absolument plus poser avec compétence la question de la cultivation et de la formation de l'être humain dans le cadre de simples théories sur l'apprivoisement et l'éducation (*Ibid.*, p. 30) ? ».

<sup>1</sup> À cet égard, nous souscrivons entièrement à l'analyse de P.-O. Garcia (*Sous l'adaptation, l'immunité, op. cit.*, p. 265) lorsqu'il évoque la « ligne ténue » de l'argumentation de Sloterdijk : « La ligne de Sloterdijk était assez ténue. Il est sûr qu'il ne défendait pas l'eugénisme ou des idéologies transhumanistes, mais il ne critiquait pas non plus frontalement la modification génétique. Il posait plutôt le problème d'une éthique qui admettrait l'idée qu'il n'y a pas d'essence pré-existante à l'humanité mais plutôt une autoproduction continue de l'homme par lui-même ».

nécessaire, selon Sloterdijk, de réinscrire le *Dasein* à l'intérieur de l'histoire longue de sa production, c'est-à-dire de réinscrire la spéculation anthropologique à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse.

Le moment est venu de noter que si l'on veut s'en tenir à l'alliance avec Heidegger, penseur de l'extase existentielle, il faut parallèlement se décider à mettre entre parenthèses le refus affecté manifesté par Heidegger contre toutes les formes d'anthropologies empiriques et philosophiques, et expérimenter une nouvelle configuration entre l'ontologie et l'anthropologie. Il s'agit à présent de comprendre que même la situation fondamentale et apparemment irréductible de l'être humain, qui porte le nom d'être-au-monde et se caractérise comme l'existence ou comme le fait de se tenir à l'extérieur dans la clairière de l'Être, constitue *le résultat d'une production* (nous soulignons) dans le sens originel du terme (...). 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<sup>1</sup>.

Si bien que, cette fois encore, la narration anthropogénétique est seulement un stratagème, une « fantaisie philosophique<sup>2</sup> » – pour reprendre l'expression de Sloterdijk – qui a pour objectif très précis d'introduire la question de l'anthropotechnique, de corriger Heidegger et, obliquement, de justifier la conceptualité sphérologique, le concept de « sphère » devenant le chaînon conceptuel manquant entre les environnements animaux et les mondes artificiels humains. *In fine*, Sloterdijk proposerait donc de corriger le théorème heideggérien de *l'être-jeté-au-monde*, en défendant la thèse alternative suivant laquelle l'être humain ne serait jamais jeté *directement* à l'intérieur du monde, mais toujours à l'intérieur d'endosphères psychoculturelles, c'est-à-dire à l'intérieur de dispositifs prophylactiques (coopératifs, technologiques et symboliques) historiquement construits. Dans ces conditions, l'être humain ne devrait donc plus se décrire comme l'être-dans-le-monde, mais bien plutôt comme l'être-dans-les-sphères :

Avec le concept de sphères, on comble une faille dans le champ conceptuel fondamental des théories de l'espace, une faille qui s'ouvrirait – sans qu'on l'ait beaucoup remarqué jusqu'ici – avec une grande discrétion entre le concept d'environnement et le concept de monde<sup>3</sup>.

Ce second récit anthropogénétique s'inscrit donc à l'intérieur d'une intervention époquale qui met en jeu un double différend avec Heidegger : d'une part, le différend portant sur « l'interdit anthropologique » (inauguré par Husserl) qui accuse les anthropologies empiriques et philosophiques de psychologisme ; et d'autre part, le différend portant sur

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE.*, p. 18 et 19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 42.



l'analytique existentielle du *Dasein* en tant que celle-ci oblitérerait l'anthropogénèse, confondant la venue-au-monde (formule abstraite, « métaphysique rapide » selon Bachelard) et la venue à l'intérieur des endosphères psychoculturelles<sup>1</sup>. Voici comment Bruno Latour formalise cette stratégie philosophique :

Sloterdijk est un penseur qui prend les métaphores au sérieux et éprouve pleinement leur poids de réalité [...] Son problème immunologique est de détecter comment une entité, quelle qu'elle soit, se protège de la destruction en construisant une sorte de milieu intérieur bien contrôlé qui lui permette de créer autour d'elle une membrane de protection. Il pose cette question à chaque échelle avec une obstination acharnée. Y compris quand il prend malicieusement son maître Heidegger en défaut pour avoir omis de répondre à la question suivante : « Quand vous dites que le *Dasein* est jeté dans le monde, dans quoi est-il réellement jeté ? Quelle est la composition de l'air qu'il y respire ? Comment la température y est-elle contrôlée ? Quelles sortes de matériaux composent les murs qui protègent le *Dasein* de la suffocation ? En bref, quel est le climat de son système d'air conditionné ? » Ce sont exactement les questions gênantes et essentielles auxquelles les philosophes et les scientifiques de toutes tendances et de toute espèce n'ont jamais accepté, d'après lui, de répondre avec assez de précision<sup>2</sup>.

Le récit anthropogénétique de Sloterdijk, en dépit d'une précision accrue, ne serait donc pas une fin en soi, mais bien plutôt un élément à charge dans le procès d'un évitement : il devrait permettre, en prenant appui sur les hypothèses paléanthropologiques retravaillées par l'Anthropologie philosophique allemande, de réinscrire l'analytique existentielle à l'intérieur de l'histoire longue de l'être humain, afin de rappeler que le *Dasein* – qui constitue le lieu de départ méthodologique de l'ontologie fondamentale – est aussi le lieu d'arrivée d'un long processus historique auquel il est nécessaire de faire droit. La narration fantaisiste de l'anthropogénèse occuperait ainsi une double fonction stratégique : 1 - rappeler l'importance décisive de la distanciation technologique, afin de rompre aussi bien avec tous les naturalismes naïfs, qu'avec toutes interprétations de facture technophobique qui essentialisent la technique et l'accusent d'arraisonner le monde de façon aveugle ; 2 – ré-inscrire la spéculation anthropologique cryptée de Heidegger à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse<sup>3</sup>.

C'est précisément parce que l'anthropogénèse se confondrait avec la genèse et la complexification des anthropotechniques, c'est-à-dire avec l'histoire longue de la technique et de ses effets rétroactifs sur la production des endosphères psychoculturelles, que Sloterdijk se

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 25.

<sup>2</sup> B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte, 2015, p. 162.

<sup>3</sup> Cf. Christian Sommer, « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », in *ALTER, Revue de phénoménologie, Anthropologies philosophiques*, N° 23/2015.

propose d'inverser le théorème de Heidegger : « Désormais, écrivait Sartre en 1946, nous sommes sur un plan où il y a seulement les hommes ». « Désormais, répondra Heidegger quelques mois plus tard, nous sommes sur un plan où il y a seulement l'Être ». « Désormais, répondra Sloterdijk cinquante-quatre ans plus tard (2000), nous sommes sur un plan où il y a seulement la technique<sup>1</sup> ». Et c'est la raison pour laquelle la question brûlante des techniques de manipulation génétique – qui constitue le point de départ historique de l'intervention – doit être resituée à l'intérieur de l'histoire longue des anthropotechniques<sup>2</sup>.

#### 4) Anthropogenèse et immunisation

Enfin, Sloterdijk a élaboré un troisième récit de l'anthropogenèse qui est situé dans le troisième volume de la trilogie des Sphères (*Écumes*), à l'intérieur d'un chapitre intitulé « Les îles anthropogènes ». Ce récit est quasiment contemporain du précédent et, en tant que tel, il mobilise un réseau référentiel relativement similaire. Toutefois, il nous semble que son apport est décisif, tant sur le plan théorique, que sur le plan sémantique. Certes, il est manifeste que Sloterdijk poursuit, une fois encore, son dialogue entamé avec Heidegger et l'Anthropologie philosophique allemande ; et il est également manifeste qu'il poursuit son projet de raconter l'anthropogenèse, c'est-à-dire de raconter « comment des créatures vivantes habitant des îles se transforment en êtres humains par l'effet sans précédent de leur isolation<sup>3</sup> ». D'ailleurs, les premières phrases du récit pourraient même laisser penser que rien ne s'est déplacé depuis le second récit anthropogénétique déployé en l'an 2000 lors de la publication de *La domestication de l'Être*, puisque Sloterdijk commence par ce que l'on pourrait appeler une profession de foi antinaturaliste de facture explicitement heideggérienne. Une nouvelle fois, l'ouverture au monde est désignée en tant que césure définitive entre les environnements qui captivent les êtres animaux et les endosphères psychoculturelles qui rendent possible la vie humaine, si bien que la différence anthropologique est interprétée en termes de différence ontologique : « Chez cette créature vivante du « malgré tout », écrit Sloterdijk au commencement de son récit, l'incapacité acquise d'être un animal s'associe avec la faculté acquise d'être dans le monde<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 88.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 316.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 318.

Cette profession de foi antinaturaliste, qui épouse autant les réquisits théoriques de la pensée existentielle de Heidegger, que les réquisits théoriques de l'Anthropologie philosophique allemande, se formulera une nouvelle fois lors de la conclusion synthétique qui clôtura la spéculation anthropogénétique, dans un langage qui emprunte simultanément à ces deux héritages :

Les îles ontologiques sont des lieux sur lesquels l'ouvert refoule le lié. Dans le langage de la phénoménologie, cela signifie qu'ici, l'esprit éveillé émerge de son élément d'hébétude. La sphère humaine monte en repoussant ses prémisses animales. Être homme signifie l'incapacité acquise de rester un animal. (...) Quelle que soit la manière dont on l'exprime, les îles spatiales des êtres humains sont des postes avancés face à l'ouvert<sup>1</sup>.

Pourtant, lorsque l'on entre dans les détails de cette troisième version, plusieurs déplacements significatifs se font jour.

1 - Tout d'abord, il est important de préciser que cette troisième narration anthropogénétique est précédée d'une spéculation anthropotechnique qui a pour fonction de faire apparaître – par effet de contraste – l'originalité de la climatisation (atmosphérique et symbolique) des espaces intérieurs humains qui sont eux-mêmes décrits comme des serres psychoculturelles et anthropogénétiques. Le récit anthropotechnique, qui se situe à l'orée de la description de l'anthroposphère, sera donc consacré à la description de deux types d'îles fabriqués par l'homme : l'île atmosphérique – la serre – et l'île absolue : la station spatiale.

Si la production d'habitations psychoculturelles peut être à juste titre interprétée comme « l'activité isolante originelle de l'être humain<sup>2</sup> », il est aisé de comprendre pourquoi la station spatiale, en tant que matérialisation technologique des conditions de possibilité de la vie humaine en milieu extraterrestre, peut faire office d'île absolue, c'est-à-dire fonctionner comme prototype d'un espace intérieur absolument séparé de son environnement. Dans le cas inverse, par exemple dans le cas où la moindre ouverture affecterait l'habitable, les conditions de possibilité de la vie humaine seraient *de facto* presque immédiatement réduites à néant. Autrement dit, la station spatiale, en tant qu'île absolue, désigne le prototype – en miniature – des conditions atmosphériques (oxygène) et biologiques (eau et vivres) qui rendent la survie humaine possible en milieu terrestre. Elle offre ainsi, en condensé, indépendamment de la prouesse technologique dont elle témoigne, l'explicitation en acte de la vulnérabilité humaine face à son environnement naturel. En plaçant l'équipage humain à la merci totale de son

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 279.

habitable technique, c'est-à-dire de sa biosphère et de son atmosphère artificielles, la station spatiale fonctionne donc, pour Sloterdijk, comme exemplification idéale de l'extrême artificialité technique des conditions de survie humaine<sup>1</sup>. En définitive, les « expériences de construction des îles absolues » dévoilent ainsi l'unité structurelle des différents processus anthropogénétiques en tant que chacun de ces processus s'inaugure d'un « principe d'isolation<sup>2</sup> », c'est-à-dire d'un principe de refoulement ou de sécurisation à l'égard d'un environnement extrêmement hostile et subi.

Au regard de ces îles absolues – qui immunisent la vie humaine en créant des espaces intérieurs étanches à l'intérieur de l'espace extraterrestre –, les îles atmosphériques désignent des îles artificielles qui naissent à la surface de la terre ou de l'eau. Les productions d'îles atmosphériques qui ont lieu à la surface de l'eau s'appellent des bateaux, depuis le radeau de fortune jusqu'au paquebot contemporain<sup>3</sup>, tandis que les productions d'îles atmosphériques qui ont lieu à la surface de la terre s'appellent des maisons – depuis la grotte jusqu'au gratte-ciel<sup>4</sup>. En revanche, si l'on s'en tient à un usage rigoureux du terme, les véritables « îles atmosphériques terrestres » sont très récentes, puisqu'elles datent du XIX<sup>e</sup> siècle et sont connues sous le nom de « serres<sup>5</sup> ». Nonobstant le fait que la serre permet initialement de faire survivre des plantes tropicales en milieu climatique tempéré, elle posséderait derechef la vertu heuristique de dévoiler ou d'explicitier le caractère vital ou transcendantal de la production climatique artificielle<sup>6</sup>.

Pour autant, la description de ces deux types d'îles fabriquées technologiquement par l'être humain accomplit seulement, nous l'avons évoqué, une fonction pédagogique à l'orée

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 283 et 284. Du point de vue des conditions de possibilité de la survie humaine, l'hostilité de l'environnement extraterrestre est telle que la construction d'un habitacle intra-cosmique nécessite un degré inédit de précision technologique (*Ibid.*, pp. 286-288) : « La construction d'îles absolues dans le cosmos est une affaire condamnée à la précision : il n'y a en elle aucune possibilité de se reposer sur des suppositions implicites. (...) Cela vaut surtout, redisons-le, pour *le cœur des îles spatiales, le système de préservation de la vie* (nous soulignons), que l'on peut le mieux comprendre comme un atmotope entièrement insularisé ou une chambre intégrale à gaz respiratoire et à métabolisme ; il comprend des unités destinées à remplir des missions relevant de la gestion de l'air, de la gestion de l'eau et de la gestion des déchets ». En revanche, d'un point de vue philosophique, le vol spatial est interprété par Sloterdijk comme « l'entreprise la plus importante de la modernité, parce qu'elle représente, comme une expérience généralement pertinente sur l'immanence, ce que signifie l'être ensemble de quelqu'un avec quelqu'un et de quelque chose dans quelque chose de commun » (*Ibid.*, p. 294).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 301-302

<sup>6</sup> Lorsque Sloterdijk cherche à décrire l'archétype de l'île atmosphérique, il évoque le projet *Biosphère 2* – qui préfigure déjà l'île absolue – et son avortement prématuré (*ibid.*, p. 310) : « Si l'on devait caractériser en un mot le projet de *Biosphère 2*, on pourrait parler d'un hommage à l'artificialité – ou plus exactement d'un délire en capsule qui dépasse à maints égards les constructions ordinaires en serres. Ici, la maison de verre est plus qu'une île climatique ; elle sert déjà d'exercice terrestre préalable pour bâtir la serre absolue dans le cosmos ».

de la description de l'anthroposphère : elle doit familiariser le lecteur avec la fonction insularisante et immunisante de la création d'espaces intérieurs et préparer, *in fine*, la description de l'anthropogénèse en tant que conjonction de stratégies ubiquitaires (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle. Autrement dit, le récit anthropotechnique des îles produites technologiquement par l'être humain (que celles-ci soient pensées comme des îles absolues ou seulement comme des îles relatives) prépare le récit anthropogénétique des îles psychoculturelles qui ont produit, et qui continuent de produire, les conditions de possibilité de la survie humaine. L'île anthropogénétique ne conjugue donc pas seulement la climatisation technologique de l'espace et la climatisation atmosphérique de l'air, elle requiert également une climatisation sociale et symbolique qui occupe un rôle décisif dans l'anthropogénèse :

Ce qui nous intéresse, c'est une théorie sphérologique de l'île à l'aide de laquelle on peut montrer comment les mondes intérieurs animés deviennent possibles, et comment les diversités de monde d'un type analogue se rassemblent pour former des archipels ou des rhizomes de la mer. (...) En tant que microcontinents, ces îles sont des exemples de mondes sur lesquels on rassemble un choix d'unités constitutives du monde, une flore spécifique, une faune spécifique, une population humaine spécifique, un ensemble autonome de mœurs et de recettes<sup>1</sup>.

2 – En second lieu, il est également important de préciser que, même si Sloterdijk s'abstient toujours de citer toute référence précise en paléanthropologie contemporaine, il situe désormais certains éléments de son scénario anthropogénétique. D'une part, l'anthropogénèse est située géographiquement (il s'agit, en l'occurrence, de la savane africaine) ; et d'autre part, elle est située historiquement, puisque Sloterdijk reprend à son compte l'une des datations princeps de la paléanthropologie contemporaine – soit deux millions d'années avant notre ère – pour décrire la naissance conjointe de la technique du silex taillé et de la première lignée humaine (*homo habilis*). L'anthropogénèse ne désigne donc plus l'hominisation dans son ensemble – c'est-à-dire le passage des *hominidés* aux *sapiens* (soit, *a minima*, sept millions d'années d'histoire fossile) –, mais elle coïncide désormais avec l'humanisation, c'est-à-dire avec le devenir-*sapiens* de l'*homo habilis* (soit, *a minima*, deux millions d'années d'histoire morphologique et culturelle) :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 274-275.

Reconstituer ce processus suppose un déploiement d'imagination anthropologique qui, au-delà du fossé du temps, fait de nous les témoins d'un fait inouï : tout se passe comme si, *voici deux millions d'années* (nous soulignons), l'ancien continent avait été ébranlé par un long tremblement de mer à la suite duquel des milliers d'îles anthropophoriques se seraient élevées – des archipels constitués de hordes de primates vagabonds dans lesquels se sont constitués *des climats internes ayant donné forme à l'être humain* (nous soulignons). Quelques-unes de ces hordes ont ensuite formé les lignées ultérieures de *l'homo sapiens*, dans la continuité desquelles se situe l'espèce actuelle<sup>1</sup>.

3 – Par ailleurs, il semblerait que Sloterdijk mobilise un schéma narratif de type prométhéen<sup>2</sup> qui épouse parfaitement les réquisits du scénario anthropogénétique formalisé par Yves Coppens en 1983. De quoi s'agit-il exactement ? Très schématiquement, il s'agit d'un scénario de type darwinien qui postule la prééminence, voire l'exclusivité, des facteurs évolutifs externes, c'est-à-dire un scénario où l'évolution anthropogénétique est placée sous la contrainte adaptative à un environnement fluctuant. L'originalité de ce scénario consiste cependant à interpréter la transformation des hominidés en hominés – transformation caractérisée par l'acquisition de la bipédie permanente – comme une réaction adaptative à un environnement transformé climatiquement. Plus précisément, l'élément inaugural de l'anthropogénèse est désigné par Coppens comme un vaste épisode de réchauffement climatique (survenu dix millions d'années avant notre ère) ayant transformé (plus ou moins brutalement) un environnement strictement composé de forêts denses en environnement mixte composé d'îlots forestiers et de plaines désertiques. Autrement dit, il s'agit de penser le point de départ de l'anthropogénèse sous la forme d'un changement climatique ayant affecté l'écosystème naturel (la forêt dense et tropicale) de certains groupes d'hominidés et, conséquemment, les ayant contraint à s'adapter morphologiquement, puis culturellement, à un nouvel environnement (la savane africaine) pour lequel ils n'étaient pas équipés. L'hypothèse fait preuve de *consilience* en ceci qu'elle s'élabore à l'intersection de trois disciplines autonomes qui présentent chacune des procédures expérimentales de vérification : la paléoanthropologie, qui procède à l'investigation et à l'analyse des restes fossiles ; la stratigraphie ou paléographie, qui procède à l'investigation et à l'analyse des traces géologiques ; et enfin, la génétique, qui procède à l'investigation et à l'analyse de l'horloge moléculaire. C'est, nous semble-t-il, parce que le scénario de Coppens prend la forme d'une hypothèse *consiliente*, que Sloterdijk évoque un supposé consensus en ces matières :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>2</sup> Sur l'analyse de la matrice prométhéenne des scénarios anthropogénétiques, cf. M. Schumm, *op. cit.*, Chapitre cinq : « Un prométhéisme anthropologique ? Le manque et son récit », pp. 347-416.

Selon le *consensus* (nous soulignons) qui règne actuellement entre les paléontologues, la savane africaine constitue l'aire sur laquelle s'est accomplie l'hominisation d'une ancienne espèce de singes. Par conséquent, ce paysage doit être décrit de telle sorte qu'on puisse le considérer comme *l'élément environnemental refoulé* (nous soulignons) des îles anthropogènes<sup>1</sup>.

4 - De surcroît, la description de l'anthropogénèse gagne extrêmement en précision, puisque Sloterdijk la décrit désormais sous les traits d'une figure anthroposphérique à neuf dimensions dont chacune fait l'objet d'un long développement, cette troisième version anthropogénétique se déployant sur plus d'une centaine de pages (de la page 316 à la page 441). La figure de l'anthroposphère ainsi esquissée représenterait – en miniature – l'intégralité des opérations protoculturelles qui président à la genèse et à la réplication des collectifs d'êtres humains, c'est-à-dire l'intégralité des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) d'habitation et de climatisation psychoculturelles qui transfèrent le proto-humain, en amont même de sa naissance, dans une endosphère psychoculturelle où le monde ouvert et complexe est déjà transfiguré symboliquement et devenu respirable psychiquement : « Les îles anthropogènes – résume Sloterdijk, (...) sont les ateliers d'une création d'espace à la complexité sans précédent. (...) L'île humaine est une station spatiale qui nous entoure en tant que notre premier monde de la vie<sup>2</sup> ». L'anthropogénèse est donc désormais décrite comme la conjonction d'au moins neuf stratégies distinctes et corrélées de sécurisation psychoculturelle, c'est-à-dire neuf stratégies qui affectent simultanément la réalité culturelle et la réalité psychique, la création et l'usage des endosphères de sécurisation psychoculturelle permettant aussi bien de produire les conditions de possibilité de la production et de la reproduction de la cohésion sociale endogène, que les conditions de possibilité de la cohésion psychique des êtres humains qui séjournent à l'intérieur, c'est-à-dire les conditions de possibilité d'une réduction pérenne de la complexité psychique auto-émergente. « Dans l'état de déploiement minimal-complet, écrit Sloterdijk en introduction de son récit, l'anthroposphère peut être définie comme un espace à neuf dimensions<sup>3</sup> » ; l'usage du signifiant « dimension » visant à souligner « l'idée que toutes les dimensions se ramifient à partir d'une interface commune ou

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 316. À cet égard, il est important de préciser que l'adoption d'un récit crisologique de l'anthropogénèse constitue l'un des lieux communs de l'instrumentalisation – souvent simpliste – des hypothèses paléoanthropologiques. Cf., par exemple, H. Blumenberg, *Description de l'homme, op. cit.*, p. 516 : « La crise dans laquelle l'homme pourrait finir doit être observée à la lumière de la crise dont il a procédé, et dans laquelle la perte de la disposition à l'adaptation a engendré de force la naissance de la sphère culturelle des adaptations objectives et institutionnelles ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 320.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 320.

d'un point zéro (un entrelacs d'ici-maintenant-nous<sup>1</sup>) ». Voici comment Sloterdijk condense la description de cette figure anthroposphérique à neuf dimensions<sup>2</sup> :

(...) la chose à portée de main, l'espace sonore, le monde maternel généralisé, la sphère de gâterie, le champ des vœux et du désir, la coopération avec les autres, la soumission à l'effort imposé par la vérité, la hantise par les dieux et la tension de l'exigence légale<sup>3</sup> (...).

Sloterdijk procède donc ici à un nouveau découpage théorique, puisque les cinq processus anthropogénétiques précédemment identifiés (insulation groupale ; suppression des corps par distanciation technologique ; néoténie ; transposition symbolique et encéphalisation) sont désormais diffractés et affinés sous la forme d'une figure anthroposphérique à neuf dimensions psychoculturelles minimales. Trois remarquent s'imposent d'emblée : 1 – l'hypothèse de la suppression des corps par distanciation technologique (chirotope) et l'hypothèse de la néoténie (utérotape) se maintiennent en tant que processus autonomes de l'anthropogénèse ; 2 – l'hypothèse de l'insulation groupale et le processus d'encéphalisation ont disparu en tant que processus anthropogénétiques autonomes ; 3 – enfin, et surtout, l'hypothèse de la transposition symbolique se diffracte désormais à l'intérieur de sept dimensions distinctes de l'anthroposphère.

5 - Néanmoins, s'il fallait situer l'originalité décisive de cette troisième version anthropogénétique, outre le niveau de précision accru du récit et les déplacements théoriques qui s'y effectuent, c'est l'usage de la sémantique immunitaire qui devrait, nous semble-t-il, focaliser l'attention, dans la mesure où Sloterdijk traduit l'intégralité des processus anthropogénétiques à l'aide de cette nouvelle sémantique, afin de mettre en évidence la fonctionnalité prophylactique de l'anthropogénèse et souligner le fait qu'« *homo sapiens* ne dépend pas seulement de systèmes biologiques, mais plus encore de systèmes immunitaires culturels<sup>4</sup> ». D'une part, Sloterdijk réinterprète l'intégralité des processus anthropogénétiques précédemment isolés (insulation groupale ; suppression des corps par distanciation technologique ; transposition symbolique ; néoténie et encéphalisation) à l'aide la sémantique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>2</sup> Sloterdijk identifie ensuite ces neuf stratégies ubiquitaires de sécurisation psychoculturelle : 1 – le chirotope désigne les effets de sécurisation psychoculturelle générés par la manipulation technologique ; 2 – le phonotope désigne les effets de sécurisation psychoculturels suscités par l'invention et usage du langage ; 3 – l'utérotape désigne la sécurisation maternelle (réelle et métaphorique) ; 4 – le thermotope désigne les effets de sécurisation thermique ; 5 – l'érototope désigne la sécurisation par contagion mimétique ; 6 – l'ergotope désigne la sécurisation par coopération, c'est-à-dire par la mise en communauté des efforts ; 7 – l'aléotope désigne la sécurisation par le savoir ; 8 - le théotope ou le thanatotope désigne la sécurisation par la croyance religieuse ; et enfin, 9 - le nomotope désigne la sécurisation normative.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 770.



immunitaire, mobilisant toutes les ressources offertes par cette sémantique et inventant de multiples expressions inédites. Il est ainsi possible de retrouver, à l'intérieur du récit anthropogénétique, la traduction immunitaire des processus précédemment identifiés : « système immunitaire acoustique<sup>1</sup> » ; « groupe immune<sup>2</sup> » ; « évangile de l'immunité<sup>3</sup> » ; « immunité complète<sup>4</sup> » ; « mode d'action immunisant de la métaphysique<sup>5</sup> » ; « situation immunitaire<sup>6</sup> » ; « système immunitaire<sup>7</sup> » ; et « système immunitaire formel<sup>8</sup> ». De surcroît, afin de sérialiser et dynamiser l'intégralité des processus anthropogénétiques, Sloterdijk invente, à l'intersection de Nietzsche et de Luhmann, l'expression remarquable de « système culturel immunitaire<sup>9</sup> ». Par conséquent, il serait ainsi possible de formaliser, d'une part, une définition immunitaire de l'anthropogénèse, en tant qu'ensemble de stratégies corrélées et ubiquitaires (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle ; et, d'autre part, de formaliser une définition immunitaire des sociétés, chaque société prise isolément pouvant elle-même s'interpréter comme un « système immunitaire culturel », c'est-à-dire comme un second système immunitaire de l'organisme qui est le résultat, toujours provisoire et fragile, de stratégies ubiquitaires de sécurisation psychoculturelle :

Parce que l'espace humain, malgré sa courbure en soi-même, est toujours aussi constitué comme un espace d'invasion, il doit s'organiser globalement comme un *système culturel immunitaire*. Ce que l'on appelle des *systèmes immunitaires*, ce sont des *réponses innées ou institutionnalisées à des blessures* (nous soulignons). Ils reposent sur le principe de prévention, qui est coordonné au principe d'invasion. « Avoir de l'expérience » signifie donc seulement, dans un premier temps, la capacité qu'a un organisme de prévoir des invasions et des blessures. Lorsque cette prévision est transposée en mesure de défense permanente apparaît un *système immunitaire formel* (nous soulignons), c'est-à-dire un mécanisme de défense qui neutralise les blessures typiques auxquelles on peut s'attendre. *C'est par les systèmes immunitaires que les corps en apprentissage intègrent en eux-mêmes les stressseurs qui reviennent régulièrement* (nous soulignons)<sup>10</sup>.

Et, d'autre part, Sloterdijk mobilise la sémantique immunitaire pour décrire la scène inaugurale de l'anthropogénèse, situation initiale où l'hominidé se trouverait hypothétiquement projeté dans un nouvel environnement (la savane africaine) pour lequel il ne serait pas équipé (morphologiquement) et auquel il se trouverait contraint de s'adapter

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 396.

(morphologiquement et culturellement). Traduit à l'aide de la sémantique immunitaire, cela signifie que le résultat actuel de l'anthropogenèse (*homo sapiens*) pourrait se comprendre rétrospectivement comme le résultat d'un *succès immunitaire culturel*, c'est-à-dire comme le résultat d'une *immunisation psychoculturelle acquise* qui a permis à certains groupes d'hominidés de survivre. Cela signifie notamment que la théorie darwinienne d'une évolution par contrainte adaptative est ici interprétée par Sloterdijk de façon *prométhéenne* comme une réaction immunitaire (morphologique et psychoculturelle) qui viendrait compenser une inadaptation risquée<sup>1</sup> :

Pour comprendre ce qui s'est passé à cette *époque critique* (nous soulignons) dans les steppes d'Afrique, nous devons décrire, d'une manière schématique mais avec tout de même un minimum de détails, la manière dont ce *tremblement de mer* (nous soulignons) a agi sur les créatures vivantes préhumaines. Il s'agit de montrer que les habitants des savanes, avec leur singulière manière d'exister dans l'espace, ont eux-mêmes déclenché le séisme, et que s'est produit un effet de serre avec lequel a débuté le couvage d'*homo sapiens*. Ce tremblement a provoqué une perte d'assurance que seule une réassurance a pu compenser – à cette réassurance, on donnera, le temps venu, le nom de culture. *Si l'on observe dans son ensemble la dynamique de cette assurance dés assurée, on obtient le concept général de la situation humaine d'immunité*<sup>2</sup> (nous soulignons).

Que veut dire exactement Sloterdijk lorsqu'il parle d'un « tremblement de mer » ayant affecté le vieux continent pour désigner l'élément inaugural de l'insulation humaine et pourquoi désigne-t-il cette époque comme une époque « critique » ? Fait-il allusion à l'hypothèse paléographique d'un bouleversement climatique qui aurait transformé la forêt dense de nos ancêtres en environnements mixtes composés de plaines désertiques et de micro-forêts éparses, confrontant l'hominidé à un nouvel environnement pour lequel il n'était pas préparé morphologiquement ? Ou s'agit-il plutôt d'un artefact heuristique qui permettrait à Sloterdijk de souligner le fait que les processus d'insulation supposent, quels que soient leurs taux de succès, un environnement hostile (la mer) qui expliquerait la mise en branle de ces processus d'insulation ? Comme si le « tremblement de mer » désignait, analogiquement au tremblement de terre, la catastrophe initiale qui aurait obligé les proto-humains à devenir des créateurs d'îles. Même si Sloterdijk rend un hommage appuyé aux deux concepts d'îles développés par Deleuze dans un texte de jeunesse – « l'isolation par érosion et l'isolation par émergence créative<sup>3</sup> » –, et même s'il évoque la *Sociologie de l'espace* de Simmel et son

---

<sup>1</sup> L'interprétation immunitaire de la contrainte adaptative a été minutieusement analysée par Pierre-Olivier Garcia dans sa thèse de doctorat : *Sous l'adaptation, l'immunité, op. cit.*

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 318.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 274.

attention portée à « l'effet d'encadrement exercé par la mer<sup>1</sup> » – celui-ci étant pensé de façon analogique avec l'encadrement d'une œuvre d'art –, il n'est pas aisé de stabiliser une réponse convaincante à ces questions.

En réalité, il semblerait que ce qui intéresse Sloterdijk, c'est précisément le fait que les îles – au sens géologique du terme –, soient également des mondes psychoculturels miniatures, c'est-à-dire des « modèles de monde dans le monde<sup>2</sup> », des « monde(s)-maquette(s) dont la caractéristique la plus forte est le climat insulaire<sup>3</sup> ». « Si le climat insulaire est un terme météorologique, résume Sloterdijk, l'expression d'îles climatiques est un concept relevant de la théorie de l'espace et de la sphérologie<sup>4</sup> ». Par conséquent, ce qui intéresse véritablement Sloterdijk n'est donc pas l'aspect géologique de la création insulaire, mais bien plutôt l'élaboration d'une théorie immunitaire et sphérologique de l'île humaine qui soit en mesure de décrire l'animation et l'extension tendanciellement problématique du format des serres psychoculturelles.

Il est également nécessaire de préciser que, pour Sloterdijk, cette création d'îles psychoculturelles n'est pas une option facultative, mais bien la condition *sine qua non* de l'anthropogenèse, puisque c'est elle qui va permettre aux proto-humains de devenir (morphologiquement et culturellement) des humains, c'est-à-dire permettre à des collectifs minuscules et vulnérables d'hominidés de devenir des collectifs immenses et pérennes d'*homo sapiens*. Tout se passe donc comme si la nécessité de l'insulation psychoculturelle – symptôme d'une situation de désadaptation risquée pour l'évolution – avait permis, *a contrario*, de se réassurer immunitairement, en fabricant des dispositifs (coopératifs, technologiques et symboliques) efficaces et pérennes de sécurisation psychoculturelle. En d'autres termes, cela signifie que l'immunodéficiencia innée du proto-humain vis-à-vis de son environnement initial se serait trouvée surcompensée par son immunocréativité culturelle acquise, révélant, *a posteriori*, l'ambivalence de la « la situation humaine d'immunité<sup>5</sup> ».

\*

Parvenu au terme de cette reconstitution succincte, où nous avons cherché prioritairement à mettre en valeur les éléments inédits de cette troisième version

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 318.

anthropogénétique, il nous reste maintenant, conformément à notre hypothèse de lecture, à situer l'intervention anthropogénétique de Sloterdijk, c'est-à-dire à la réinscrire à l'intérieur de son intervention époquale. Nous défendons en effet la thèse suivant laquelle ce récit anthropogénétique, en dépit de sa précision accrue, occupe seulement une fonction stratégique et heuristique à l'intérieur d'un dispositif théorique où tout converge vers une description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité occidentale, celle-ci étant désormais désignée comme l'époque de la mutation de l'immunité psychoculturelle caractérisée par la désintégration tendancielle des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle et la montée en puissance de nouvelles stratégies alternatives (technologiques et juridiques) de sécurisation psychoculturelle<sup>1</sup>. Plus exactement, le récit anthropogénétique fonctionnerait comme expérience de pensée préparatoire à la description immunitaire de l'être humain et des sociétés humaines, description qui serait elle-même préparatoire à la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité. Par exemple, ce récit devrait permettre, par effet de contraste, de préparer la description de la modernité en tant que situation historique inédite de co-isolation qui témoigne d'une reconfiguration immunitaire psychoculturelle sans précédent :

La description topologique de l'île anthropogène a de vastes significations pour la reformulation de la théorie sociale dans le langage des pluralités d'espaces ou des écumes : car chaque cellule séparée dans l'écume doit désormais être considérée comme une micro-insulation (...). Chaque foyer, chaque couple, chaque groupe de résonance, en tant que cellules dans l'écume, constitue déjà une miniature de tout l'anthropotopie<sup>2</sup>.

Il a fallu attendre que l'explicitation des structures immunitaires se soit suffisamment déployée pour que l'on dispose des moyens de décrire les sociétés modernes comme des multitudes de production d'espaces immunitaires – ou bien, pour faire entrer en jeu la métaphore directrice de cette troisième section de notre *roman des sphères* (nous soulignons) : comme des écumes. (...) Le discours de l'écume propose une métaphore qui (...) sert à formuler un nouvel accès à l'interprétation philosophico-anthropologique de l'individualisme moderne, dont nous sommes convaincus qu'il ne peut pas être suffisamment décrit par les moyens théoriques existants<sup>3</sup>.

Cette corrélation entre le récit anthropogénétique et le récit époqual est d'autant plus visible que chaque dimension de l'anthroposphère se trouve en quelque sorte reliée à son hypothétique incidence époquale et psychoculturelle ; comme si l'on pouvait observer, en direct, les ramifications du passé archaïque de l'être humain jusque dans ses agissements les plus contemporains. L'anthropogénèse ne désignerait donc pas seulement un processus révolu

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 78.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 223.

de l'évolution humaine, processus qui aurait permis à certains groupes d'hominidés de devenir des collectifs denses d'*homo sapiens*, mais un processus qui continuerait d'affecter le présent humain, à condition de ne plus interpréter le présent comme un instant ponctuel du temps, mais bien comme le lieu de condensation de toute l'histoire qui précède. Chacune des dimensions de l'anthroposphère décrirait donc à sa manière à la fois le passé et le présent du *sapiens* ou, plus exactement, l'incidence toujours actuelle d'un certain passé sur un certain présent du *sapiens*.

Le chirotope, par exemple, qui représente la première dimension de l'anthroposphère, désigne non seulement le processus anthropogénétique de distanciation technique rendu possible par la bipédie permanente et la libération de la main, mais il désigne également la série des inventions technologiques et symboliques qui émanent de ce processus, comme si le découpage empirique de la pierre et de la viande précédait ici le découpage cognitif du langage et du savoir : « l'expérience du couteau, écrit Sloterdijk, se reflète dans les premiers dictionnaires<sup>1</sup> ». Le phonotope, qui fonctionne comme un véritable « système immunitaire acoustique<sup>2</sup> », désigne aussi bien la « cloche psycho-acoustique<sup>3</sup> » des premières hordes de proto-humains qu'une « zone commerciale avec animation musicale avant Noël<sup>4</sup> ». Si bien que la description du phonotope originaire – « qui aidait le groupe à régénérer en permanence sa tonalité profonde spécifique » – permet de mettre en évidence, par effet de contraste, les différences et les ressemblances structurelles du phonotope moderne<sup>5</sup>. Quant à l'utérotope, il doit certes mettre en évidence « les contributions du féminin à l'apparition des îles humaines<sup>6</sup> », ainsi que « la symbiose dense entre la mère et l'enfant<sup>7</sup> » qui en résulte, mais il doit surtout éclairer la série historique des « métaphores de l'utérus mises en scène collectivement<sup>8</sup> », c'est-à-dire la série des transferts métaphoriques et utopiques qui nimbent la figure maternelle<sup>9</sup>.

Et il en va ainsi pour toutes les autres dimensions de l'anthroposphère. Le thermotope désigne à la fois la domestication et l'entretien du feu en tant qu'« avantage calorifique immédiat » apporté par l'intégration au groupe, mais il fait également signe vers les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 346.

« institutions de l'Etat providence » : « L'Etat social, écrit Sloterdijk, est la généralisation régionale du thermotope par les moyens de la technique d'assurance<sup>1</sup> ». L'érototope désigne le « fluide de jalousie<sup>2</sup> » qui traverse les premières hordes humaines en générant « la forme fondamentale de la compétition<sup>3</sup> », mais il a surtout pour fonction de mettre en évidence l'exacerbation moderne de la compétition, en décrivant comment « l'expérimentation de la modernité (...) a débouché sur une dérégulation presque illimitée de l'érototope<sup>4</sup> ». Quant à l'ergotope, qui désigne l'espace de la « communauté d'efforts », il s'applique également, en tant que tel, à tous les formats politiques<sup>5</sup> et il permet à Sloterdijk, dans le sillage des travaux d'Heiner Mühlmann, de souligner l'importance décisive du stress dans la constitution de la synthèse sociale : « Dans l'ergotope, précise-t-il, règne la synthèse sociale par le stress<sup>6</sup> ». De surcroît, la description de l'ergotope permet de mettre en lumière l'un des traits saillants de la singularité moderne, en montrant comment l'athlétisme et la diététique pourraient constituer des formes modernisée et individualisées de l'ergotope<sup>7</sup>.

Il en va de même pour la description de l'aléthotope puisque, en tant que « point de collecte de la connaissance » et, à ce titre, en tant que « véritable théâtre de l'ouverture humaine au monde<sup>8</sup> », il opère derechef une discrimination décisive entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, c'est-à-dire entre les morts vivants et les vivants, compte-tenu du fait que « ceux qui savent sont des espèces de morts vivants plus proches des chiffres et des étoiles que de leurs concitoyens<sup>9</sup> ». Quant à la description du thanatotope, en tant que « hantise de la vie révolue<sup>10</sup> », elle concerne également l'intégralité des collectifs humains et elle permet surtout de mettre en évidence la singularité de l'époque moderne caractérisée par l'émergence d'une coupure inédite entre les défunts et les vivants<sup>11</sup>, l'extinction tendancielle des deux premières religions du livre (judaïsme et christianisme<sup>12</sup>) et l'apparition d'une nouvelle « transcendance de l'Autre humain<sup>13</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 357

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 364 et 365.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 407.

Enfin, il est évident que le nomotope – interprété en tant que « constitution normative<sup>1</sup> » d'un collectif humain – occupe une fonction décisive pour tous les formats politiques, puisqu'il fonctionnerait comme vecteur princeps de la consistance psychosociale<sup>2</sup>. Au regard des premiers nomotopes humains, où la synthèse sociale est placée sous le strict principe de la réplication des normes<sup>3</sup>, la singularité du nomotope moderne est ainsi décrite par Sloterdijk comme « l'aventure de l'adaptation permanente des règles<sup>4</sup> », c'est-à-dire comme l'émergence de « l'idée, monstrueuse pour tous les conservateurs, y compris Gehlen, que les mœurs, les institutions, les lois, les syntaxes et les formes de vie sont quelque chose que l'on est en droit de transformer dès qu'on peut les améliorer – à supposer que l'on comprenne aussi la règle transformée comme une règle en vigueur<sup>5</sup> ». Si bien que la description du nomotope primordial doit seulement mettre en évidence, par effet de superposition contrastante, « l'attitude fondamentalement réformiste des temps modernes<sup>6</sup> ».

Parvenu au terme de cette recontextualisation, il est donc possible d'affirmer que cette troisième version anthropogénétique est insérée à l'intérieur d'un dispositif stratégique et heuristique complexe qui mobilise deux narrations distinctes : un premier récit – de facture anthropotechnique – introduit le récit anthropogénétique ; tandis qu'un second récit – de facture époquale et psychoculturelle – lui sert en quelque sorte de conclusion. Autrement dit, les trois récits sont enchâssés ou entrelacés entre eux, de telle sorte qu'aucun récit ne peut véritablement s'interpréter de façon autonome : le récit anthropotechnique prépare le récit anthropogénétique, qui lui-même prépare le récit époqual. Mais, réciproquement, le récit époqual vient confirmer rétrospectivement la situation anthropique décrite dans les deux autres récits (anthropotechnique et anthropogénétique), si bien que l'entrelacement des récits fonctionne à la manière d'un cercle vertueux heuristique. En définitive, il ne s'agit donc pas pour Sloterdijk de prendre position à l'intérieur du champ mouvant d'hypothèses ouvertes par la paléanthropologie contemporaine, mais bien plutôt de créer un dispositif heuristique opérant par effet de contraste afin de permettre au lecteur d'approcher, en pensée, ce qui constituerait la singularité de l'époque moderne.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 428.

## 5) Conclusion

Maintenant que nous avons reconstitué et recontextualisé la spéculation anthropogénétique de Sloterdijk, nous sommes en mesure de stabiliser plusieurs conclusions :

1 - Il est tout d'abord manifeste que la narration anthropogénétique gagne progressivement en précision, au fur et à mesure que celle-ci vient s'inscrire à l'intérieur d'une nouvelle matrice théorique formalisée par Sloterdijk sous le vocable de l'immunologie générale. L'anthropogénèse est en effet d'abord décrite par Sloterdijk sous les traits schématiques d'un processus tridimensionnel de distanciation prophylactique (groupale, technologique et symbolique) ; elle est ensuite décrite sous les traits plus fins d'un ensemble composite de cinq processus anthropogénétiques interagissant les uns sur les autres : insulation groupale ; suppression des corps par distanciation technologique ; néoténie ; transposition symbolique et encéphalisation. Enfin, dans un troisième essai de description, l'anthropogénèse prend finalement les contours précis d'un ensemble de stratégies ubiquitaires et corrélées d'immunisation psychoculturelle<sup>1</sup>.

2 - Il est également manifeste que la narration anthropogénétique de Sloterdijk s'inscrit parfaitement à l'intérieur des réquisits théoriques et méthodologiques de l'Anthropologie philosophique allemande. Conformément à l'approche pluridisciplinaire de ses deux fondateurs (Max Scheler et Helmuth Plessner), Sloterdijk intègre la biologie contemporaine, la paléanthropologie, la psychanalyse à l'intérieur de la spéculation anthropologique. Suite à la lecture du livre séminal de Dieter Claessens (*Le concret et l'abstrait*), qui est lui-même en dialogue étroit avec l'Anthropologie philosophique allemande, Sloterdijk érige l'hypothèse de l'insulation groupale (Hugh Miller) et l'hypothèse technophile de la suppression des corps (Paul Alsberg) en leviers décisifs de l'anthropogénèse. Sous l'inspiration de Louis Bolck et d'Adolf Portman, qu'il découvre probablement en lisant Gehlen, il reprend l'hypothèse de la néoténie pour souligner la corrélation entre la prématuration de la naissance humaine, la densité de la relation mère-enfant et le surcroît d'inventivité culturelle (sociale, technologique et symbolique) de l'être humain. Sous l'inspiration de Gehlen, il articule une anthropogénétique de l'immunodéficience (biologique et psychique) avec une anthropologie de l'immunocréativité

---

<sup>1</sup> Rétrospectivement, le premier récit anthropogénétique pourrait donc apparaître comme l'esquisse qui portait en germes l'intégralité du troisième récit, tant sur le plan théorique – dans la mesure où la narration anthropogénétique est déjà corrélée à la narration époquale –, que sur le plan rhétorique, puisque Sloterdijk expérimente déjà l'usage de la sémantique sphérolologique.



culturelle (sociale, technologique et symbolique) ; mais, contre Gehlen, il insiste sur l'aspect luxuriant et créatif de l'être humain et, conséquemment, il milite pour la nécessaire mutabilité des institutions. Enfin, sous la double inspiration décisive de Blumenberg et de Luhmann, qui sont eux-mêmes amplement inspirés par l'Anthropologie philosophique allemande, Sloterdijk établit une corrélation entre la description immunitaire de l'anthropogénèse, la description immunitaire des systèmes culturels et la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité occidentale.

Pour autant, nous défendons la thèse suivant laquelle les propositions anthropogénétiques ne peuvent en aucun cas se réduire à la liste des emprunts qu'elles effectuent, sauf à vouloir absolument effacer l'originalité de l'intervention de Sloterdijk.

1 - D'une part, comme nous l'avons longuement évoqué, ces propositions anthropogénétiques, même lorsqu'elles ne font que répéter des hypothèses datées de l'Anthropologie philosophique allemande, ne constituent jamais une fin en soi, c'est-à-dire qu'elles n'expriment jamais la volonté de Sloterdijk de se positionner sérieusement à l'intérieur du champ controversé de la paléoanthropologie contemporaine. Elles cherchent bien plutôt à préparer le lecteur à une expérience de pensée où les propositions anthropogénétiques viennent préparer et soutenir stratégiquement les propositions époquales de facture psychoculturelle. Dans le premier récit, il s'agit, en rappelant l'histoire longue des formats politiques étroits (la horde et l'Etat-Nation) de préparer une description époquale des résistances (nationalistes et identitaires) au nouveau format politique européen (transnational et post-impérial). Dans le second récit, il s'agit, en rappelant l'histoire longue des anthropotechniques, de préparer une description époquale relative aux manipulations du génome. Et enfin, dans le troisième récit, il s'agit, en décrivant minutieusement l'anthroposphère (plurielle et participative) de préparer la description époquale de l'individualisme moderne. Par conséquent, si l'on voulait vraiment rendre justice à la spéculation anthropogénétique de Sloterdijk, il serait nécessaire, à chaque fois, de la resituer à l'intérieur de la spéculation époquale qui constitue toujours le véritable centre de gravité de l'intervention<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C'est exactement, nous semble-t-il, la même stratégie qui est à l'œuvre dans l'anthropologie philosophique de Blumenberg. Sur la valeur strictement heuristique des théorèmes anthropogénétiques chez Blumenberg, cf. M. Schumm, *op. cit.*, p. 245 : « Il faut ici souligner, et nous y reviendrons, que ce qui intéresse Blumenberg dans ces théorèmes est *ce qu'ils permettent de mettre en lumière, plus que leur validité empirique* (nous soulignons). Les théorèmes doivent permettre de saisir ensemble, dans leur unité structurelle, la perte biologique d'adaptation d'une part, et les opérations de l'être humain d'autre part. Notons donc qu'il n'est pas affirmé qu'il doive s'agir dans ce rapport d'une coïncidence temporelle, ou d'un rapport causal dont on pourrait établir la chronologie,

2 - D'autre part, si l'on veut être en mesure de rendre justice à la spéculation anthropogénétique de Sloterdijk, il est également nécessaire de rappeler que celle-ci s'inscrit toujours à l'intérieur d'une stratégie théorique complexe qui nécessite d'être minutieusement reconstituée. Contre le réductionnisme biologique, c'est-à-dire contre un naturalisme philosophique qui postulerait une continuité ontologique absolue entre les environnements animaux et les mondes humains, ou bien, ce qui revient au même théoriquement, une continuité absolue entre les programmations génétiques et les programmations psychiques, Sloterdijk défend théoriquement l'existence d'une différence anthropologique et, à ce titre, il épouse parfaitement les réquisits théoriques de l'Anthropologie philosophique allemande.

En revanche, contre l'Anthropologie philosophique allemande, qui interprète la différence anthropologique comme une simple différence zoo-anthropologique, c'est-à-dire comme une simple différence de degré ou de complexité à l'intérieur du règne animal, Sloterdijk soutient l'hypothèse d'une discontinuité ontologique radicale et il mobilise la spéculation du jeune Heidegger (1927-1930) pour ériger la différence onto-anthropologique en différence antérieure à toutes les différences zoo-anthropologiques. Heidegger sera donc, contre toute attente, l'un des interlocuteurs privilégiés des récits anthropogénétiques de Sloterdijk, quand bien même il aurait récusé toutes les anthropologies (empiriques et philosophiques<sup>1</sup>) et oblitéré l'anthropogénèse.

Cependant, contre Heidegger, qui interprète le *Dasein* comme un produit ou un résultat donné sans jamais interroger les procédures historiques de sa production ou de sa donation, Sloterdijk mobilise l'Anthropologie philosophique allemande, en particulier Claessens, Miller, Alsberg et Gehlen, afin de ré-historiciser l'analytique existentielle, c'est-à-dire afin de réinscrire le *Dasein* à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse<sup>2</sup>. Parce que l'être humain n'est jamais jeté directement à l'intérieur du monde, dans un face à face monstrueux avec lui, mais toujours déjà logé, en amont même de sa naissance, dans des habitacles psychoculturels préalablement construits, c'est-à-dire logé dans des endosphères (coopératives, technologiques et symboliques) de protection psychoculturelle qui ont une longue histoire, il est nécessaire de raconter cette histoire en intégrant les acquis de la paléoanthropologie contemporaine à l'intérieur de la spéculation anthropologique. C'est

---

mais bien d'une unité structurelle. *Les théorèmes ont donc avant tout une valeur heuristique, et permettent d'interroger la relation entre différents faits dont aucun document (fossile ou autre) ne peut nous attester le mode exact d'apparition* (nous soulignons). Et cette valeur heuristique n'est effective, suggère Blumenberg, que dans l'exagération (« Maximum »).

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 19 et 25.

précisément la raison pour laquelle le concept de sphère – en tant que chaînon conceptuel manquant entre les mondes clos de l'univers animal et les mondes ouverts de l'univers humain – constitue ici un concept décisif qui permet de relier la spéculation philosophique aux savoirs empiriques. Désormais, l'être humain ne sera plus décrit comme une conscience pure (Husserl) ou un être-au-monde (Heidegger), mais comme un être-dans-les-sphères, c'est-à-dire comme un être vivant *créateur et usager de stratégies immersives (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle*<sup>1</sup>.

3 - De surcroît, si l'on veut être en mesure de véritablement rendre justice à l'aspect hautement prudentiel de cette intervention, il apparaît également nécessaire de garder à l'esprit que les récits anthropogénétiques de Sloterdijk sont des récits spéculatifs et assumés comme tels, même s'ils ne se réduisent pas, pour autant, à leur dimension spéculative. Par l'usage de l'expression « récits spéculatifs », nous voulons ainsi désigner un certain type de récit qui, par la nature-même de son objet, échappe nécessairement à toute possibilité de validation empirique et qui, en tant que tel, ne peut jamais renier son statut irréductiblement hypothétique. Mais nous voulons également souligner le fait que ces récits anthropogénétiques s'appuient eux-mêmes – en particulier lorsqu'ils manipulent des hypothèses issues de la paléanthropologie – sur des récits hautement spéculatifs qui ne sont pas nécessairement estampillés comme tels.

En effet, compte-tenu de la minceur de son matériau empirique de référence (quelques restes osseux fossiles qui se limitent souvent à quelques fragments d'os ou de dents) et compte-tenu de la fragilité des datations et des hypothèses qui sont incessamment à la merci de nouvelles découvertes empiriques, il est évident que, d'un point de vue épistémologique, la paléanthropologie, dans sa pratique narrative de l'anthropogénèse, ne parviendra jamais à faire oublier le caractère hautement spéculatif de ses narrations, quand bien-même ces narrations prétendraient s'appuyer sur des preuves fossiles tangibles. Qu'il s'agisse de dater des événements ou des sauts qualitatifs – des seuils –, ou qu'il s'agisse de déterminer des relations causales entre des événements préhistoriques – c'est-à-dire antérieurs à toute archive écrite –, les scénarios anthropogénétiques, qui prétendent pouvoir survoler et expliciter des millions d'années histoire morphologique et culturelle, ne peuvent faire l'économie d'un surcroît d'invention narrative qui fragilise nécessairement le statut épistémologique de leur intervention. Faut-il rappeler, par exemple, que la plupart des lignées humaines précédemment identifiées (*homo habilis*, *homo ergaster*, *homo heidelbergensis*...) reposent

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 42.

chacune sur un ensemble extrêmement restreint de restes fossiles, en l'occurrence : souvent quelques fragments d'os appartenant à un seul individu ? Faut-il rappeler, autre exemple, que la simple découverte d'un minuscule reste fossile situé à l'ouest de la Rift Valley – notamment des fragments osseux identifiés sous le prénom d'« Orrorin tugenensis » – pourrait immédiatement invalider le scénario anthropogénétique de l'East Side Valley élaboré par Coppens, quand bien même celui-ci reposerait sur une hypothèse consiliente ?

Comme le rappelle brillamment Marion Schumm, lorsque l'on médite sur le statut épistémologique des récits anthropogénétiques, il est important de garder à l'esprit que la paléoanthropologie ne constitue en aucun cas un ensemble de savoirs positifs stabilisés dont la spéculation philosophique pourrait sauvagement faire usage au titre de caution scientifique :

La paléoanthropologie reste le lieu de nombre de débats, de discussions, d'hypothèses chaque fois discutées ou relancées en fonction de nouvelles découvertes, dont le mode d'accès ne peut en aucun cas permettre de leur donner une valeur de verdict. De toutes les disciplines scientifiques s'attachant au vivant, celle qui traite de l'évolution humaine en tentant d'en retracer et d'en examiner les étapes et les facteurs est sans doute la plus susceptible de s'appuyer sur des constructions fictionnelles. Non pas qu'il s'agisse nécessairement d'une œuvre de l'imagination : mais la simple réinscription d'ossements dans des lignées phylogénétiques, la mise en valeur des critères déterminants (trou occipital, modalités de la bipédie, caractéristiques de la boîte crânienne et de la face etc.) et leur organisation les uns par rapport aux autres requièrent des synthèses qui dépassent nécessairement ce que les fossiles peuvent nous dire<sup>1</sup>.

Par conséquent, lorsque le philosophe anthropologue prétend étayer son intervention en s'appuyant sur un matériau de provenance paléoanthropologique, il spéculer sur des spéculations et, à ce titre, il encourt à en conscience le risque de pratiquer, si l'on peut dire, une narration fictionnelle au carré, c'est-à-dire une narration qui est doublement émancipée de tous les appuis empiriques<sup>2</sup>. Pour autant, un tel décrochage fictionnel n'enlève rien aux vertus heuristiques de cette opération, surtout lorsqu'il s'agit, comme c'est le cas pour Sloterdijk, d'utiliser les récits anthropogénétiques pour introduire et étayer une intervention

---

<sup>1</sup> M. Schumm, *L'intrigue anthropologique*, *op. cit.*, p. 362. Par anthropogénèse, il faudrait donc entendre, en toute rigueur, un double processus partiellement corrélé – d'homínisation morphologique et d'humanisation culturelle – qui ne peut pas faire l'objet d'une description précise. Selon Blumenberg, il s'agirait donc d'une « cryptogénèse », c'est-à-dire d'une genèse qui, pour des raisons structurelles, échappe à toute description possible.

<sup>2</sup> Selon Glynn Isaac, cette production de récits fantastiques répondrait d'ailleurs précisément à une forte consommation de récits fantastiques qui s'originerait d'un besoin anthropologique et, à cet égard, il n'est pas exagéré d'affirmer que l'une « des caractéristiques particulières d'*homo sapiens* est l'amour des histoires, de sorte qu'il existe une véritable demande sociale pour que l'évolution humaine soit présentée sous forme de récits, ceux-ci tendant d'ailleurs tous à revêtir la même forme », cité par M. Schumm, *op. cit.*, p. 363.

époquale<sup>1</sup>. Certes, les récits anthropogénétiques ont parfois la fâcheuse tendance à projeter « sur nos origines, en toute impunité, une vision du monde en quête de légitimation<sup>2</sup> », mais ils possèderaient – c’est du moins la thèse convaincante défendue par Merlin Donald<sup>3</sup> – un double potentiel performatif : d’une part, ils recèleraient une certaine performativité expérimentale, puisqu’ils permettent parfois de générer, même lorsqu’ils sont réfutés ultérieurement, de nouvelles directions de recherches ; et d’autre part, ils recèleraient une indéniable performativité heuristique, puisqu’ils permettraient de faciliter la compréhension de possibles corrélations entre des phénomènes complexes échelonnés sur plusieurs millions d’années. *In fine*, si l’on admet la vertu heuristique des scénarios anthropogénétiques, alors la question n’est plus seulement celle de leur véracité ou de leur plausibilité, mais bien celle de leur pertinence heuristique : sommes-nous, oui ou non, en face d’une histoire productive sur le plan de la compréhension anthropologique et époquale ?

En revanche, le décrochage fictionnel imposé par le statut du récit anthropogénétique peut devenir extrêmement problématique, d’un point de vue épistémologique, lorsqu’il n’est pas reconnu comme tel, notamment lorsque la spéculation philosophique fait mine de s’adosser à un savoir consistant et définitif pour asseoir son efficace (rhétorique et performative) et dénier son caractère hautement hypothétique. À cet égard, même si Sloterdijk n’échappe pas à la règle d’une instrumentalisation théorique et rhétorique de certaines hypothèses paléanthropologiques (spécialement lorsqu’il transforme délibérément ces « hypothèses » en « théorèmes » ou en « mécanismes<sup>4</sup> »), il est en revanche parfaitement

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 70 : « (...) l’affaire de ce que l’on appelle les anthropotechniques doit forcément devenir l’objet d’une anthropo-politique ».

<sup>2</sup> E. Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus*, op. cit., p. 52.

<sup>3</sup> Merlin Donald, *Les Origines de l’esprit moderne. Trois étapes dans l’évolution de la culture et de la cognition* [1991], trad. fr. par. C.Emenegger et F. Eustache, Bruxelles, De Boeck université, 1999, p. 9-10.

<sup>4</sup> À cet égard, il nous semble que l’analyse minutieuse, effectuée par M. Schumm, des tâches aveugles du récit anthropogénétique de Blumenberg, pourrait parfaitement s’appliquer aux récits anthropogénétiques de Sloterdijk. Cf. *L’intrigue anthropologique*, op. cit., p. 365-366 : « Notre hypothèse concernant Blumenberg est la suivante : son anthropologie reste à son insu tributaire de certaines contraintes narratives des modèles dont elle se sert. Par « contrainte narrative », nous entendons ici les effets impliqués par la mise en récit d’un processus, effets qui ne sont pas toujours transparents ni aperçus. Typiquement, chez Blumenberg, on peut repérer : *Premièrement, une tendance à la protagonisation* (nous soulignons) : le sujet du processus hominisant est individualisé, décrit comme faisant face à une adversité. Tandis que le processus décrit porte sur un processus de long terme concernant des groupes d’êtres vivants, la mise en scène dans laquelle il est décrit semble concerner un individu et ses péripéties. *Deuxièmement, une tendance à l’épiscodicité et aux raccourcis narratifs* (nous soulignons). Si l’on considère l’anthropogénèse comme un récit, alors il faut remarquer que la forme de celui-ci détermine par avance le contenu de ce qui est décrit, la teneur et la suite des événements. La forme narrative amène à faire coïncider ou se succéder des épisodes sans doute très éloignés, indépendamment donc du temps qui les sépare, ce qui incite à projeter sur leurs rapports un sens qui dépasse largement ce que nos connaissances en la matière pourraient permettre d’établir. C’est notamment la relation entre bipédie et outil qui donne à voir ce trait. Le scénario d’Alsberg, s’il avait l’intérêt de faire de la bipédie la conséquence de l’usage d’outils, et donc d’insérer dans le récit anthropogénétique une dimension comportementale, a aussi comme caractéristique de présenter comme interdépendants deux traits qui sont peut-être largement distincts et dont les causes qui les

conscient du caractère hautement spéculatif de son intervention anthropogénétique. Non seulement, comme nous l'avons précédemment évoqué, il qualifie explicitement son intervention de « fantaisie philosophique<sup>1</sup> », afin de bien marquer la fonction strictement heuristique de cette narration ; mais surtout, en présentant sa trilogie immunitaire et sphérologique comme une « nouvelle version du *Gai savoir* », il inscrit délibérément l'intégralité de son projet philosophique à l'intérieur d'une position métaphilosophique hybride – narrative et sceptique –, c'est-à-dire à l'intérieur d'une position où la spéculation philosophique se nourrit stratégiquement de tous les savoirs disponibles, sans jamais pour autant les tenir comme acquis et définitifs.

Nous, macro-historiens, nous nous considérons comme les descendants sceptiques des historiens progressistes de l'universel – et nous croyons fermement, pour le reste, que nous accomplissons un travail utile, et même indispensable, parce que nous fournissons les orientations empiriques dans le processus de la civilisation, convaincus que ce processus existe effectivement et qu'on peut, *dans certaines limites* (nous soulignons), le reconstituer. Nous nous gardons cependant des exagérations ou, ce qui revient ici au même, des propos normatifs sur les intentions finales de l'histoire. (...) *Je dirais qu'il s'agit de faire coopérer l'élan poétique et le scepticisme<sup>2</sup>* (nous soulignons) ».

---

déterminent ne sauraient se ramener à un schéma si simple. Certes, ce scénario était considéré comme tel par Blumenberg, qui ne prétend jamais établir de chaînes de causalité, mais il tendait à mettre en scène des corrélations suggestives. *Troisièmement, une tendance à mettre en scène une événementialité des « seuils »* (nous soulignons). Nous reviendrons plus tard sur l'idée de « crise » et de « cul-de-sac », mais notons pour l'instant le soupçon qui peut survenir face à la dramatisation de ces seuils : qu'il y ait, au cours d'une histoire évolutive, des seuils franchis, n'implique pas pour autant qu'ils soient franchis en tant que seuils, qu'ils soient de l'ordre d'événements. Cette tendance peut laisser penser que Blumenberg reste tributaire d'une représentation de l'homínisation comme avènement, caché derrière d'une part l'idée générale de la contingence du processus, et d'autre part celle (en apparence seulement opposée à l'héroïsme de l'avènement) de l'échec et du risque ».

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 20.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 762 et 763.

## 6. Chapitre sixième : Espace et immunité. L'anthropologie immunitaire et sphérologique de Peter Sloterdijk

*« Les hommes font partie d'une espèce de mammifères vivipares qui doivent surmonter un problème d'espace, dû au fait que les vivipares viennent de l'intérieur et, dans toute nouvelle situation, se confrontent au motif de « l'être dans quelque chose de plus grand ». Ils arrivent de l'intérieur et ils arrivent trop tôt – les hommes sont des créatures fixées dans la naissance prématurée et livrées, par leur immaturité, à l'extase face au monde<sup>1</sup> ».*

*« Sphères I propose une description (parfois nouvelle, selon l'auteur) de l'espace humain et souligne que la coexistence de proximité entre des êtres humains crée un intérieur de nature particulière. Nous lui donnons le nom de microsphère et nous le caractérisons comme un système immunitaire de l'espace psychique, système très sensible et accessible à l'apprentissage<sup>2</sup> ».*

### 1) Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons succinctement reconstitué trois matrices narratives de l'anthropogenèse déployées par Sloterdijk et nous avons défendu l'hypothèse suivant laquelle ces dispositifs narratifs, qui culminent en une description immunitaire de l'anthropogenèse, ne constituaient pas une tentative de prise de position thétique à l'intérieur du champ restreint de la spéculation anthropogénétique, mais qu'ils fonctionnaient stratégiquement en tant qu'artefacts heuristiques et propédeutiques de l'intervention époquale. Parce qu'ils permettent de réinscrire la spéculation sur le présent à l'intérieur de l'histoire longue de l'espèce humaine, ces récits permettraient ainsi de conférer à l'intervention époquale la profondeur de champ historique qui lui faisait défaut.

Il nous reste maintenant à présenter et à situer théoriquement l'intervention anthropologique de Sloterdijk à l'intérieur du champ restreint de l'anthropologie philosophique, en montrant comment cette intervention, qui culmine en une description ambivalente (immunodépressive et immunocréative) de l'être humain, fonctionne elle-aussi en tant qu'artefact heuristique et propédeutique de l'intervention époquale.

S'il fallait formaliser de façon algébrique la spéculation anthropologique de Sloterdijk, on pourrait effectivement la décrire, en guise de première approche, sous la forme d'une spéculation hybride qui se déploie suivant deux axes descriptifs foncièrement distincts et entrelacés. Tantôt, en effet, l'être humain est décrit comme un être en détresse, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 235.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 9.

comme un être *immunodépressif sur le plan physiologique et psychique*, consécutivement à la prématuration traumatique de sa naissance ; et il apparaît ainsi comme cet être nostalgique que rien ne pourra jamais vraiment consoler d'être né. Tantôt, au contraire, l'être humain est décrit comme un être génial qui a réussi à transformer cette détresse et cette nostalgie en surcroît d'inventivité, c'est-à-dire comme un *être immunocréatif sur le plan culturel* (coopératif, technologique et symbolique). Si bien que le portrait de l'être humain qui se dégage de cette description le fait progressivement apparaître sous les traits d'une créature hybride, simultanément déficitaire et excédentaire, dépressive et extatique, vulnérable et surprotégée.

La première singularité de cette description consisterait en ceci que l'être humain n'est plus seulement interprété, à l'instar de l'Anthropologie philosophique allemande et de son inclination prométhéenne, comme une créature lacunaire et inadaptée qui serait vouée, pour survivre, à faire preuve de trésors d'ingéniosité culturelle ; même si Sloterdijk n'a de cesse, par ailleurs, de suggérer l'existence d'une relation dialectique entre l'arrière-fond archi-traumatique du psychisme et la création tendanciellement compensatoire des endosphères psychoculturelles, entre l'immunodépression biopsychique et l'immunocréation culturelle (coopérative, technologique et symbolique<sup>1</sup>). Désormais, l'être humain est également considéré, dans le sillage de Deleuze et Guattari, sous l'angle de sa luxuriance et de son génie inventif et il est alors décrit comme un génie de la solidarité et de l'espace : génie « du lien et du lieu<sup>2</sup> », génie de l'habitation psychoculturelle.

Toutefois, le psychisme humain ne fait pas seulement l'objet d'une description dynamique qui mobilise la sémantique immunitaire pour souligner la fonction prophylactique du psychisme ; mais il fait également l'objet d'une description morphologique qui, dans le sillage de Spengler, de Schmitz et de Bachelard, souligne l'importance primordiale des stratégies culturelles d'immersion psychique. L'être humain ne devrait donc pas seulement se décrire comme un être hybride sur le plan immunitaire, mais il devrait également se décrire, en seconde approche, comme un être qui est passé maître dans l'art de l'immersion transférentielle, c'est-à-dire comme un être qui ne cesse d'affronter et de résoudre un problème spatial : celui de l'exode catastrophique à l'extérieur d'un espace immersif

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 52-53 : « Les sphères sont constamment inquiétées par leur inévitable instabilité : elles partagent avec le bonheur et le verre les risques qui s'attachent à tout ce qui éclate facilement en morceaux. Elles ne seraient pas des structures de la géométrie vitale si elles ne pouvaient pas exploser, mais elles le seraient moins encore si elles n'étaient pas aussi en mesure de s'étendre, sous la pression de la croissance du groupe, pour former des structures plus riches ».

<sup>2</sup> Cf. J.P. Couture, *La pensée politique de Peter Sloterdijk*, op. cit., p. 247.



primordial, soit le passage archi-traumatique de l'*être-à-l'intérieur* à l'*être-à-l'extérieur*. En d'autres termes, le différentiel entre l'espace immersif de la vie aquatique prénatale et l'espace ouvert de la vie aérienne postnatale, différentiel qui résulte de l'éclatement de la première endosphère utérine, est interprété par Sloterdijk comme l'élément « matriciel » qui gouverne la création et l'usage des endosphères de protection psychoculturelle, c'est-à-dire aussi bien l'histoire primitive du psychisme, que le design morphologique de l'histoire culturelle. Non seulement parce que l'être humain vient de l'intérieur, mais également parce qu'il vient trop tôt, la naissance constituerait une catastrophe inaugurale – du point de vue immuno-sphérologique, mais cette catastrophe serait également cet événement qui gouverne la création ultérieure des endosphères de remplacement, c'est-à-dire ce qui inaugure et dynamise l'histoire psychoculturelle elle-même :

À la suite du tournant vers l'intérieur que nous venons de mentionner (tournant « marqué par la conquête « révolutionnaire » de l'espace du ventre féminin comme milieu de dépôt d'œuf vers l'intérieur<sup>1</sup> »), survient un *protodrame de la sortie* (nous soulignons), *une contrainte et un talent primaires* (nous soulignons l'ambivalence) liés à l'abandon de l'utérus lors de la naissance, une fatalité précoce dans le choix du chemin qui mène vers l'avant, vers ce que l'on appelle l'ouverture et la liberté. *Le fait de la naissance, matrice de tous les changements de lieux et de situation dotés d'un caractère radical, aura des conséquences imprévisibles*<sup>2</sup> (nous soulignons).

Comme l'a écrit Jean Attali dans un texte remarquable, il s'agit donc pour Sloterdijk d'élaborer une « nouvelle anthropologie de l'espace, à partir d'une conception fondamentale de l'extase (...), explicitée d'après la propension humaine à construire des espaces de résonance ou d'autoprotection<sup>3</sup> ». En qualifiant l'anthropologie philosophique de Sloterdijk d'anthropologie « immunitaire et sphérologique », nous cherchons donc à désigner ce qui nous semble constituer la double singularité de son intervention :

1 – d'une part, l'insistance portée à l'aspect immunodéfensif et immunocréatif du psychisme ; la sémantique immunitaire permettant non seulement de traduire la conceptualité psychanalytique de la « défense » et de la « résistance<sup>4</sup> », mais surtout d'articuler théoriquement et heuristiquement des considérations de facture psychique et des considérations de facture culturelle ;

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 342.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 344.

<sup>3</sup> Jean Attali, « 19 : Peter Sloterdijk. Explicitation de la vie, anthropologie de l'espace, mondialisation », in Thierry Pacquot *et al.*, *Le territoire des philosophes*, La Découverte « Recherches », 2009 (), p. 337.

<sup>4</sup> Cf. par exemple, P. Sloterdijk, *NLS*, p. 332 : « Je ne veux pas détailler plus ici les motifs théoriques de mon scepticisme à l'égard du concept de résistance, je veux juste dire que je travaille à un *concept de psycho-immunologie* (nous soulignons), dans lequel des phénomènes comme la défense, la résistance, la fermeture systémique ont une autre signification que dans la scolastique analytique ».

2 – et, d'autre part, l'insistance portée à l'aspect spatial et morphologique de l'immunité psychoculturelle, c'est-à-dire l'attention portée aux stratégies culturelles (coopératives, technologiques et symboliques) qui produisent des effets (réels ou fantasmatiques, matériels ou symboliques) d'immersion psychique. Cette double insistance théorique se matérialise par excellence dans l'élaboration du concept de sphère qui – en tant que structure « morpho-immunologique<sup>1</sup> » – fonctionne comme un chaînon conceptuel manquant entre les environnements animaux et les mondes humains, mais également comme un lieu de jonction ou d'interpénétration entre la problématique morphologique et la problématique immunitaire :

Vivre dans des sphères signifie donc habiter dans le subtil commun. L'intention de cette trilogie est d'apporter la preuve du fait que *l'être-dans-des-sphères* [et non plus *l'être-dans-le-monde*] constitue pour l'homme la situation fondamentale. Il s'agit cependant d'une situation qui (...) doit constamment s'affirmer, se rétablir et s'intensifier contre la provocation de l'extérieur. Dans ce sens, les sphères sont toujours aussi des *structures morpho-immunologiques* (nous soulignons). C'est seulement dans des *structures immunitaires créatrices d'espaces intérieurs* (nous soulignons) que les hommes peuvent prolonger leurs processus de générations et faire progresser leurs individuations. Les hommes n'ont encore jamais vécu dans un rapport immédiat avec ce que l'on appelle la nature<sup>2</sup>.

Tandis que la sémantique sphérologique – en tant qu'elle mobilise un imaginaire inclusif et immersif – doit mettre en lumière l'aspect pluraliste et participatif du psychisme, c'est-à-dire rappeler la genèse sociale de la subjectivité et décrire les phénomènes invisibles de coexistence et de solidarité psychiques, la sémantique immunitaire – en tant qu'elle mobilise un imaginaire invasif et guerrier qui a été légué par l'immunologie biologique – doit, quant à elle, mettre en lumière l'aspect exclusif et défensif du psychisme, c'est-à-dire les motivations, plus ou moins inconscientes, qui impulsent la création et l'usage des endosphères de sécurisation psychoculturelle. En d'autres termes, la sémantique sphérologique fonctionne en tant qu'auxiliaire heuristique de la description *morphologique* du psychisme – c'est-à-dire de la description statique de la situation humaine d'immersion et de coexistence psychiques –, alors que la sémantique immunitaire fonctionne comme auxiliaire heuristique de la description *dynamique* (défensive et offensive) du psychisme. Tantôt, le système psychique, pensé analogiquement à un système immunitaire biologique, se défend contre une intrusion menaçante, c'est-à-dire contre une rencontre « idéo-sémantique » qui comporte un risque systémique. Tantôt, le système psychique se déploie en extension, par la création continuée de nouveaux espaces intérieurs, c'est-à-dire en annexant de nouveaux territoires endosphériques.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk *B*, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

Si bien que le concept de sphère – élevé au rang de concept fondamental de l’anthropologie philosophique – fonctionne en tant que vecteur de résonance – théorique et figurative – entre les deux types – dynamique et morphologique – de description des systèmes psychiques ; chaque création d’endosphère pouvant elle-même se décrire comme la création d’un espace intérieur qui fonctionne en tant que partenaire et auxiliaire du « système immunitaire de l’espace psychique » :

La sphère est la rondeur dotée d’un intérieur, exploitée et partagée, que les hommes habitent dans la mesure où ils parviennent à devenir hommes. Parce qu’*habiter signifie toujours constituer des sphères* (nous soulignons), en petit comme en grand, les hommes sont des *créatures qui établissent des mondes circulaires* (nous soulignons) et regardent vers l’extérieur, vers l’horizon. Vivre dans les sphères, cela signifie *produire la dimension dans laquelle les hommes peuvent être contenus. Les sphères sont des créations d’espaces dotés d’un effet immuno-systémique pour des créatures extatiques travaillées par l’extérieur*<sup>1</sup> (nous soulignons).

Parce que la situation psychique humaine implique une conception non triviale et contre-intuitive de l’espace – où l’intériorité psychique est décrite sous la forme d’une bulle ou d’une microsphère climatisée (placée sous tension atmosphérique) –, cette situation ne peut faire l’objet d’aucune description objective qui émanerait de l’intérieur ou de l’extérieur du psychisme en question. Autrement dit, parce que la situation psychique échappe à toute description d’ordre phénoménologique – c’est-à-dire à toute description qui s’assurerait d’un point de visée conscientiel et distancié –, elle requiert l’invention et l’usage d’un dispositif narratif et conceptuel de facture « transphénoménologique<sup>2</sup> » qui soit en capacité de faire droit à la dimension spectrale du psychisme humain. L’usage couplé de la sémantique immunitaire et de la sémantique sphérologique répondrait donc à une double stratégie heuristique : mettre en lumière l’opacité défensive et offensive de la situation psychique et mettre en lumière les liens invisibles de solidarité interhumaine qui préexistent et participent continuellement à la constitution du climat psychique, déconstruisant l’hypothèse suivant laquelle l’individu préexisterait à ses relations<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2</sup> Le néologisme « transphénoménologie » a été inventé par Nicolas Abraham pour désigner l’approche de certains processus psychiques qui échappent à toute conscientisation possible. Nous reviendrons plus en détail sur cette notion ci-dessous.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 9 : « On souligne la thèse selon laquelle le couple constitue une dimension plus réelle que l’individu – ce qui signifie aussi que l’immunité du Nous constitue un phénomène plus profond que l’immunité du moi. ».

La sphère est donc d'abord ce qui fait de nous des habitants. (...) l'individu n'existe que dans la mesure où une (série de) sphère(s) assure(nt) sa survie et son individuation ; si ces sphères n'existaient pas, il n'existerait pas non plus. La sphère est ainsi une « structure morpho-immunologique ». L'espace qu'elle nous permet d'habiter et dont elle définit la circonférence est *un espace de protection*. Être un habitant équivaut à bénéficier d'un certain type d'immunité ou d'immunisation (nous soulignons). Celui qui meurt d'*exposure* (anglicisme qui a le mérite de rimer avec brûlure, gerçure et gelure) ne périt pas tant d'être exclu d'un lieu que d'être *soustrait à la protection d'une couverture immunitaire*<sup>1</sup> (nous soulignons).

Par conséquent, ce n'est pas un hasard si l'immunologie générale de Sloterdijk met en branle un imaginaire visuel composite (dynamique et morphologique). Et ce n'est donc pas non plus un hasard si l'anthropologie philosophique de Sloterdijk mobilise un dispositif iconographique inédit à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, à savoir : 617 illustrations visuelles accompagnant et étayant le projet sphérologique. Car, si l'image, sous sa forme conceptuelle ou illustrative, joue un rôle aussi décisif, ce n'est pas seulement pour des raisons métaphilosophiques – parce que Sloterdijk croit aux vertus heuristiques de l'image et de la métaphore, inscrivant délibérément son projet à l'intérieur d'une métaphilosophie constructiviste et expressionniste –, mais c'est aussi parce que la conceptualité sphérologique (sphères ; bulles ; globes ; anthroposphères) doit être en mesure de faire voir ce qui échappe à toute vision possible, c'est-à-dire de produire un imaginaire qui excède toute perception empirique. Cela signifie notamment que le « style imagé et imageant de l'énonciation philosophique chez Sloterdijk<sup>2</sup> » a pris acte du fait qu'il existe une « dynamique spatiale » immanente à l'image et nécessaire à l'élaboration et à la performativité des concepts. Autrement dit, l'usage couplé de la sémantique immunitaire et de la sémantique sphérologique, ainsi que le recours à une ample iconographie, seraient ici imposés par la nature spectrale des phénomènes soumis à la conceptualisation ; la conception expressive et constructiviste du concept constituant, pour aller vite, l'aspect deleuzien<sup>3</sup> de la position métaphilosophique de Sloterdijk :

---

<sup>1</sup> Yves Citton, « Faire voir les sphères d'un imaginaire invisible », *Local.contemporain*, n°3 (2006), pp. 64-68.

<sup>2</sup> J. Attali, *op. cit.*, p. 344.

<sup>3</sup> Nous faisons ici référence à la théorie du concept exposée dans le dernier livre de Deleuze-Guattari : *Qu'est-ce que la philosophie ?*.

C'est le mouvement même des concepts que vient ici animer la dynamique des images : énonciation par le récit, par l'amplification imagée du thème, et explicitation du sens latent, par le truchement de ses médiations sociotechniques, forment les moments complémentaires de la conceptualisation<sup>1</sup>.

En définitive, c'est donc précisément parce que Sloterdijk construit une anthropologie philosophique qui concentre son attention sur des objets de pensée « transphénoménologiques » qu'il mobilise un ensemble de concepts explicitement vecteurs d'un imaginaire visuel :

L'usage des images est, en réalité, intimement lié au projet d'une anthropologie philosophique. *Une anthropologie sans poétique, c'est-à-dire sans fondement imaginaire, manquerait nécessairement son but* (nous soulignons). On trouve donc, chez Sloterdijk, non seulement une définition et un usage originaux du concept, mais une relation très caractérisée de celui-ci à la métaphore. L'attention aux formes d'énonciation précède et accompagne la détermination des concepts. Ceux-là assument *les imbrications multiples et les combinaisons formelles qui associent en réseaux sémantiques et en multiplicités spatiales l'architecture intérieure des mondes animés*<sup>2</sup> (nous soulignons).

\*

Avant même d'entamer la description théorique du dispositif élaboré par Sloterdijk, trois précisions s'imposent. 1 - Tout d'abord, il est manifeste que la spéculation anthropologique – telle que déployée dans le premier tome de la trilogie sphérologique (*Bulles*) – mobilise, de façon plus ou moins explicite, une variété d'hypothèses théoriques qui appartiennent à différentes traditions philosophiques et sociologiques. Sous l'impulsion décisive de Nietzsche et de son interprétation prophylactique du psychisme, Sloterdijk déploie l'intuition que les stratégies de sécurisation psychoculturelle constituent un invariant anthropologique et, à ce titre, il désigne explicitement Nietzsche comme le nom propre d'un « tournant immunologique de la pensée<sup>3</sup> ». Simultanément, il mobilise la théorie générale des systèmes sociaux formalisée par Luhmann pour conférer à cette intuition nietzschéenne une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 345. Cf. P. Sloterdijk, *Review 5* : « *Next Life* », Verlag Anton Pustet, Salzbourg, 2007, pp. 72-93 : « Je voulais dépasser mon préjugé anti-visuel et j'ai décidé de montrer quelques images. Je me suis battu contre la visualisation de la pensée et je crois que chaque chose vue vous rend un peu moins malin, si l'on ne s'en défend pas immédiatement. *L'image a une dynamique spatiale ; en tant que telle, elle s'écarte du dynamisme intrinsèque de la pensée. J'ai sélectionné quelques images et j'espère qu'elles n'opèreront pas dans le sens de cette désintégration. J'espère plutôt qu'elles inspireront un surcroît d'associations intelligentes* (nous soulignons) ».

<sup>2</sup> J. Attali, *op. cit.*, pp. 345-346.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 494 : « C'est Nietzsche qui a consommé le tournant immunologique de la pensée et qui a commencé à interpréter la culture dans son ensemble comme une compétition entre des stratégies de vaccination banalisantes et intensificatrices ». Au total, on peut trouver *a minima* 70 références directes à Nietzsche à l'intérieur de la trilogie sphérologique.

forme systématique et décrire la créativité culturelle (sociale, technologique et symbolique) comme un ensemble de stratégies ubiquitaires de sécurisation psychoculturelle<sup>1</sup>. Sous l'impulsion de Heidegger, et en dépit du primat accordé par celui-ci à l'analytique existentielle de la temporalité psychique, Sloterdijk élabore une analytique existentielle de la spatialité psychique, en insistant sur l'aspect traumatique de l'ouverture-au-monde et la tendance à la fermeture (dyadique, technologique et symbolique<sup>2</sup>) de l'espace ouvert. Par ailleurs, sous l'impulsion tardive de Bachelard et de sa poétique des espaces immersifs et prophylactiques, il érige le complexe de Jonas<sup>3</sup> – interprété comme une pulsion d'immersion psychique – en tant qu'élément dynamique princeps de l'activité psychique ; invitant, par ce geste, à transformer la philosophie en *poétique des espaces immunitaires psychiques*. Néanmoins, contrairement à Bachelard, qui restreint sa poétique aux espaces arrondis de la vie intime, l'immunologie générale construit une zone de voisinage théorique où les espaces matriciels et les musiques archaïques de la vie périnatale résonnent avec les productions culturelles historiques et contemporaines : zone trouble où la « psychologie des sphères<sup>4</sup> » communique, plus ou moins discrètement, avec la « politique des sphères ». À l'instar d'Ernst Bloch<sup>5</sup>, qui a formalisé la jonction entre le rêve éveillé et l'utopie sociale, Sloterdijk décrit ainsi certaines productions culturelles comme des rétroprojections fantasmatiques qui s'inaugurent d'une série de catastrophes immunitaires psychiques. Enfin, sous l'inspiration discrète de Hermann Schmitz<sup>6</sup>, fondateur de la nouvelle phénoménologie sceptique et perspectiviste, il mobilise l'hypothèse des « sentiments atmosphériques<sup>7</sup> » pour décrire les stratégies d'immersion psychique et restituer les atmosphères psychoculturelles de la modernité.

2 - Par ailleurs, il est important de préciser que la spéculation anthropologique de Sloterdijk se construit dans un rapport complexe et ambivalent à l'égard du dispositif théorique élaboré par Gehlen ; ambivalence qui se caractérise notamment par la présence simultanée de gestes d'appropriation et de rejet théoriques. Certes, Sloterdijk s'inspire, il ne s'en cache pas, de la dialectique formalisée par Gehlen entre la « surcharge psychique » et la

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *G*, pp. 554 et 653 ; *E*, pp. 223, 226, 228, 261, 621, 649, 652, 653, 716, 732.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 361-370.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 96.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 68. « Dans le tableau que nous brosserons ici, écrit Sloterdijk en introduction de sa trilogie, la psychologie des sphères précèdera donc la politique des sphères ; la philosophie de l'intimité doit *justifier* (nous soulignons) la morphologie politique, l'ouvrir, l'accompagner, flotter sur ses ondes ».

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 30, 32, 52, 165, 480, 482, 484, 685, 686. Sur l'influence décisive de Bloch, cf. Jean Attali, *op. cit.*, p. 338.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 20, 30, 58, 130, 198, 279, 457, 463.

<sup>7</sup> Hermann Schmitz, *Brève introduction à la nouvelle phénoménologie*, tr. fr. par J.-L. Georget et P. Grosos, Paris, Le cercle herméneutique, 2009, p. 86 [*Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Gmbh Freiburg/München, 2009].

« décharge culturelle » et il reprend théoriquement à son compte le raisonnement anthropo-culturel de Gehlen, c'est-à-dire la présupposition d'une corrélation entre des invariants de facture anthropologique et des invariants de facture culturelle. C'est notamment la raison pour laquelle il procède à une reconnaissance de dettes appuyée où Gehlen est désigné comme le « conservateur avoué le plus spirituel – avant Niklas Luhmann – du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> ». En revanche, il conteste fermement la thèse d'une fonction strictement disciplinaire des institutions et il déconstruit minutieusement la thèse anthropologique qui lui sert de support.

Sloterdijk consacre en effet un chapitre entier intitulé « La fiction de la créature du manque » à contester le théorème anthropologique de « l'être lacunaire » (*Mängelwesen*)<sup>2</sup> inauguré par Herder. Contre l'idée suivant laquelle l'être humain devrait se penser uniquement comme une créature inadaptée qui trouverait dans l'artefact de la culture le bouclier de protection dont elle manquait, Sloterdijk nous invite au contraire à penser l'être humain comme une créature luxuriante qui témoigne d'un génie indéniable de l'adaptation :

(...) *homo sapiens* n'est pas une créature de manque qui compense sa pauvreté par la culture, mais une créature de luxe à laquelle ses compétences protoculturelles ont apporté une sécurité suffisante pour survivre à tous les périls et prospérer lorsque c'était possible<sup>3</sup>.

L'argumentation de Sloterdijk à l'encontre de l'intervention de Gehlen se déploie en trois phases distinctes. En première instance, il est manifeste que Sloterdijk est parfaitement conscient de l'incidence politique du théorème anthropologique de la déficience, puisqu'il évoque dans quelle mesure ce théorème prépare et justifie une théorie strictement compensatoire et conservatrice des institutions, c'est-à-dire un anti-réformisme institutionnel. Non seulement « l'homme pauvre et faible du portrait dessiné par Gehlen doit constituer le projet de départ d'un grand récit sur le manque primordial et sa compensation co-primordiale par les capacités culturelles<sup>4</sup> », mais surtout, ce théorème impliquerait structurellement une phobie de l'anarchisme politique et artistique, c'est-à-dire une critique, plus ou moins explicite, de toutes les formes de contestation ou de remise en question des institutions :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 621.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 620. À cette occasion, ce théorème de « l'homme comme créature de manque » est d'ailleurs réinscrit par Sloterdijk à l'intérieur d'un paradigme économique préindustriel caractérisé par la pénurie des masses, Gehlen devenant ainsi le nom propre circonstanciel de « l'effort le plus ambitieux du conservatisme miséreux ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 625.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 624.

(...) l'anthropologue observe avec inquiétude et à contrecœur la dérégulation des existences d'artistes dans les sous-cultures anarchiques du XX<sup>e</sup> siècle. Si l'anarchisme des artistes devait généralement faire école, c'en serait rapidement terminé – redoute Gehlen – de la reproduction symbolique de la « société » dans ses institutions. Comme le grand inquisiteur de Dostoïevski, l'anthropologue est persuadé que la liberté est une exigence excessive à laquelle seuls de très rares individus peuvent faire face. Pour tous les autres, qui ne sont pas capables de pratiquer l'ascèse des élites authentiques, on propose une hétéronomie pratiquée de manière conséquente. Dans un esprit résolument conventionnel, Gehlen mise, pour ce qui concerne les multitudes, sur la discipline<sup>1</sup>.

De surcroît, Sloterdijk ne se désolidarise pas seulement avec les conclusions politiques de Gehlen, il accuse le théorème d'oblitérer les « potentiels créatifs<sup>2</sup> » de l'être humain et, le cas échéant, d'en produire un portrait biaisé et erroné. Le théorème souligne en effet l'impuissance humaine, alors que l'intégralité de l'histoire anthropogénétique semble témoigner du contraire, à savoir : d'une surpuissance créative – tant sur le plan juridique, que sur le plan technologique et symbolique –, surpuissance que, par ailleurs, Gehlen a décrite avec précision. Surtout, si l'on tient compte des acquis de la théorie de l'évolution et de la paléanthropologie contemporaine, l'hypothèse suivant laquelle le proto-humain serait initialement un être foncièrement inadapte à son environnement, c'est-à-dire un être subitement projeté dans un environnement hostile vis-à-vis duquel il se trouverait sous-équipé, est une hypothèse hautement improbable, sauf dans le cas d'une catastrophe extrême (cosmique, volcanique ou sismique), puisqu'elle supposerait une situation de désadaptation qui est absolument contraire à l'extrême lenteur des processus évolutifs et à l'extrême plasticité des processus adaptatifs connus. Si l'on s'en tient, par exemple, au raisonnement de Paul Alsberg que nous avons évoqué, il semblerait que l'inadaptation à l'environnement soit davantage un effet secondaire qu'une cause de l'évolution et, plus exactement, rien d'autre qu'un effet secondaire de la distanciation technologique acquise. Autrement dit, c'est seulement lorsque l'*homo habilis* est parvenu à conquérir un certain nombre de compétences (organisationnelles, technologiques et cérébrales) qu'il peut se permettre le luxe de progressivement se désadapter morphologiquement vis-à-vis de son environnement (par exemple, en réduisant le tranchant de sa dentition, tranchant rendu caduque par l'usage du silex taillé) :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 629.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 621.



Il est totalement absurde de décrire la scène primitive de la formation de l'homme comme l'apparition d'une créature inapte à vivre qui, à peine placée dans son environnement, devrait immédiatement se retirer dans la cuirasse prothétique de la culture pour compenser son impossibilité biologique<sup>1</sup>.

Enfin, il s'agit là de la partie la plus délicate de l'argumentation, Sloterdijk cherche à défendre l'hypothèse que certaines percées théoriques effectuées par Gehlen auraient pu le conduire à la formalisation d'une anthropologie luxuriante – d'obédience deleuzienne – qui souligne davantage la potentialité créative de l'anthropos que sa défectuosité originaire. Plus exactement, il défend l'idée suivant laquelle le dispositif conceptuel formalisé par Gehlen témoignerait en faveur d'une situation primordiale de surcharge psychique. En effet, si l'on considère que l'un des apports théoriques les plus décisifs de Gehlen fut précisément de retravailler le concept d'« ouverture au monde » – concept formalisé par Scheler en 1928 et redéployé par Heidegger en 1929 – et à le retraduire en termes de surcharge psychique, on peut s'étonner – c'est du moins ce que fait Sloterdijk – que ce travail conceptuel n'ait pas conduit Gehlen sur la voie d'une anthropologie luxuriante. En réalité, il s'agissait seulement pour Gehlen, afin de justifier l'aspect inébranlable des institutions, d'élever le concept d'« *Entlastung* » psychique (« décharge », « soulagement » ou « exonération ») au rang d'invariant anthropologique, c'est-à-dire d'inscrire le psychisme humain à l'intérieur d'une dialectique invariante entre la charge psychique et la décharge culturelle<sup>2</sup>. Si l'on empruntait le langage systémique de Luhmann, on pourrait ainsi affirmer que Gehlen a formalisé, avant l'heure, la dialectique entre la complexité psychique auto-émergente et la réduction culturelle de cette complexité. Or, non seulement Sloterdijk fait sienne cette hypothèse d'une tendance psychique à la décharge, mais il la traduit à l'aide de la sémantique immunitaire en la décrivant comme une « immunisation à l'immédiateté » ou comme un « premier système immunitaire pragmatique » :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 626-627.

Gehlen suppose avec réalisme que la vie, du point de vue somatique, psychique et social, a tendance à s'accommoder des conditions de fonctionnement d'une banalité bien tempérée – conditions que la psychologie a décrite comme des habituations et l'anthropologie culturelle comme des institutions. La décharge est par conséquent un mécanisme d'économie – elle constitue un procédé visant à opposer un verrou à la tentation par le biais de la dépense de soi. Son effet principal ressort de *l'immunisation à l'immédiateté* (nous soulignons) – qu'il s'agisse de la dépense d'énergie excédentaire dans l'action trop spontanée ou du flot déferlant de perceptions dangereusement désautomatisées, qui nous rend impuissants. D'une certaine manière, elle implante un *premier système immunitaire pragmatique* (nous soulignons) qui repousse les infections que pourrait causer au psychisme une surdose de stimuli inassimilables, tout en bloquant la combustion d'énergies psychiques dans des ouvertures extatiques sur le champ de l'action et de la perception<sup>1</sup>.

Pour autant, en même temps qu'il s'approprie une partie de sa conceptualité, Sloterdijk s'emploie à retourner la spéculation de Gehlen contre lui-même, en montrant comment le concept de « décharge » ou de « soulagement » psychoculturel aurait dû logiquement le conduire à inverser son théorème de base : ne plus seulement interpréter l'être humain comme un être lacunaire sur le plan morphologique, mais l'interpréter également comme un être surchargé psychiquement, être qui ne souffrirait pas d'un excès de pauvreté, mais bien plutôt d'un excès de richesses. Puisque, comme l'admet Gehlen lui-même, « l'ouverture au monde est fondamentalement une charge<sup>2</sup> », l'homme pourrait même être désigné, c'est du moins la thèse défendue par Sloterdijk, comme une créature embarrassée « face à sa propre richesse » :

L'homme est chargé par sa plasticité, dans le sens où des millionnaires ploient sous la contrainte d'administrer leur fortune. Les propos de Gehlen sur la catégorie innovatrice de la décharge confirment ces observations<sup>3</sup> (...).

Par l'entremise de ces différents théoriques, Sloterdijk nous invite ainsi à penser que l'être humain ne doit pas seulement être décrit comme une créature surchargée psychiquement qui serait déchargée ultérieurement par les dispositifs culturels de signification, de schématisation et de simplification, c'est-à-dire par les stratégies culturelles de réduction de la complexité psychique auto-émergente. *Homo immunologicus* doit aussi se décrire comme un être extatique qui est capable d'inventer des solidarités durables et des espaces intérieurs pérennes de protection qui le transfèrent dans un monde artificiel rendu habitable psychiquement<sup>4</sup>, et c'est la raison pour laquelle l'anthropologie immunitaire et sphérologique ne peut pas s'en tenir, même si elle s'en inspire, à une stricte définition déficitaire de l'être humain.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 628.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 222.

3 - Toutefois, lorsque l'on entre dans les détails de cette nouvelle anthropologie philosophique qui trouve sa formalisation la plus aboutie dans *Sphères I (Bulles)*, il est manifeste que l'opération théorique la plus spectaculaire ne s'effectue pas – nous l'avons évoqué – sous pavillon philosophique, mais bien sous pavillon psychanalytique et, plus exactement, sous pavillon para-freudien. Théoriquement, il s'agit en effet, dans l'horizon d'une reconstitution génétique de la réalité psychique, de réévaluer l'importance de la vie prénatale et postnatale pour la constitution des climats psychiques ultérieurs de l'adulte, ainsi que pour le design morphologique de certaines productions culturelles. Plus précisément, il s'agit d'intégrer – dans le tableau de l'évolution psychique humaine – des matériaux de facture archaïque que ni l'Anthropologie philosophique allemande, ni la psychanalyse freudienne, n'ont été pour l'instant en capacité théorique d'intégrer.

Or, cette intégration ne consiste pas seulement à rajouter une nouvelle hypothèse – l'immunocréativité sphérologique – à l'intérieur de la matrice d'hypothèses qui existait déjà, mais elle invite à une radicale reconfiguration théorique, aussi bien de la psychanalyse freudienne et lacanienne, que de toutes les anthropologies philosophiques qui prétendraient s'en réclamer. Afin de mieux cerner la singularité théorique de l'anthropologie immunitaire et sphérologique, il est possible – *a minima* – d'identifier trois déplacements théoriques décisifs : 1- la révision de la théorie psychanalytique des stades psychiques et l'introduction de trois nouveaux stades préoraux ; chaque nouveau stade s'efforçant, dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychique, de faire droit à l'existence d'un matériau psychique archaïque et spectral ; 2 - l'intégration spéculative du traumatisme de la naissance, celui-ci étant décrit sous les traits d'un archi-traumatisme du psychisme, c'est-à-dire sous la forme d'une catastrophe immunitaire inaugurale ; et 3 - l'intégration spéculative du traumatisme du sevrage, décrit en tant que mutation traumatique de la première endosphère psychique, c'est-à-dire en tant que « catastrophe sphérologique originelle ».

D'une part, la révision de la théorie freudienne des stades psychosexuels permettrait de faire droit à l'existence d'un matériau psychique archaïque et de mettre en lumière la corrélation entre la morphologie sphérique du premier espace prénatal et la création continuée d'espaces intérieurs psychiques, ainsi que la prolifération des motifs sphérologiques à l'intérieur de certains contenus culturels (occidentaux et orientaux). Et d'autre part, l'intégration spéculative du double traumatisme de la naissance et du sevrage fonctionnerait en quelque sorte comme l'élément dynamique du dispositif théorique, c'est-à-dire comme l'élément matriciel qui permettrait de comprendre ce qui motive la création et l'usage des

endosphères de sécurisation psychoculturelle. Si nous insistons sur ces trois déplacements théoriques, que nous allons maintenant analyser en détail, c'est donc parce qu'ils dessinent en creux un portrait dynamique et diachronique du psychisme humain à l'intérieur duquel les atmosphères (luxuriantes et traumatiques) de la vie périnatale ne cesseraient de résonner, plus ou moins discrètement, non seulement avec les climats psychiques ultérieurs de l'adulte, mais également avec le design morphologique de certains dispositifs culturels qui stabilisent ou euphorisent ces climats.

## 2) Contribution à une théorie spectrale de la vie périnatale

L'intégration de la vie périnatale à l'intérieur de la spéculation anthropologique implique – c'est du moins la thèse défendue par Sloterdijk – de procéder à une révision de la théorie freudienne des stades psychosexuels (oral-anal-génital), précisément parce que cette théorie érige l'oralité en événement inaugural de la relation psychique interhumaine<sup>1</sup>. Cette révision est rendue nécessaire dans la mesure où cette théorie est accusée d'oblitérer *de facto* une partie décisive du matériau primitif de la vie psychique, en particulier la « relation » que le fœtus, puis le nouveau-né, entretiennent avec trois éléments médiaux antérieurs à la phase orale : le liquide, le son et l'air. Afin de nous inviter à reconsidérer l'être humain depuis le prisme de la vie périnatale, reconsidération qui présuppose une description pré-subjective et pré-objective de la réalité psychique primordiale, Sloterdijk mobilise la théorie des « nobjets » de Thomas Macho<sup>2</sup>. Pour justifier cette affiliation théorique, il précise que cette théorie procède à une « critique beaucoup plus radicale » que la critique « fondée » du « scientisme obstiné de Freud » qui a déjà fait l'objet d'une vaste littérature, dans la mesure où elle opère la jonction théorique entre la psychologie périnatale et la théorie médiatique de la relation, la « recherche récente sur la prénatalité » et les « philosophies récentes des médias » :

---

<sup>1</sup> J. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 457 : « Premier stade de l'évolution libidinale : le plaisir sexuel est alors lié de façon prédominante à l'excitation de la cavité buccale et des lèvres qui accompagne l'alimentation. L'activité de nutrition fournit les significations électives par lesquelles s'exprime et s'organise la relation d'objet ; par exemple la relation d'amour à la mère sera marquée par les significations : manger, être mangé ».

<sup>2</sup> Sloterdijk fait ici référence à un texte de Macho intitulé « Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie des Psychose », in *Wahnwelten im Zusammenstoss. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Rudolf Heinz, Dietmar Kamper et Ulrich Sonnemann Verlag, Berlin, 1993, pp. 223-240. La référence à Macho traverse les trois volumes : *B*, 54, 178, 182, 188, 192, 196, 218, 309, 317, 320, 321, 323, 326-328, 419, 429, 436, 457, 510 ; *G*, 182, 681 ; *E*, 240, 286, 732.

Thomas Macho, philosophe des civilisations et anthropologue des médias, a prouvé de manière indiscutable, dans ce contexte, que la conceptualité psychanalytique avait une attitude fondamentalement erronée à l'égard des relations archaïques et prénatales entre la mère et l'enfant. De fait, on peut montrer que les idées de la psychanalyse sur les communications précoces sont entièrement formulées sur le modèle des relations à l'objet – notamment dans les concepts de ce que l'on appelle les phases d'évolution, dans laquelle, à chaque fois, un organe considéré comme précurseur du sujet est attelée à une dimension du monde extérieur considéré comme un pôle objectif : dans la phase orale, la bouche avec le sein ; dans la phase anale, l'anus avec son produit, l'excrément ; dans la phase génitale, le pénis avec la mère, comme objet d'amour *sans phrase*<sup>1</sup>.

Par le biais de cette affiliation théorique, il s'agit prioritairement de faire droit, dans l'horizon d'une reconstitution de l'histoire primitive du psychisme, à trois nouvelles phases antérieures à l'oralité : la phase de « cohabitation fœtale<sup>2</sup> » où le fluide (amniotique et sanguin) fait figure de premier média substantiel<sup>3</sup> et où le placenta fonctionne comme première instance d'accompagnement ; la phase d'initiation et de ravissement psycho-acoustiques du fœtus dans le monde sonore utérin<sup>4</sup> – ce que Sloterdijk appelle le « stade des sirènes » ; et la phase respiratoire, où l'air fonctionne comme « premier partenaire extramondain<sup>5</sup> ». C'est seulement, selon Sloterdijk, depuis ce portrait hautement spéculatif de l'intériorité psychique archaïque que l'on pourra comprendre le type de rétroprojections ultérieures qui en émanent, que celles-ci soient de facture psychique (onirique ou fantasmatique) ou culturelle (amoureuse, technologique ou symbolique). Autrement dit, ce n'est pas un hasard de calendrier si la psychologie des sphères (*Bulles*) précède ici la politique des sphères (*Globes*), ainsi que et la description des co-isolations ou des co-immunités contemporaines (*Écumes*).

Théoriquement, il s'agit donc, en amont de la formation du complexe d'Œdipe, de faire droit aux relations archaïques que le fœtus, puis le nourrisson, entretiennent avec certains éléments physiques qui peuplent leur environnement. Or, dans la mesure où ces relations ne s'apparentent pas à des relations objectales où un sujet ferait face à un objet, il est nécessaire de faire appel à de nouveaux outils conceptuels (trans-subjectifs et trans-objectaux). Plus précisément, cela signifie que la théorie freudienne triphasée des stades psychiques doit être remaniée et élargie en direction d'une conception médiatique (trans-subjective et trans-objectale) de la relationnalité proto-psychique. La conception médiatique d'un réseau à

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 320-321.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 327.

plusieurs éléments (placenta-sang-liquide amniotique-cordon ombilical-fœtus) s'opposant ici à la conception substantialiste et dualiste (fœtus-mère biologique) qui présuppose, dans sa grammaire même, des sujets et des objets qui n'existent en réalité pas encore<sup>1</sup>.

Ce serait donc une vaine entreprise, pour ne pas employer l'adjectif pathogène, que de vouloir décrire la réalité précoce mère-enfant sous forme de concepts de relation d'objet, parce qu'ici, dans les choses elles-mêmes, on ne trouve encore nulle part de relations entre le sujet et l'objet<sup>2</sup>.

*In fine*, les trois relations primaires dégagées par Macho et mobilisées par Sloterdijk<sup>3</sup> viendraient donc corriger la matrice théorique initiale de la psychanalyse en présupposant l'existence d'un nouveau type de relationnalité proto-psychique qui précède la relation sujet-objet. Toute la difficulté de l'entreprise théorique consiste ainsi à donner à voir ce qui excède la possibilité du voir, en décrivant ce qui excède toute description possible et qui, pourtant, s'avère peut-être décisif, dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychique. Si l'on voulait serrer conceptuellement ou, tout du moins, s'approcher, en pensée, du type de relationnalité qui entre en jeu dans la genèse primitive du psychisme, c'est-à-dire d'un certain type de relationnalité immersive que la théorie des nobjets tente de décrire, on pourrait mobiliser avec profit le néologisme « transphénoménologique » inventé par Nicolas Abraham<sup>4</sup>, ainsi que la sémantique « spectrale » formalisée par Derrida dans le sillage explicite de ce néologisme.

Abraham rappelle en effet que l'invention fondatrice de la psychanalyse, telle que formalisée dans la *Traumdeutung*, repose sur l'affirmation d'une corrélation entre l'opération de refoulement psychique (d'origine traumatique et culturelle) et l'opération de symbolisation, celle-ci devant atténuer le conflit psychique qui émane de ce refoulement. Si cette affirmation est considérée comme une thèse inaugurale, c'est précisément parce qu'elle déconstruit en acte la représentation statique et essentialiste du « symbole-chose » au profit

---

<sup>1</sup> Combien la notion d'objet et le primat de l'imgo qui s'en nourrit, grèvent théoriquement la psychanalyse freudienne, on peut le voir notamment dans les contorsions théoriques de certains disciples qui en exhibent, souvent à leur insu, les effets secondaires. Tout récemment, l'élaboration de la notion de « relation d'objet virtuelle » pourrait constituer un exemple flagrant d'errance conceptuelle éminemment prédictible. Car, si la relation est dite « virtuelle », c'est précisément parce qu'elle ne désigne plus le face-à-face distancié d'un sujet et d'un objet, si bien que pour décrire une relation virtuelle, il serait en réalité nécessaire de renoncer à la grammaire chosifiante de la notion d'objet. Cf. Sylvain Messonnier, « Le premier chapitre de la vie ? Nidification fœtale et nidation parentale », *La psychiatrie de l'enfant* 2007/1 (Vol. 50), p. 61-80. DOI 10.3917/psy.501.0061 : « En tentant de m'orienter comme psychanalyste à la maternité dans ce dédale, écrit Sylvain Messonnier, la clinique m'a inspiré un pari clinique : s'interroger sur l'objet du fœtus et sur le fœtus comme objet. Depuis les textes fondateurs, la notion d'objet est centrale dans le corpus psychanalytique. C'est dans cette lignée que j'ai élaboré une proposition conceptuelle : la relation d'objet virtuelle ».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 321.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>4</sup> Nicolas Abraham et Maria Török, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987, p. 32.

d'une représentation dynamique et performative du symbole en tant que « symbole opérant », c'est-à-dire en tant que solution symptomatique d'un problème psychique à reconstituer. C'est pourquoi l'interprétation psychanalytique ne consiste pas à traduire<sup>1</sup>, c'est-à-dire à connaître le code de traduction, mais à décrypter le désir ou le trauma à chaque fois singulier qui se déguise ou qui se cache derrière le symbole, celui-ci n'offrant d'abord que l'aspect chosifié d'un résultat. « Interpréter un symbole, résume Abraham, consiste à convertir le symbole-chose en symbole opérant<sup>2</sup> ». En définitive, c'est donc précisément parce que la découverte de l'opération inconsciente de symbolisation est érigée en découverte inaugurale de la psychanalyse, que l'objet propre de la psychanalyse est décrit en tant qu'objet transphénoménal ; la psychanalyse étant désormais décrite comme une transphénoménologie qui s'ignore en tant que telle<sup>3</sup>.

Théoriquement, la « transphénoménologie » s'élabore, comme Abraham l'explique lui-même, à l'intersection de trois dispositifs théoriques hétérogènes (la phénoménologie de Husserl, la psychanalyse freudienne et la bio-analyse de Ferenczi) et elle répond à un double objectif stratégique : d'une part, il s'agit de subsumer sous un concept rigoureux l'ensemble des opérations psychiques inconscientes, en particulier les opérations de refoulement et de symbolisation qui constituent le matériau de prédilection de l'analyse ; et, d'autre part, il s'agit de rendre compte des expériences de la hantise (mélancolique et transgénérationnelle) qui échappent, par définition, à toute phénoménalisation possible. Autrement dit, l'objet propre de la transphénoménologie, que Abraham désigne comme « l'objet propre de la psychanalyse » pourrait se décrire comme un événement spectral ou plutôt comme une série d'événements spectraux qui continuent de produire des effets psychiques (réels ou fantasmatiques) pendant la vie de l'adulte, tout en différant ou en résistant à leur conscientisation, c'est-à-dire à leur manifestation devant une conscience qui en serait le témoin.

Si la phénoménologie peut se définir comme la *science descriptive des phénomènes*, en tant que ceux-ci peuvent se transformer en vécus pour une conscience, c'est-à-dire *in fine*

---

<sup>1</sup> Dans le détail, la position freudienne est en réalité plus complexe, puisqu'elle oscille en permanence – depuis sa première formalisation en 1899 jusqu'aux derniers écrits – entre une conception subjectiviste du symbolique qui interdit toute traduction simultanée et une conception objectiviste du symbole qui reconduit la possibilité de la traduction, c'est-à-dire la possibilité d'une interprétation qui décrypte l'opération symbolique sans tenir compte de sa dimension subjective. Sur ce point, nous renvoyons à l'analyse minutieuse effectuée par Maria Török et Nicolas Rand in *Questions à Freud. Du devenir de la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 19-34.

<sup>2</sup> N. Abraham et M. Török, *L'écorce et le noyau*, op. cit., p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

comme une « science des structures essentielles de la conscience<sup>1</sup> », la transphénoménologie pourrait ainsi se définir comme une *science descriptive des opérations inconscientes et des événements spectraux*. Un événement sera dit « spectral » précisément en tant qu'il hante l'espace psychique, c'est-à-dire en tant qu'il reste présent psychiquement (il est retenu en tant que trace psychique) sans jamais pour autant se présenter, formant une véritable crypte dans le for intérieur psychique. La « transphénoménologie » serait donc l'autre nom de la psychanalyse, lorsque celle-ci cherche précisément à « expliciter l'horizon génétique<sup>2</sup> » des événements spectraux. Ce que Thomas Macho appelle « la théorie des nobjets » et ce que Sloterdijk formalise malicieusement sous le vocable d'une « gynécologie négative » s'apparenteraient ainsi à des tentatives de description impossible que l'on pourrait formaliser sous la forme ambivalente d'une phénoménologie du non-phénoménologique, soit ce que Nicolas Abraham appelle la « transphénoménologie ».

Il nous reste maintenant à examiner plus en détail la description spéculative de ces trois nouveaux stades qui correspondent chacun à trois types de relations spectrales distinctes : 1 - la relation aquatique et placentaire ; 2 - la relation musicale et 3 - la relation respiratoire.

### **La vie immersive et accompagnée**

La phase de « coexistence fœtale » est en quelque sorte la phase la plus originaire, la plus décisive et, simultanément, la plus difficile à décrire, tant il est vrai que la vie prénatale, du fait même de l'immatrité de l'appareil psychique, échappe, par définition, à toute remémoration consciente, obligeant l'herméneute à des acrobaties spéculatives qui encourent le risque, à chaque instant, de sur-interpréter ou de sous-interpréter l'événement, c'est-à-dire de conférer ou d'oblitérer subrepticement une signification à des événements subtils et équivoques qui ne pourront jamais faire l'objet d'une restitution consciente. La seule chose qui semble certaine dans cette affaire trouble, c'est que le premier élément médiatique qui peuple la vie prénatale est de facture fluidique. Par ailleurs, il semble également certain qu'à l'intérieur de ce média liquide – mais que veut dire ici « intérieur », c'est toute la question –, le fœtus « expérimente » un milieu confiné et englobé. Autrement dit, s'il est par définition impossible de restituer ce qui est singulièrement vécu par le fœtus et qui constitue un

---

<sup>1</sup> Laurent Perreau, « La phénoménologie comme science eidétique », in *Husserl. La science des phénomènes*, A. Grandjean et L. Perreau (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.



ensemble irrécupérable de traces psychiques, il est toutefois possible de décrire son milieu et il est même aujourd'hui désormais technologiquement possible de le filmer. Schématiquement, on pourrait ainsi, en première approche, décrire cette « phase de cohabitation fœtale » sous la forme d'une vie aquatique nocturne et autoalimentée, c'est-à-dire d'une vie immersive et antigravitationnelle qui ressemble étrangement à celle d'un astronaute reclus dans sa station spatiale :

Il faut concevoir en premier lieu une phase de cohabitation fœtale dans laquelle l'enfant en devenir fait l'expérience des présences sensorielles des liquides, des corps mous et des limites de la caverne : le sang placentaire avant tout, puis le liquide amniotique, le placenta, le cordon ombilical, la poche des eaux et une vague idée préalable de l'expérience des frontières dans l'espace, donnée par la résistance de la paroi abdominale et l'environnement élastique. (...) On doit donc supposer que le plus primitif de tous les régimes préoraux est un *stade de vol en suspension* (nous soulignons) dont le contenu essentiel consiste en un échange de sang incessant et transmis par le placenta entre la mère et l'enfant<sup>1</sup>.

Toute la difficulté de l'entreprise consiste donc à dire la relation entre le fœtus et son milieu accompagnateur sans trahir la non-objectivité et la non-subjectivité de la relation elle-même. Autrement dit, il s'agit de décrire la vie accompagnée à l'extérieur de la grammaire subjective et objective qui structure et surdétermine les discours sur la relation, entendu que ni le liquide amniotique et ni le placenta ne seront jamais des objets pour un sujet, mais seulement l'épreuve hypothétique d'une certaine antigravitation et d'un certain accompagnement, épreuve sans sujet ni objet, mais qui s'inscrit, c'est du moins l'hypothèse défendue par Sloterdijk, sous la forme d'un ensemble de traces archaïques et séminales, dans l'horizon d'une reconstitution génétique de la réalité psychique :

Le noir de l'œil doit s'élargir si l'on veut continuer à voir dans la pénombre. Si la pénombre est aussi profonde que la nuit exquise, il serait utile que la pupille puisse être aussi grande que l'œil lui-même. Un tel œil-sphère serait peut-être préparé à ce qui nous attend – le voyage à travers un monochrome noir<sup>2</sup>.

Lorsqu'il cherche à décrire la phase de « coexistence fœtale », esquissant les prolégomènes d'une « gynécologie négative », Sloterdijk utilise ainsi différents subterfuges heuristiques afin de susciter une vision de l'invisible, sans pour autant jamais retomber dans le réalisme grossier des cabinets médicaux. Car les gynécologues positifs, ceux qui, par exemple, se contentent de décrire le placenta comme une « éponge sanguinolente » semblent – c'est du moins la comparaison utilisée par Sloterdijk –, courir à l'intérieur du corps des

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 322-323.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 371-372.

femmes comme des touristes pressés<sup>1</sup>. Nonobstant le recours à la littérature mystique, qui regorge de visions de grossesses fantasmatiques, et nonobstant le recours à certaines peintures surréalistes qui procèdent à un usage concerté des symboles archaïques de l'accompagnement (notamment l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance qui constituent des motifs obsessionnels chez Magritte), Sloterdijk mobilise un exemple offert par le psychanalyste hongrois Béla Grunberger. Plus exactement, il mobilise cet exemple en tant que paradigme d'une description transphénoménologique de l'accompagnement psychique, c'est-à-dire d'une description oblique de l'immersion psychique et de l'accompagnement spectral.

Or, il se trouve que cet exemple n'est pas n'importe lequel, puisqu'il contraint le dispositif analytique, tant sur le plan théorique que sur le plan clinique, à renoncer à son matériau de prédilection : le langage. Techniquement, la cure analytique se présente en effet, dans la droite filiation sophistique inaugurée par Antiphon<sup>2</sup>, comme une thérapie fondée sur les vertus performatives de la verbalisation et de l'interprétation : thérapie de l'interprétation performative, sous sa forme freudienne, puisque l'interprétation dé-symbolisante (dé-encryptante, dirait Nicolas Abraham) de l'analyste est supposée produire, en théorie, des effets thérapeutiques ; thérapie de la présence fantomatique performative, sous sa forme lacanienne, puisque l'analyste ne prétend plus savoir et interpréter au nom de ce supposé savoir, mais seulement faire entendre la parole du sujet et, plus précisément, faire entendre comment le sujet triche sa parole pour continuer de jouir d'une représentation fantasmée de lui-même. À cet égard, il est donc manifeste que l'étude de cas (réelle ou légendaire) qui est présentée par Grunberger relève davantage de la magie noire et du chamanisme que d'un dispositif analytique orthodoxe préconisé par l'enseignement freudien ou lacanien.

Certes, les quelques règles minimales qui protègent l'analyste de l'analyse sauvage (ce que Freud appelle l'analyse profane), à savoir la distanciation affective entre le patient et l'analyste, ainsi que la répétition des séances à durée fixe sont respectées. Mais le désir de parler est absent du dispositif, tant de la part du patient que de l'analyste, et la règle de l'association libre – qui offre au patient la possibilité de commencer où il veut et qui doit offrir à l'analyste son matériau de départ – est suspendue, si bien que la cure analytique s'effectue à l'extérieur de l'élément langagier et ceci, si l'on peut dire, sans en éprouver le moindre manque. En d'autres termes, les bénéfiques thérapeutiques de la cure – s'ils existent – ne peuvent en aucun cas être imputés à des actes de verbalisation, aussi bien du point de vue

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>2</sup> Cf. Barbara Cassin, *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, EPEL, 2012, pp. 81-82.

de celui qui est censé parler, que de celui qui est censé écouter d'abord, puis parler, peut-être, ensuite. C'est précisément parce que la scène décrite par Grunberger se performe à l'extérieur de toute intervention langagière qu'elle peut servir de fiction heuristique pour décrire les premiers mois silencieux de la nuit fœtale. Voici la scène en question :

C'est un jeune homme qui vient en analyse pour divers troubles de contact relationnel, quelques symptômes somatiques, troubles de la sexualité, etc. Il s'étend sur le divan après avoir écouté l'énoncé de la règle fondamentale pour le thérapeute, et, le reste de la séance, il se tait. Il revient à la séance suivante et se comporte de la même façon pendant quelques mois, puis, à une certaine séance, il se manifeste enfin verbalement en disant : « Ce n'est pas encore ça, mais ça va nettement mieux. » Ensuite, il se replonge dans le silence et après une nouvelle période de quelques mois, toujours strictement muet, il se lève à la fin de l'heure, déclare qu'il se sent cette fois-ci bien, se considère comme guéri, remercie son thérapeute et s'en va<sup>1</sup>.

Comment mieux décrire, en effet, la relation très subtile d'accompagnement, relation que le fœtus entretient avec le liquide amniotique et le placenta, autrement que par la description de la scène analytique elle-même, où l'analyste rejoue le rôle non pas de la mère bienveillante, comme une lecture superficielle pourrait spontanément le laisser croire, mais le rôle plus discret encore, mais peut-être plus décisif dans les premiers temps de la gestation, de simple « témoin intime bienveillant » de la nuit sphérique ? Car c'est la scène analytique elle-même, en tant qu'elle est portée au paroxysme d'un véritable silence partagé, qui va ici servir de base à la description oblique de l'accompagnement spectral. En d'autres termes, c'est lorsque le dispositif analytique est sevré de toute communication langagière – lorsqu'il ne fait plus du langage le matériau de son travail –, qu'il peut servir de paradigme ou de modèle heuristique pour la description de la première vie fœtale, celle, la plus longue (six mois), qui précède le développement de l'audition<sup>2</sup>.

Selon Grunberger, cette étude de cas pourrait en effet fonctionner comme description archétypique de la « communion précoce entre la mère et l'enfant », communion qu'il formalisera plus tard sous le vocable d'un « narcissisme pur ». Mais Sloterdijk récuse précisément cette interprétation dans la mesure où celle-ci reste, dans sa grammaire même, prisonnière d'une vision naïve (subjective et objectale) de la relationnalité psychique ; et c'est pourquoi il mobilise cette étude de cas seulement en tant qu'instrument heuristique pour décrire de façon oblique la situation d'immersion psychique et d'accompagnement spectral qui caractérise les premiers mois de la vie fœtale :

---

<sup>1</sup> Cet extrait de *Narcisse et Anubis* est entièrement cité par Sloterdijk (cf. P. Sloterdijk, *B, op. cit.*, p. 378).

<sup>2</sup> En termes lacaniens, on pourrait dire que c'est lorsque l'analyste abdique sa prétention au savoir et au langage, qu'il apparaît dans toute sa splendeur chamannique : simple « couveuse psychique » de substitution transférentielle.

Notre soupçon paraît fondé : nous pourrions avoir affaire ici à un *équivalent scénique de la nuit fœtale* (nous soulignons). Pour cette unique fois, nous nous trouvons, dans le studio de l'analyste, au cœur du monochrome thérapeutique. Le champ monadique remet ici en mémoire, semble-t-il, la scène primitive noire dans laquelle le sujet sans langage est *contenu et encouragé au niveau prélinguistique par un milieu qui l'englobe* (nous soulignons). (...) L'analyste ne représente donc pas la mère au sens habituel du terme, bien qu'il constitue une partie de la monade thérapeutique, c'est-à-dire de la *forme immunitaire métaphorique et utérine*<sup>1</sup> (nous soulignons).

### **Le ravissement sirénique**

La seconde relation spectrale mise en évidence par la « gynécologie négative » est une relation de facture sonore et, à ce titre, elle constituerait également une relation immersive d'accompagnement psychique. « Le deuxième aspect du champ médiatique préoral, écrit Sloterdijk, concerne l'initiation psycho-acoustique du fœtus dans le monde sonore utérin<sup>2</sup> ». De fait, la vie fœtale ne consiste pas seulement en un vol planant en milieu liquide et silencieux, mais elle se caractérise également, à partir du septième mois, en une série de stimulations sonores qui jouent – c'est du moins la thèse défendue par Sloterdijk – un rôle décisif, non seulement dans la programmation des sidérations musicales ultérieures<sup>3</sup>, mais surtout dans la constitution tempérée ou agitée du climat psychique ultérieur de l'adulte :

Chaque vie parcourt à son commencement une phase au sein de laquelle une douce folie à deux englobe le monde. Des extases bienveillantes tissent autour des mères et des enfants une cloche d'amour dont les échos demeurent dans toutes les circonstances des conditions pour une vie heureuse<sup>4</sup>.

Là encore, il apparaît incongru de décrire cette initiation musicale – à l'intérieur de laquelle la voix maternelle, en tant que voix référentielle, joue un rôle séminal –, comme une relation distanciée qui mettrait en rapport un sujet écoutant et un objet écouté. Comme le rappelle Sloterdijk en faisant allusion à l'un de ses livres antérieurs, la musique – en tant qu'« art du continuum par excellence<sup>5</sup> » – échappe à toute tentative de description objectale, affectant celui qui écoute au-delà de toute distanciation possible. Parce que la musique est capable de prendre possession de celui qui écoute, donnant peut-être raison à Deleuze qui insistait sur la vocation hystérique de la musique, celui qui écoute ne se situe jamais

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp ; 382-383.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 523-524. Cf. également, pp. 545 et 554.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 68-79.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 325.

réellement à l'extérieur, mais plutôt à l'intérieur de ce qu'il écoute : « écouter de la musique, résume Sloterdijk, cela signifie toujours être-dans-la-musique<sup>1</sup> ».

Compte-tenu de la dimension immersive de la relation sonore, qui interdit toute description objectale de l'écoute musicale, Sloterdijk mobilise l'expression de « stade des sirènes<sup>2</sup> » pour évoquer la dimension passive et ravissante de cette relation, mais surtout, pour suggérer l'idée suivant laquelle l'enchantement irrésistible des sirènes, celui-là même qui obligea Ulysse à faire preuve d'une extrême ingéniosité, n'est peut-être rien d'autre que la répétition consciente d'un premier enchantement originaire qui échappe à toute conscientisation possible. Autrement dit, il s'agirait prioritairement de souligner l'importance décisive – en termes d'échantillonnage – de la voix maternelle, et de donner à penser cette voix – plus ou moins bienveillante pour l'ouïe fœtale qui la reçoit – comme ce premier chant des sirènes dont chaque être humain est inconsciemment programmé à attendre la résurrection, attestant l'hypothèse d'un véritable « matriarcat vocal<sup>3</sup> » :

Tout sujet non résigné vit dans l'attente orthopédique de l'hymne le plus intime, qui sera à la fois son triomphe et son éloge funèbre<sup>4</sup>.

De fait, si l'on souscrit à la méditation homérique de Sloterdijk, cela n'est pas du tout la « sensualité » supposée des sirènes – comme a pu le croire toute une tradition de commentateurs jusqu'à Adorno<sup>5</sup> – qui constitue leur attractivité fatale, mais bien plutôt le fait que les sirènes sont capables de proférer le chant qui est exactement le chant fantasmatique de l'écouter, c'est-à-dire le chant qui vient exactement combler la béance d'un fantasme : « C'est l'art des sirènes, résume Sloterdijk, que de placer dans l'âme du sujet l'enthousiasme qu'il éprouve pour lui-même<sup>6</sup> ».

Ce qui constitue le pouvoir maléfique des sirènes – capable de contrarier le retour chez soi du héros accompli, dernière épreuve avant la réappropriation de soi par soi –, ce serait donc précisément le pouvoir d'anticiper sur le fantasme musical de leurs proies<sup>7</sup>. Parce que les sirènes savent avec précision le texte qui est attendu, elles peuvent répondre avec précision à

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 532 et 538.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 555.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 532.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 533.

l'attente, et c'est pourquoi leur chant serait – par définition – irrésistible<sup>1</sup>. C'est en effet parce que les sirènes ne chantent rien d'autre que la gloire d'Ulysse directement dans les oreilles d'Ulysse qu'elles sont – pour lui et seulement pour lui – irrésistibles. C'est parce que les sirènes annoncent, par leur chant, la bonne nouvelle d'un éloge de soi enfin retrouvé, que celui qui les écoute veut féroce­ment rester auprès du corps de ces voix. En d'autres termes, on ne comprend rien à la puissance du ravissement sirénique si l'on ne comprend pas que ce ravissement – comme peut-être tous les ravissements amoureux de l'âge adulte – répète un ravissement musical originaire qui trouve son lieu dans la nuit fœtale et son timbre-étalon dans la voix maternelle.

À première vue, cette évocation mythologique pourrait sembler hautement spéculative et forcée, mais les recherches récentes en psychoacoustique consacrées à l'audition fœtale<sup>2</sup> ont attesté de façon expérimentale que le fœtus possède – au moins à partir de la trentième semaine – une audition développée, bien qu'encore immature, qui le rend extrêmement sensible aux bruits cardiaques, aux bruits cardio-vasculaires, à la voix maternelle et aux sonorités extérieures élevées de type marteau piqueur. L'ensemble des recherches témoigne également de l'importance des stimulations auditives prénatales en provenance de la voix maternelle qui est la seule voix non atténuée, puisque le nouveau-né humain – comme le nouveau-né chez les mammifères vivipares testés<sup>3</sup> – est déjà capable, dès les premières heures de sa vie postnatale, de discerner avec précision la voix maternelle au milieu de milliers d'autres voix<sup>4</sup>.

Sloterdijk mentionne en particulier le travail d'Alfred Tomatis<sup>5</sup>, qui est à l'origine de plusieurs hypothèses originales en matière de psycho-acoustique. Tomatis a notamment cherché à montrer que le liquide amniotique n'était pas le seul élément médial qui transportait

---

<sup>1</sup> Retranscrit en langage lacanien, on pourrait dire que les sirènes ont le pouvoir de répondre exactement à la demande d'amour, puisqu'elles ont le pouvoir de dire exactement ce que l'auditeur veut obsessionnellement entendre.

<sup>2</sup> Cf. par exemple, « Les perceptions fœtales. Ontogenèse des systèmes et écologie fœtale », *Revue française de psychosomatique*, 1991/1 (n°1), pp. 203-216.

<sup>3</sup> Sloterdijk évoque notamment les expériences effectuées sur des porcelets et des chevreaux (cf. P. Sloterdijk, *B*, p. 565 : « si l'on en croit les biologistes de l'évolution, écrit-il, les porcelets ou les chevreaux qui viennent de naître sont capables de reconnaître avec la plus grande certitude la voix de leur mère parmi des milliers de voix similaires – une performance de l'imprégnation que l'on ne peut expliquer que par une sorte de *tuning* prénatal ». Pour autant, Sloterdijk précise, aussitôt après cette remarque, ce qui fait la singularité de la psychoacoustique humaine : « Chez les humains, écrit-il, le processus de réglages symbiotiques fins dans l'espace de résonance audiovocal est encore plus fortement différencié et regroupe des tonalités émotionnelles, des accents de chant parlé, des types de milieu sonore *et surtout des fréquences individuelles de salutations* (nous soulignons) ».

<sup>4</sup> Il est important de préciser que, en l'état actuel de la recherche prénatale, la voix paternelle a été très peu testée.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 555. Pour une introduction au travail d'Alfred Tomatis, on peut se reporter à *L'oreille et la vie*, Paris, Robert Laffont, 1999.

et transformait les sons et il a défendu la thèse suivant laquelle le squelette humain, en particulier la colonne vertébrale et le bassin de la mère, fonctionneraient comme une véritable caisse de résonance de la voix maternelle, favorisant la reconnaissance ultérieure de cette voix. De surcroît, il a également fait l'hypothèse – encore plus spéculative<sup>1</sup> – de l'existence, dans la deuxième phase de gestation, d'une capacité minimale de discernement entre les sons dignes d'être accueillis et ceux qui ne le sont pas. Selon Tomatis, le fœtus ne se contenterait pas d'accueillir passivement l'ensemble des sons qui l'envahissent continuellement et il ne pourrait pas survivre à l'enfer de cette invasion musicale (cardiaque et vasculaire) s'il n'était pas en mesure de filtrer certains sons inhospitaliers, attestant l'idée d'une capacité fœtale de fermeture auditive<sup>2</sup>. Enfin, Sloterdijk évoque la méthode thérapeutique initiée par Tomatis qui consiste à restituer rétroactivement la voix maternelle dans les oreilles d'un patient adulte mal accueilli. Même s'il n'est pas sans réserve à l'égard de cette méthode, cette évocation lui permet de faire la jonction avec la méditation sirénique qui ouvrait le chapitre de l'audition fœtale, les expériences de Tomatis en psycho-acoustique venant en quelque sorte confirmer l'intuition homérique d'un enchantement par la voix féminine.

Toutefois, si Sloterdijk accorde autant d'importance aux expériences et aux hypothèses de Tomatis, c'est parce qu'il veut également préparer, par cette évocation, l'accès au travail de Thomas Macho, qui s'intéresse moins à la psycho-acoustique prénatale, qu'à la psycho-acoustique postnatale, où le nouveau-né expérimente ses capacités de vocalisation rétroactive, c'est-à-dire ses capacités de répondre enfin à la musique prénatale qui le sollicitait depuis de longs mois. En d'autres termes, Macho concentre son attention sur les capacités – par la vocalisation – à refaire lien avec la mère perdue<sup>3</sup>. Selon lui, on ne comprend rien à la genèse du langage postnatal si l'on ne comprend pas que la fonction primaire du langage consiste moins à communiquer des impressions qu'à maintenir un lien prothétique avec l'instance parentale, entendu que le cordon ombilical a été à jamais rompu<sup>4</sup>. Sloterdijk mobilise ainsi le concept de « cordon ombilical vocal<sup>5</sup> » inventé par Macho pour signaler que la sonosphère qui s'établit entre le fœtus et la mère est corrélée avec la sonosphère postnatale qui s'établit entre le nouveau-né et sa structure d'accueil, même si la qualité de cette seconde

---

<sup>1</sup> Certaines expériences indiquent au contraire l'indice d'une familiarité sécurisante psychiquement en présence de reproductions des bruits cardiaques et cardiovasculaires.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 547-548.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>4</sup> C'est la raison pour laquelle Dolto accorderait autant d'importance au nombril, qui est interprété comme la trace ou le requiem d'un organe perdu, c'est-à-dire comme une castration originaire. Cf. P. Sloterdijk, *B*, p. 326.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 327.

sonosphère est encore plus déterminante que la première<sup>1</sup>. Cette seconde « relation » primaire que nous avons qualifiée de « relation sonore » et que Sloterdijk nomme « le stade des sirènes » ne concerne donc pas seulement la vie prénatale du fœtus en suspension, mais elle se déploie également après la naissance, en tant que protolangage qui précède le langage : « crier, criailler, babiller, former des mots<sup>2</sup> ».

De surcroît, dès lors que l'on admet l'existence d'un stade d'accompagnement sonore prénatal, cette admission ouvre la voie à une évaluation rétrospective de la qualité de cet accompagnement, c'est-à-dire de la qualité de la relation que la mère entretient, en amont même de la naissance, avec l'être qu'elle porte en elle. Plus exactement, on pourrait affirmer que la mise en évidence d'une relation sonore prénatale – qui fonctionne elle-même en tant que « première salutation » – fournit un critérium décisif, dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychique, pour évaluer l'intensité et la qualité de ce premier accueil. Ce critérium dessinerait ainsi en creux un nouveau portrait de l'être humain où la tonalité (euphorique ou mélancolique) du climat psychique de l'adulte semble jaillir des profondeurs obscures d'un premier chant séminal. *In fine*, ce portrait anthropologique nous invite également à penser que la conscientisation de la grossesse devrait, si la mère se trouve dans une disponibilité psychique suffisante, fonctionner comme vecteur d'une nouvelle situation où la mère expérimente déjà, en amont de la naissance, une phase inédite de « coexistence » psychique ; comme si la mère pouvait confusément pressentir ou suspecter que la série des humeurs qui la traversent peuvent déjà, à chaque instant, affecter le devenir ou le climat d'une autre réalité psychique en cours de constitution :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 546.



Lorsque la nouvelle d'une grossesse a pour une femme une tonalité positive, se développe dans son attitude une trame de tendres anticipations de la coexistence avec la nouvelle vie, et les mères commencent à se comporter comme si elles étaient désormais placées sous observation discrète. (...) Comporte-toi de telle sorte que ta propre humeur soit à tout instant un modèle acceptable pour une vie partagée : tel est l'impératif catégorique, côté mère. (...) La proto-subjectivité désigne avant toute chose une excitation prévenante et une vibration dans la salutation. (...) La théorie de l'effet des sirènes débouche ainsi sur une étude de la première salutation. Ce qui, dans un premier temps, paraît être une simple séduction par ce qui est très agréable d'une manière non-spécifique – l'enchantement sonore des sirènes – se révèle, dans le dernier horizon de l'étude, comme *la répétition d'une salutation constitutive de l'être humain dans sa première atmosphère. L'homme est l'animal plus ou moins bien salué* (nous soulignons), et si l'on veut de nouveau interpeller son centre d'émotion, il faut répéter la salutation qui a été pratiquée à l'origine, lors de son initiation au monde<sup>1</sup>.

### **L'accouplement respiratoire**

La « gynécologie négative » de Sloterdijk invite également à faire droit à un troisième élément médiatique – l'air – et, partant, à un troisième type de « relation » contrainte et préorale auquel le nouveau-né est confronté lorsqu'il est subitement expulsé de la nuit fœtale sous-marine. De fait, si l'on retrace avec précision le déroulé de la naissance humaine extra-utérine, quel que soit le temps de gestation qui la précède, il apparaît manifeste que la première relation spectaculaire à laquelle le nouveau-né doit faire face n'est pas la relation avec la sage-femme, ni même la relation avec la mère, mais bien la relation avec l'air ; relation qui, il n'est pas besoin de le préciser, commence de manière problématique par un assèchement particulièrement douloureux du larynx :

En guise de troisième élément parmi les phases préorales dont il propose une nouvelle conception, Macho évoque la *phase respiratoire* (nous soulignons). De fait, le premier partenaire extra-mondain de l'enfant qui vient de naître – avant tous les néo-contacts avec la surface corporelle de la mère – est l'air qu'il respire, qui remplace désormais le liquide amniotique perdu, en tant qu'élément successeur. (...) L'être-dans-le-monde extra-maternel signifie d'abord et en dernier lieu pour l'enfant : être-dans-l'air et participer sans combat à la plénitude de ce média – après un *épisode de détresse respiratoire initiatique*<sup>2</sup> (nous soulignons).

Par conséquent, en supplément du commerce maritime et sonore qui caractérise la nuit fœtale, le commerce avec l'élément aérien constitue la troisième relation primaire (préorale) et, à ce titre, il mérite, selon Sloterdijk, d'être qualifié en tant que phase décisive dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychisme, mais également dans l'horizon d'une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 549-551 et p. 566.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 327.

reconstitution morphologique de l'histoire culturelle : « l'expérience d'étouffement, écrit-il, souvent très périlleuse, que constitue la naissance, peut avoir une immense portée sur l'avenir<sup>1</sup> ». Mais là encore, il va de soi que l'air – qui constitue un objet par excellence – échappe par définition à la grammaire objectale, entendu que personne ne possède l'air à titre d'objet discernable. Sans doute serait-il d'ailleurs préférable ici d'employer la voie passive en affirmant que les systèmes respiratoires sont incessamment respirés, comme si l'autonomie respiratoire plaçait structurellement la relation aérienne sous un principe d'inconscience<sup>2</sup> ?

Même si Sloterdijk n'entre pas dans les détails de cet hypothétique troisième stade psychique formalisé par Macho, il évoque tout de même certaines allusions de Wilhelm Reich et surtout, il mentionne le livre de Jean-Louis Tristani intitulé *Le stade du respir*<sup>3</sup> qui procède à une « révision de la théorie psychanalytique des phases » et à l'introduction d'un « stade autonome de la respiration ». Manifestement, c'est en observant la parenté respiratoire de certains symptômes, en particulier la façon dont la toux se transmettait mimétiquement entre deux générations familiales, que Tristani eut l'idée d'édifier un nouveau stade psychique antérieur à l'oralité du suçotement. Et c'est en cherchant à étayer sa première hypothèse que Tristani découvre que la « symptomatologie respiratoire<sup>4</sup> » occupe une place décisive, à la fois dans la vie de Freud et dans son travail théorique. Non seulement la symptomatologie d'Anna O – étude de cas fondatrice de la psychanalyse – ressemble à s'y méprendre à celle de Dora (aphasie ; troubles de la parole ; toux nerveuse ; extrême sensibilité olfactive à l'égard de la fumée de tabac<sup>5</sup>), mais les symptomatologies de Miss Lucy R. et de Katharina possèderaient également des composantes d'ordre respiratoire. La première, Lucy, a perdu l'odorat, mais elle se sent poursuivie par certaines sensations olfactives, en particulier l'odeur d'entremet brûlé qui s'avère – après anamnèse – « une odeur-écran qui masque une odeur de cigare » ; quant à la seconde, Katharina, elle souffre notamment de « manque d'air », mais ce symptôme résiste à l'interprétation freudienne, qui se concentre sur les « vomissements hystériques<sup>6</sup> ». Fort de cette proximité symptomatologique, Tristani entreprend ainsi de faire droit à l'hypothèse d'un stade autonome du respir, c'est-à-dire à l'hypothèse d'une

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LDE*, p. 57.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 327.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 328. Jean-Louis Tristani, *Le stade du respir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 31.

« configuration érogène respiratoire indépendante », proposant une relecture des symptômes de Dora<sup>1</sup> et, depuis celle-ci, une refonte théorique de la psychanalyse freudienne<sup>2</sup>.



Ce que Sloterdijk désigne sous le nom de « gynécologie négative » désigne donc, en première instance, un essai d'intégration spéculative de la vie périnatale dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychisme humain. Cette intégration s'effectue sous le parrainage théorique de Thomas Macho, mais elle mobilise également certaines hypothèses transversales à l'orthodoxie freudienne (notamment celles formalisées par Bela Grunberger et Jean-Louis Tristani), ainsi que certaines recherches effectuées en psychologie périnatale (Alfred Tomatis). Dans la mesure où cette intégration présuppose l'existence d'un matériau psychique archaïque qui précède chronologiquement la phase psychosexuelle de succion orale, elle implique, dans son versant négatif, de déconstruire le primat chronologique accordé par la théorie freudienne à l'oralité et, dans son versant positif, elle tente de faire droit, dans l'horizon d'une reconstitution génétique du psychique, à l'existence de trois phases antérieures : la phase de coexistence foetale, immersive et accompagnée ; la phase sirénique de ravissement psychoacoustique ; et la phase d'accouplement respiratoire. Comme le remarque Sloterdijk, cette tentative d'intégration spéculative de la vie périnatale ne fait d'ailleurs que

---

<sup>1</sup> L'objectif principal de la relecture du cas Dora consiste ainsi à mettre en évidence le fait que l'objet du respir vient progressivement recouvrir l'objet du désir, jusqu'à le remplacer. Elle autorise ainsi de postuler une corrélation entre la quinte de toux saccadée et l'orgasme masculin (p. 36) et elle interprète la quinte elle-même comme une métaphorisation de la jouissance (*Ibid.*, p. 37), attestant que les symptômes respiratoires (énurésie-asthme-toux) manifestent avant tout une régression libidinale qui vient suppléer et sublimer l'absence de libido sexuelle. Or, c'est précisément parce que cette relecture promeut l'air « au rang d'objet partiel, au même titre que le sein, l'excrément, le regard ou la voix » (*ibid.*, p. 37), qu'elle peut fonctionner comme un levier stratégique pour affiner l'édifice théorique de la psychanalyse.

<sup>2</sup> D'une part, elle permettra à Tristani de situer la pulsion respiratoire à l'intérieur de la théorie des pulsions, en la rattachant aux « pulsions du moi » et en dégageant une zone érogène (*ibid.*, p. 52) indépendante constituée par l'appareil respiratoire (*Ibid.*, p. 53). D'autre part, elle permettra à Tristani d'affirmer que le stade du respir pourrait se décrire comme un va-et-vient perpétuel entre deux mouvements inverses : l'inspiration et l'expiration, attestant d'une dialectique immanente du dedans et du dehors (*Ibid.*, p. 59). Tandis que le « système pulmonaire-oral » peut facilement faire office de métaphore vaginale, l'air – en tant qu'élément intrusif – peut facilement faire office de métaphore phallique (*Ibid.*, p. 59). Enfin, il s'agira de montrer que – conformément à l'invention freudienne de 1914 relative au narcissisme (pensé comme « stade intermédiaire entre l'auto-érotisme pré-génital et l'amour objectal ») – l'identification et l'intégration du stade du respir permettrait de dessiner les contours de trois nouveaux types d'identification narcissique : l'identification à son propre souffle ; l'identification à l'odeur de son corps propre ; ou l'identification à sa propre voix (*Ibid.*, p. 61). *In fine*, si on relit le cas Dora à travers le prisme de ce nouveau complexe respiratoire formalisé par Tristani, on est à même de percevoir toute l'ambiguïté de l'identification hystérique et, le cas échéant, de conférer à la quinte de toux de Dora une coloration mimétique et sadique : « Ainsi, conclut Tristani, c'est dans une perturbation morbide du souffle paternel, liée à la tuberculose, que Dora s'identifie. On voit l'ambiguïté de ce trait identificatoire : Dora s'approprie d'un seul mouvement le souffle de son père, c'est-à-dire sa vie, et ce qui menace ce souffle, la toux tuberculeuse. La pulsion de destruction subit chez Dora des vicissitudes corrélatives à celles de ses identifications » (*Ibid.*, p. 62).

renouer avec certaines conceptions mythologiques de la « Chine antique » où la gestation est comptabilisée au titre de première année de vie :

Dans la conception de la Chine antique, la nidification de l'enfant dans l'utérus constitue la véritable naissance de l'homme ; la période intra-utérine est par conséquent décomptée comme une partie du temps de la vie humaine ; les nouveau-nés sont considérés comme des enfants de un an<sup>1</sup>.

Cette gynécologie est dite « négative » en ceci qu'elle s'efforce d'éviter le double écueil de la description objectale-distanciée et de la description subjective-fusionnelle<sup>2</sup>, cet effort frayant la voie d'une description transphénoménologique de la genèse du psychique. Cela signifie que la gynécologie négative récuse le discours supposé savant et assume la dimension proprement spéculative de son discours. Il ne s'agit pas pour Sloterdijk de se positionner à l'intérieur du champ théorique restreint et fragile de la vie périnatale, mais il s'agit d'inviter – par ce dispositif narratif et heuristique – à une expérience de pensée qui excède tous les discours scientifiques possibles. En d'autres termes, la gynécologie de Sloterdijk est négative au sens précis où elle ne propose pas un nouveau savoir positif, mais seulement un artefact heuristique qui doit permettre au lecteur d'approcher – en pensée – l'incidence psychique et culturelle de la vie périnatale.

*L'arrangement* (nous soulignons) proposé ci-dessus, consistant à séparer le chercheur des cavernes en deux moitiés, l'une se dissolvant à titre expérimental dans l'intérieur sombre tandis que l'autre, à l'extérieur, retient la vision du monde diurne, semble immédiatement acquérir des résultats de première main dans la recherche sur le noyau ; *il propose sous forme de fiction ce que la psychologie n'a pas le droit de supposer : la venue d'un fœtus doté de la capacité de décrire*<sup>3</sup> (nous soulignons).

Pour autant, ce dispositif heuristique, qui assume explicitement la dimension hautement spéculative de son statut, ne doit pas seulement s'interpréter comme une prise de position à l'intérieur du champ restreint de l'anthropologie philosophique, mais il doit également s'interpréter, c'est du moins notre hypothèse de lecture, comme un dispositif préparatoire à la description époquale et, plus exactement, comme une expérience de pensée préparatoire à la description immunitaire et sphérologique des sociétés, ainsi qu'à la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité. Comme nous l'avons précédemment évoqué, les théorèmes anthropogénétiques (insulation ; distanciation technologique ; néoténie ; transposition ; encéphalisation) fonctionnent comme étayage ou illustration de l'intervention époquale : tantôt pour expliciter les résistances psychoculturelles

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 330.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 330.

au transfert de conteneur symbolique (du format national vers le format transnational) ; tantôt pour réinscrire les manipulations biogénétiques contemporaines à l'intérieur de l'histoire longue des anthropotechniques ; tantôt enfin pour éclairer la description des processus contemporains de désolidarisation et de gênerie suicidaire. Il en va de même pour les théorèmes anthropologiques de la vie périnatale puisque, nous aurons l'occasion de le voir dans la dernière partie de notre travail, la description transphénoménologique des phases primitives du psychique est en réalité l'occasion de sensibiliser à des hypothétiques expériences primitives (l'immersion antigravitationnelle, l'accompagnement sonore et l'accouplement respiratoire) qui préparent et renforcent la description sociologique et époquale. D'une part, en effet, le récit fantastique de la vie périnatale fonctionnerait comme récit propédeutique à la description immunitaire et morphologique des sociétés – le mécénat psychoculturel et la psycho-acoustique étant décrits comme des intégrateurs ou des vecteurs de consistance psychosociale ; et, d'autre part, il fonctionnerait comme propédeutique à la description atmosphérique et antigravitationnelle de la modernité, la conquête de l'élément aérien étant décrite comme l'un des traits saillants de la modernité tardive<sup>1</sup> :

Parler des sphères, ce n'est donc pas seulement développer une théorie de l'intimité symbiotique et du surréalisme du couple : par la nature même de son objet, la théorie des sphères débute certes comme une théorie de la constitution d'espace à partir de correspondances bi-unitaires, mais son prolongement nécessaire débouche sur une *théorie générale des vases autogènes* (nous soulignons). Celle-ci fournit la forme abstraite de toutes les immunologies. Sous le signe des sphères se pose enfin et aussi la question de la *forme* des créations politiques d'espace en général<sup>2</sup> ».

Toutefois, si l'intégration de la vie psychique périnatale constitue, selon Sloterdijk, le réquisit méthodologique minimal dès lors que l'on entreprend de reconstituer – sur le plan spéculatif – l'horizon génétique de l'histoire psychique, cette intégration ne doit pas seulement permettre, en dépit de sa vacuité expérimentale, de postuler l'existence d'un matériau archaïque du psychisme, elle doit également permettre de réévaluer l'importance spéculative de deux hypothèses psychanalytiques para-freudiennes : l'hypothèse du traumatisme de la naissance, élaborée par Otto Rank ; et celle du traumatisme du sevrage, élaborée par Mélanie Klein. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de déconstruire la théorie triphasée des stades psychosexuels freudiens, mais de mettre en évidence, en amont même de la formation du complexe œdipien, l'existence d'un arrière-fond traumatique du

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 87.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 68.

psychisme. La reconstitution de la genèse du psychisme s'apparenterait ainsi, du point de vue immunitaire et sphérologique, à la reconstitution d'une histoire catastrophique :

En traversant le monde souterrain et sinueux du monde intérieur, on voit se déployer, comme une carte géographique sonore, l'image fantomatique d'un univers liquide et auratique – entièrement tissé à partir de résonances et de substances en suspension ; c'est dans cet univers qu'il faut continuer à chercher l'histoire primitive du psychique. Cette quête a, par nature, la forme d'une mission impossible, que l'on ne peut ni remplir ni abandonner. Dans ces promenades marginales vers les zones originelles de l'âme, de la sensation de soi et de l'imbrication réciproque, on voit dans quelle mesure l'histoire primitive de l'intime procède aussi et toujours comme une *histoire psychique de la catastrophe* (nous soulignons). On ne peut pas parler des sphères intimes sans exprimer la manière dont se produit leur éclatement et leur reconstitution élargie<sup>1</sup>.

C'est précisément cette postulation d'une « histoire psychique de la catastrophe », histoire qui s'inaugurerait de l'éclatement de la première endosphère utérine et qui se poursuivrait par la reconfiguration de la première endosphère psychique, qu'il nous faut maintenant analyser.

### **3) Naissance et immunité. La catastrophe immunitaire et sphérologique de la naissance**

« *Le monde est la quintessence de tout ce avec quoi l'on fait des expériences lorsqu'on est à l'extérieur. Si l'on restait constamment dans la clôture maternelle, on se trouverait à l'abri d'expériences d'un type déterminé, et peut-être même des expériences en général. Et comme je l'ai dit, la catastrophe de la sortie, ce prototype d'expérience, exige sa propre méthode de description, parce que l'on en a pas de souvenir direct. La naissance, qui est le plus réel de tout, est dans le même temps ce qui est le plus retiré. On la vit en action, on ne la sait pas<sup>2</sup> ».*

Dans la section précédente, nous avons décrit la « gynécologie négative » de Sloterdijk sous les traits d'une spéculation anthropologique qui se diffracte en une double opération complémentaire : la critique de la théorie freudienne des stades psychosexuels et la réhabilitation d'un matériau psychique archaïque de facture spectrale. Si nous avons souligné l'importance de cette double opération, c'est parce que la description spéculative de la vie prénatale permettrait d'approcher – en pensée – la dimension hypothétiquement traumatique de la naissance humaine et, conséquemment, parce qu'elle permettrait de faire droit à une description *immunologique* et *catastrophique* de la naissance. En effet, c'est seulement parce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 241.

que la vie prénatale est décrite comme une vie *immersive* et *accompagnée*, c'est-à-dire comme une vie *englobée* et *antigravitationnelle*, que l'événement de la naissance, matérialisé par l'éclatement de la première endosphère utérine, pourrait lui-même se décrire comme une *catastrophe immunitaire* de facture spatiale et atmosphérique<sup>1</sup>. Si l'anthropologie philosophique de Sloterdijk procède à la description d'un certain type de relationnalité archaïque, ce n'est donc pas uniquement pour étayer l'hypothèse d'une incidence psychoculturelle de la vie périnatale, mais c'est également pour préparer l'accès à l'hypothèse, formalisée par Otto Rank dès 1924, de l'existence d'un traumatisme de la naissance érigé en invariant anthropologique :

Les hommes font partie d'une espèce de mammifères vivipares qui doivent surmonter un problème d'espace, dû au fait que les vivipares viennent de l'intérieur et, dans toute nouvelle situation, se confrontent au motif de « l'être dans quelque chose de plus grand ». Ils arrivent de l'intérieur et ils arrivent trop tôt – les hommes sont des créatures fixées dans la naissance prématurée et livrées, par leur immaturité, à l'extase face au monde<sup>2</sup>.

Même si elle culmine à l'intérieur du projet sphérologique, on pourrait néanmoins affirmer que l'inspiration rankienne innerve l'intégralité de la philosophie de Sloterdijk, depuis son entrée en scène philosophique (1983), où l'hypothèse d'une incidence psychoculturelle de la naissance est déjà convoquée<sup>3</sup>, jusqu'au *Projet Schelling* (2017) qui gravite, de façon romanesque et comique, autour de la corrélation hypothétique entre la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 194. Enfin, c'est parce que l'événement de la naissance est décrit comme un événement catastrophique que le corps de la mère biologique pourrait, lorsqu'il déploie ses ressources de mécénat postnatal, se décrire comme un auxiliaire de sécurisation spatiale et acoustique qui cherche, autant que possible, à amortir cette catastrophe : « Tout ce que j'y ai couché sur le papier part de l'idée que la mère ne doit pas être pensée d'abord comme une personne, mais comme un lieu, une forme de vase, une structure immunitaire spatiale – et comme un espace de résonance, une voix. Depuis toujours les gens ont pour mission d'interpréter leur position dans ce vase ou face à lui ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>3</sup> Ainsi, bien avant que la vie périnatale et le motif de la nativité humaine deviennent le centre de gravité de l'anthropologie immunitaire et sphérologique, on trouve déjà, dès la *Critique de la raison cynique* (CRC, p.561), les prémisses d'une telle spéculation. Sloterdijk y évoque notamment le livre d'Adrien Turel, publié en 1934, à l'intérieur duquel le motif de la nativité est directement mis en rapport, sans la moindre médiation théorique, avec des motifs d'ordre technique, politique et financier. Même si Sloterdijk ne manque pas d'ironiser sur l'aspect confusionniste des intuitions déployées dans ce livre, il prend tout de même soin de citer un long extrait que nous citons à notre tour, tant il semble rétrospectivement avoir joué un rôle séminal dans l'élaboration ultérieure du projet sphérologique, aussi bien sur le plan théorique que sémantique. Turel, en effet, ne se contente pas de juxtaposer des considérations de facture culturelle et considérations de facture anthropologique et prénatale (où la naissance apparaît d'ailleurs davantage comme une libération que comme un traumatisme) ; mais, de surcroît, il mobilise la sémantique sphérologique qui fera flores ultérieurement : « Ce système technique des prothèses, écrit Turel, qui est une réalisation typiquement masculine, ne peut être comparé qu'avec *l'enfermement utérin* (nous soulignons). Dans un premier temps dans leur période utérine, tous les êtres humains, quels que soit leur sexe, ont été prisonniers du modèle du paysage nourricier, de toute *sphère protectrice* (nous soulignons) et aussi de toute prison, c'est-à-dire qu'ils ont vécu *l'enfermement dans le corps d'une mère* (nous soulignons). La contrepartie masculine est le développement des prothèses technocratiques, du pouvoir, du pouvoir financier et des appareils techniques, qui deviennent *un système parfait de capsule où chaque être humain est enfermé à merci* » (nous soulignons).

naissance vivipare et l'intensité de la jouissance féminine. Non seulement Sloterdijk fait preuve d'une obsession constante à l'égard du motif de la naissance, mais ce motif est systématiquement corrélé à des considérations psychoculturelles, si bien que la naissance n'est jamais pensée pour elle-même, en tant qu'événement biologique universel, mais toujours reliée à son hypothétique incidence psychoculturelle, c'est-à-dire interprétée en tant qu'événement « métabiologique<sup>1</sup> ».

On pourrait, à cet égard, évoquer de nombreux exemples où le motif de la nativité se trouve corrélé, plus ou moins explicitement, à des considérations de facture psychoculturelle. Toutefois, il faudra, à notre connaissance, attendre 2009, à l'occasion de la publication de *Tempéraments philosophiques*, pour trouver l'une des reconnaissances de dettes la plus explicite à l'égard de Rank, même si celle-ci n'apparaît que dans une longue note de bas de page, et même si Sloterdijk parle de lui-même à la troisième personne, comme s'il décrivait, de l'extérieur, son propre travail. Après avoir mentionné différentes approches critiques de l'histoire de la métaphysique (Kant, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Adorno et Schmitz), Sloterdijk inscrit en effet, contre toute attente, son projet philosophique sous le parrainage explicite de Rank :

Chez Otto Rank, Peter Sloterdijk et d'autres se trouvent des approches d'une critique de la philosophie classique comme médium d'un oubli de la naissance qui s'exprime dans des compensations héroïques, technologiques et idéalistes-spontanéistes<sup>2</sup>.

En dépit de l'omniprésence du motif de la nativité dans l'œuvre de Sloterdijk, il est possible d'affirmer que l'inspiration rankienne trouve son lieu de formalisation théorique le plus abouti dans le premier tome du projet sphérologique (*Bulles*). On pourrait en effet affirmer que l'hypothèse du traumatisme de la naissance, même si elle n'est jamais thématifiée en tant que telle, ni questionnée dans sa pertinence, constitue le présupposé implicite depuis lequel se déploie l'intégralité de la spéculation anthropologique qui s'y trouve consignée. Comme nous venons de l'évoquer, il ne s'agit pas seulement de faire droit à l'existence spéculative d'un matériau psychique archaïque (de facture aquatique, acoustique et aérienne) qui serait, par définition, antérieure chronologiquement au premier des trois stades psychosexuels identifiés par la théorie freudienne (la succion orale) ; mais il s'agit aussi, par le biais de cette description, de faire droit à l'existence spéculative d'un arrière-fond traumatique du psychisme, puisque l'événement de la naissance humaine y est interprété

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple, P. Sloterdijk, *E*, p. 344.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *TP*, p. 13.



comme une *catastrophe immunitaire inaugurale* qui vient simultanément endeuiller et dynamiser l'histoire psychique et l'histoire culturelle.

L'éclatement de la sphère utérine – qui se matérialise par le passage de la vie sous-marine et englobée à la vie aérienne et exposée – fonctionnerait ainsi, en tant qu'événement vecteur d'immunodépression spatiale et atmosphérique, comme un événement archétypique du transfert traumatique ; mais, pour autant, l'événement de la naissance n'est pas seulement interprété de façon traumatique, il fait également l'objet, comme chez Rank, d'une interprétation dynamique, puisqu'il est considéré comme cet événement inaugural qui permet de comprendre ce qui origine la création et l'usage d'endosphères prothétiques de sécurisation psychoculturelle. Plus exactement, on pourrait affirmer que cette hypothèse – qui spéculer sur la dimension traumatique et universelle de la naissance humaine – fonctionne pour Sloterdijk à la manière d'un schème heuristique, dans l'horizon d'une reconstitution de l'histoire psychique, mais également de l'histoire culturelle.

Si nous soulignons ici l'aspect hautement spéculatif de l'hypothèse rankienne, ce n'est pas seulement – comme le firent Ferenczi d'abord, puis Freud ensuite – pour en rappeler la vacuité expérimentale et souligner la fragilité épistémologique d'une expérience de pensée qui, par définition, échappe à toute vérification expérimentale et à toute conscientisation rétrospective. Il ne s'agit pas, le cas échéant, de condamner théoriquement et cliniquement cette hypothèse, de la reléguer, comme le fera régulièrement Freud à l'égard des hypothèses philosophiques<sup>1</sup>, au rang d'une pure spéculation, c'est-à-dire au rang d'une expérience de pensée qui ne serait pas candidate à une valeur de vérité. Nous le faisons pour préciser que Sloterdijk fait fonctionner cette hypothèse comme un théorème opératoire, c'est-à-dire comme un présupposé qui ne fait ni l'objet d'une formalisation explicite à l'intérieur de sa spéculation anthropologique, ni l'objet d'une réflexion relative à son statut épistémologique. En un certain sens, il serait possible d'affirmer que cette hypothèse fonctionne à la manière d'un présupposé implicite qui soutient et dynamise l'anthropologie immunitaire et sphérologique. Plus précisément, il serait possible d'affirmer que la naissance humaine est interprétée comme une *catastrophe immunitaire et sphérologique* qui endeuille et dynamise aussi bien l'histoire psychique que l'histoire culturelle et, à ce titre, elle constitue la catastrophe inaugurale qui permet à Sloterdijk de sérialiser et de dynamiser les quatre trames spéculatives de l'immunologie générale : la spéculation anthropogénétique, la spéculation anthropologique, la

---

<sup>1</sup> Sur la relégation spéculative de la philosophie par Freud, cf. J. Derrida, *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 283-284.

spéculation sociologique et la spéculation époquale. Cela signifie que l'hypothèse n'est jamais convoquée en elle-même, de façon isolée, mais toujours raccordée à son incidence psychoculturelle, c'est-à-dire corrélée à des considérations sociologiques et époquales qui constituent toujours le véritable centre de gravité de l'intervention :

La naissance est le point où coïncident la philosophie de l'existence, la psychanalyse et l'histoire discrète des civilisations. C'est pour moi le point brûlant, celui où débute la pensée essentielle. (...) Cet événement reste présent, comme scène primitive, en chaque individu, et constitue l'arrière-plan des espoirs futurs de nouvelle percée, vers des conditions de vie moins astreignantes<sup>1</sup>.

C'est en effet parce que l'être humain est pensé comme un être *immunodéficient* – sur le plan physiologique, du fait de la prématuration de sa naissance ; et sur le plan psychique, du fait du double traumatisme de la naissance et du sevrage –, que l'être humain doit également se penser comme un être *immunocréatif* sur le plan culturel (coopératif, technologique et symbolique), c'est-à-dire comme un être créateur et usager de stratégies de sécurisation psychoculturelle. Et c'est précisément parce que les sociétés humaines sont interprétées comme le résultat toujours provisoire et fragile d'une série de processus de sécurisation psychoculturelle qu'elles peuvent elles-mêmes se décrire comme des dispositifs ou des systèmes immunitaires psychoculturels plus ou moins pérennes. Enfin, c'est parce que les sociétés humaines peuvent se décrire comme des systèmes immunitaires psychoculturels (coopératifs, technologiques et symboliques) que le processus tendanciel de dé-sécurisation symbolique qui caractérise la modernité européenne peut lui-même se décrire comme un processus auto-immunitaire et catastrophique. Et c'est parce que la modernité européenne s'inaugure d'une catastrophe immunitaire psychoculturelle (l'explosion de la plus grande sphère : Dieu) qu'elle pourra rétrospectivement se décrire comme une époque risquée de mutation immunitaire où les stratégies de sécurisation symbolique sont tendanciellement remplacées par des stratégies de sécurisation technologiques et juridiques.

Pour la pensée archaïque, l'être-dans-le-monde signifie, comme si cela allait de soi, un être-dans-la-mère – seule l'ère métaphysique en fera un être-dans-Dieu, et l'époque post-métaphysique un être-jeté-dans-le-monde. Ici apparaît pour la première fois un extérieur réel. C'est uniquement dans ce contexte qu'il est possible de comprendre pourquoi, pour les modernes, la naissance représente inévitablement une catastrophe<sup>2</sup>.

Non seulement l'hypothèse rankienne permet à Sloterdijk de produire certains effets de résonance théorique entre les différentes trames spéculatives, en soulignant les homologies

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *EIV*, p. 80.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 194.

structurales, notamment les stratégies défensives et offensives d'anticipation, et en sérialisant thématiquement les strates descriptives ; mais elle fonctionne aussi comme un artefact heuristique qui a pour principale vocation de faciliter une compréhension dynamique – de facture compensatoire et morphologique –, aussi bien de l'histoire psychique que de l'histoire culturelle. De surcroît, dans la mesure où l'hypothèse rankienne fut l'objet d'une répudiation féroce de la part de la psychanalyse naissante, la réévaluation immunologique de cette hypothèse fournit à Sloterdijk une nouvelle occasion de prendre ses distances théoriques avec la psychanalyse freudienne.

À cet égard, il est nécessaire de rappeler, Sloterdijk ne cesse de le faire, que l'hypothèse rankienne fut en effet l'objet d'une réception tumultueuse, pour ne pas dire d'une non-réception, à l'intérieur du champ psychanalytique en cours de constitution, en dépit de la fascination première qu'elle avait exercée sur ses découvreurs. Or, il n'est pas aisé, de prime abord, de comprendre cet étrange dénouement, alors même que Rank possède le singulier privilège de partager presque immédiatement l'intimité de Freud, et alors même qu'il est considéré par celui-ci, depuis le début de leur rencontre, comme le théoricien le plus prometteur de la psychanalyse. Comment imaginer que le plus proche parmi les plus proches sera finalement expulsé sans le moindre égard et même « enterré », selon les mots mêmes de Freud ? Et comment imaginer que Freud, qui a tout de suite perçu l'aspect dévastateur de l'hypothèse, puisse finalement résister à cette supposition qui, d'abord, l'enchantait ? Faut-il voir à l'œuvre dans cette résistance la sourde pression des autres frères jaloux de la horde (Ferenczi, Jones), ou plutôt, c'est l'hypothèse de Kramer, serait-il possible d'y déceler la pression de l'impensé maternel freudien<sup>1</sup> ? Faut-il penser, comme nous invitait déjà à le faire Rank dans un texte de 1926, que Freud a surinvesti – théoriquement et cliniquement – la figure du mauvais père pour s'éviter d'affronter la figure de la mauvaise mère, figure qui le rapprochait dangereusement de sa propre mère ? Autrement dit, faut-il penser que Rank fut pour Freud le vecteur d'un complexe maternel refoulé et, à ce titre, la victime d'un refoulement parfaitement logique, du point de vue de la constitution psychique de Freud ? Faut-il donc penser, comme nous invite également à le faire Sloterdijk, que Freud souffrait de certains « motifs obsessionnels – essentiellement issus de sources matrophobiques<sup>2</sup> » qui le prédisposaient psychiquement à éviter l'analyse de la relation archaïque mère-enfant, c'est-à-

---

<sup>1</sup> Robert Kramer, « Pourquoi Ferenczi et Rank sont-ils arrivés à la conclusion que Freud n'avait pas plus d'intelligence émotionnelle qu'un enfant précœdipien ? », *Le Coq-héron* 2006/4 (n° 187), p. 67-79. DOI 10.3917/cohe.187.0067.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 320.

dire l'analyse des « strates profondes plus inquiétantes du champ des relations intimes, dont il avait (pourtant) donné une nouvelle description<sup>1</sup> » ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions et comprendre la violence de cette expulsion, violence qui témoigne peut-être rétrospectivement de l'incidence théorique de cette hypothèse, il est nécessaire de préciser que l'hypothèse du traumatisme de la naissance est à la fois une hypothèse décisive qui provoqua l'admiration jalouse de Freud – « c'est le progrès le plus important, dira-t-il d'abord, depuis la découverte de la psychanalyse »<sup>2</sup> – et une hypothèse dévastatrice qui remet en question la totalité de l'édifice théorique élaboré patiemment par ses soins. De fait, aussi spéculative soit-elle, cette hypothèse n'est pas un nouvel élément accessoire et périphérique que l'on pourrait greffer à l'édifice théorique de la psychanalyse freudienne, tel un supplément audacieux qui viendrait en augmenter la pertinence. Non seulement elle vient frontalement contredire la primauté du complexe d'Œdipe en tant que socle théorique de l'étiologie des psychonévroses, mais elle vient conséquemment contredire la primauté de l'imago paternel dans l'horizon d'une reconstitution de l'histoire psychique et de l'histoire culturelle.

Rank ne se contente pas, en effet, d'étendre l'application de l'interprétation psychanalytique en direction de certains phénomènes culturels, entendu que cette extension, impulsée par Freud dès 1912 avec la publication de *Totem et tabou*, ne permettrait pas de comprendre l'ampleur du différend théorique à venir. Il se propose surtout de transformer ce traumatisme en invariant anthropologique et de réinterpréter l'étiologie des psychonévroses, ainsi que l'opération inconsciente de symbolisation, à la lumière de ce traumatisme. Si l'on accepte l'hypothèse de travail de Rank, c'est donc le traumatisme de la naissance – en tant qu'archi-traumatisme refoulé – qui constitue l'événement originaire qui permet de décrypter les déformations symboliques ultérieures à l'œuvre aussi bien dans l'histoire psychique et symptomatique, que dans l'histoire culturelle et morphologique. L'événement de la naissance n'est donc plus considéré comme un simple événement biologique affectant universellement le corps du nouveau-né, mais il doit être également interprété comme un événement inaugural et matriciel dans l'horizon d'une reconstitution génétique de l'histoire psychique et culturelle :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p.320.

<sup>2</sup> « Quand Freud entendit parler pour la première fois de l'idée révolutionnaire de Rank, il dit à Ferenczi qui était alors le meilleur ami de Rank : « Je ne sais pas si c'est vrai à 66 % ou à 33 %, mais, de toute façon, c'est le progrès le plus important depuis la découverte de la psychanalyse » (Jones, 1957, p. 59) ». Cité par Robert Kramer, « Lucidité (Insight) et aveuglement : les « visions » de Rank », *Le Coq-héron* 2006/4 (n° 187), pp. 11-51. DOI 10.3917/cohe.187.0011.

(...) c'est ce que nous appelons le traumatisme de la naissance, phénomène en apparence purement corporel, que nos expériences autorisent à envisager cependant comme une source d'effets psychiques d'une importance incalculable pour l'évolution de l'humanité, en nous faisant voir dans ce traumatisme le dernier substrat biologique concevable de la vie psychique, le noyau même de l'inconscient<sup>1</sup>.

L'hypothèse rankienne suivant laquelle le traumatisme de naître constituerait « le noyau même de l'inconscient » oblige *de facto* à un double déplacement théorique qui n'affecte pas seulement la périphérie, mais le centre de gravité de la théorie et de la clinique psychanalytiques. D'une part, elle postule l'existence d'un matériau psychique archaïque et archi-traumatique qui précède chronologiquement la constitution du complexe d'Œdipe et, d'autre part, elle postule que la relation entre la mère et l'enfant constitue une relation bien plus décisive pour la formation ultérieure du psychisme que la relation entre le père et l'enfant, autour de laquelle s'était édifiée la psychanalyse freudienne, aussi bien dans ses ramifications cliniques que culturelles. Autrement dit, et c'est sans doute le point le plus décisif, l'hypothèse du traumatisme de la naissance n'invite pas seulement à réévaluer l'événement de la naissance – en tant qu'événement archi-traumatique du psychisme –, mais elle déplace le centre de gravité de l'interprétation psychanalytique de l'instance paternelle vers l'instance maternelle, reléguant le complexe d'Œdipe à une formation secondaire et ultérieure de l'évolution psychique. L'hypothèse du traumatisme de la naissance ne déplace donc pas uniquement l'accent interprétatif de l'enfance vers la naissance et la petite enfance, destituant la primauté étiologique du complexe d'Œdipe dans la formation des psychonévroses, mais elle invite à penser le traumatisme de la naissance comme l'archi-traumatisme initial qui gouverne aussi bien la constitution des climats psychiques ultérieurs de l'adulte, que le design morphologique de certains matériaux culturels<sup>2</sup>. En d'autres termes, l'hypothèse rankienne ne se contenterait pas d'inviter à la refonte intégrale de l'édifice analytique, mais elle offrirait la possibilité d'une relecture de l'ensemble de l'histoire culturelle, accréditant l'idée qu'une large partie des matériaux culturels de facture symbolique

---

<sup>1</sup> O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*, tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976, p. 9.

<sup>2</sup> En outre, il va de soi qu'une telle invitation ne peut pas épargner la technique analytique elle-même. Désormais, ce n'est plus l'identification et la reviviscence du complexe œdipien qui constitue le nœud gordien de la cure, mais la tentative d'élucidation de l'imgo maternel, imago qui fait fusionner, à l'insu de l'enfant, la bonne et la mauvaise mère. Cette élucidation doit permettre au patient de s'émanciper définitivement de la puissance maternelle et, *in fine*, de s'émanciper de l'analyste lui-même, entendu que la séparation finale avec l'analyste – comme toutes les autres séparations de la vie adulte – rejoue une séparation initiale et matricielle (comme l'a remarqué Rank, cette séparation avec l'analyste s'accompagne parfois de rêves et de fantasmes de seconde naissance).

fonctionne elle-même comme un processus secondaire et compensatoire de métaphorisation de ce traumatisme<sup>1</sup>.

Dans ces conditions, l'ostracisme théorique dont fut victime Rank, mais dont fut également victime Grunberger, pourrait également s'interpréter, c'est du moins la seconde hypothèse défendue par Sloterdijk, comme une opération typique, bien qu'« illégitime », de normalisation institutionnelle :

Pour devenir une science normale, elle (la psychanalyse) a dû émonder ses propres fondements et exclure plus ou moins complètement le matériau excessif qui émerge du champ prénatal et périnatal ; elle a dû le faire dès le stade de la théorie, comme le montre les destins de Rank et de Grunberger, mais plus encore dans la pratique. Il va de soi que c'est illégitime. Puisque nous pratiquons une *science historique du psychisme* (nous soulignons), nous devons tenter de comprendre le champ psychique en partant de ses débuts. La nature des choses exclut que l'on ne fasse pas commencer l'histoire du psychisme avant la réalité post-natale. Mais *de facto*, on procède comme si le sujet fœtal et symbiotique était inexistant – plus encore, en règle générale, on fait comme si l'époque instructive du psychisme, du point de vue analytique, ne débutait qu'après la période post-infantile, c'est-à-dire avec l'acquisition du langage<sup>2</sup>.

Cependant, lorsqu'il doit statuer sur la pertinence de l'usage du concept de résistance pour décrire cet effet de censure, Sloterdijk en appelle à un usage vigilant et éclairé, en rappelant notamment comment le concept de résistance est lui-même inscrit dans la grammaire dialectique de l'action et de la réaction, rendant hommage à l'analyse minutieuse de ce couple de notions effectuée par Starobinski. Plus exactement, il en appelle à un concept de résistance retravaillé par l'approche systémique et immunitaire :

---

<sup>1</sup> C'est à cet endroit, sans doute, que l'intervention de Rank est la plus problématique du point de vue théorique, dans la mesure où elle procède à une réduction interprétative qui confine parfois à l'écrasement interprétatif, insinuant que l'intégralité des productions culturelles pourrait s'interpréter en tant qu'effet secondaire d'un unique traumatisme hautement spéculatif. Mais c'est aussi là, nous semble-t-il, que l'hypothèse est la plus féconde du point de vue spéculatif, précisément lorsque Rank interprète la créativité culturelle (mythologique, théologique, artistique et philosophique) comme une série d'opérations (plus ou moins inconscientes) de symbolisation où le traumatisme de naître se manifesterait de façon plus ou moins cryptée. Non seulement Rank affirme que les mythes, l'astrologie et les religions émanent, comme les psychonévroses, de « réminiscences tout à fait réelles » du traumatisme de naître, mais il affirme également que l'art dans son ensemble – en tant qu'il participe d'une « tendance à l'idéalisation » découverte par Nietzsche, c'est-à-dire une tendance à « triompher de la profonde horreur du spectacle du monde » –, participe de la même opération symbolique et compensatoire. Enfin, dans le sillage explicite de Nietzsche, la philosophie grecque elle-même, tout du moins dans sa phase naissante (Socrate-Platon-Aristote) est interprétée par Rank comme la « réplique naïve de cette tendance à l'idéalisation » et elle peut, à ce titre, également s'interpréter comme une formation symbolique et compensatoire du traumatisme de naître.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, p. 330.

Je ne veux pas détailler plus ici les motifs théoriques de mon scepticisme à l'égard du concept de résistance, je veux juste dire que *je travaille à un concept de psycho-immunologie* (nous soulignons), dans lequel des phénomènes comme la défense, la résistance, la fermeture systémique ont une autre signification que dans la scolastique analytique<sup>1</sup>.

#### 4) Sevrage et catastrophe immunitaire psychique

Enfin, l'hypothèse rankienne permet également à Sloterdijk d'intégrer, à l'intérieur de son anthropologie philosophique, l'hypothèse d'un second traumatisme – le sevrage – qui se déduirait logiquement et chronologiquement du premier. Traduit à l'aide de la sémantique immunitaire et sphérologique, cela signifierait que le sevrage est interprété comme la désintégration de la première endosphère psychique (mère-enfant) ou, tout du moins, comme la première catastrophe immunitaire psychique, c'est-à-dire comme la première immunodépression psychique, prototype de toutes les dépressions psychiques ultérieures. Il y a dépression, au sens littéral, immunitaire et sphérologique, lorsque l'intérieur d'un espace psychique se dépressurise, c'est-à-dire lorsqu'une dépression atmosphérique affecte subitement la chambre spatiale intérieure<sup>2</sup>.

Or, si l'on admet l'hypothèse que l'allaitement, lorsqu'il a lieu, atténue, dans une certaine mesure, le traumatisme de naître consécutif à la prématuration de la naissance, en attestant de la relation privilégiée que le nouveau-né entretient avec certaines parties précises du corps de la mère, alors il est possible d'envisager, c'est du moins l'hypothèse mobilisée par Sloterdijk, que le sevrage rejoue l'archi-drame de la séparation initiale, à ceci près qu'il est en quelque sorte amplifié par la conscientisation et la fantasmatisation qui l'accompagnent. En d'autres termes, si l'on admet avec Rank que la naissance équivaut à un archi-traumatisme originaire et refoulé, prototype de tous les transferts spatiaux ultérieurs, il n'est pas exagéré de penser le sevrage comme la réplique conscientisée de ce traumatisme ; de telle sorte que la réévaluation théorique du premier traumatisme impliquerait logiquement la réévaluation du second :

Ce que l'on a appelé l'expulsion du paradis est un titre mythique pour désigner *la catastrophe sphérologique originelle* (nous soulignons) – dans la terminologie psychologique, on l'a décrite approximativement comme *le traumatisme universel du sevrage*<sup>3</sup> (nous soulignons).

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 56.

Sans entrer dans les détails de cette description, il est tout de même nécessaire, si l'on veut être en capacité d'explicitier une telle proposition, de préciser que l'hypothèse du traumatisme du sevrage a été formalisée par Mélanie Klein en 1935<sup>1</sup> à l'intersection d'un double apport décisif : d'une part, la mise en évidence de la précocité et de la sauvagerie fantasmatiques du jeune enfant qui prennent leur source à l'endroit même du rapport oral et nutritif que celui-ci entretient avec une partie du corps de sa mère ; et d'autre part, la découverte d'une « mauvaise » mère, capable de sevrage et donc capable d'abandon, mauvaise mère encryptée à l'intérieur de la « bonne » et que l'analyse aura précisément pour tâche de restituer. Désormais, le sevrage sera donc pensé comme le prototype de la disparition du « premier bon objet externe » et, partant, comme le *prototype fantasmatique de l'abandon*, prototype dont la position dépressive constitue l'effet secondaire typique. Plus précisément, c'est parce que la perte de l'objet partiel (le sein) équivaut fantasmatiquement pour l'enfant à une perte de l'objet total (la mère), que le sevrage constitue, selon Klein, un traumatisme psychique inaugural.

Parce que la mère – en tant que pourvoyeuse de l'objet partiel nutritif – a été intériorisée fantasmatiquement – introjetée – en tant que « bonne » mère, le sevrage vient donc subitement compliquer l'introjection, transformant la figure maternelle en une figure duale, ambivalente, clivée entre la « bonne » et la « mauvaise » mère, celle qui donne et celle qui abandonne<sup>2</sup>. Par conséquent, si l'on admet que l'activité fantasmatique de l'enfant est très précocement attestée, et si l'on admet simultanément que l'allaitement est vécu par l'enfant de manière fantasmatique comme une relation privilégiée qui vient chroniquement confirmer l'amour maternel – c'est-à-dire non pas seulement satisfaire la pulsion nutritive, mais surtout satisfaire la demande d'amour –, on doit admettre que le sevrage constitue un épisode archi-traumatique puisqu'il s'apparente à la fois à une scène archaïque d'abandon, qui installe la hantise du désamour à l'intérieur du psychique, mais également à une scène fatidique qui vient porter à son paroxysme l'ambivalence affective de l'enfant à l'égard de l'Imago maternel<sup>3</sup>. Parce que la fin du mécénat lacté peut s'interpréter comme une transformation

---

<sup>1</sup> M. Klein, « Contribution à l'étude des états maniaco-dépressifs », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1974. pp. 311-340.

<sup>2</sup> De surcroît, dans la mesure où ce traumatisme prend place à l'intérieur d'une configuration psychique ambivalente où l'enfant est déjà habité par des fantasmes sadiques (notamment des fantasmes de dévoration et d'incorporation maternelles), l'enfant est tendanciellement programmé pour se rendre lui-même rétroactivement responsable (coupable) du sevrage ; ce qui décuplerait l'aspect traumatique de cet épisode.

<sup>3</sup> Même si l'on admet que l'épisode du sevrage constitue un traumatisme psychique inaugural et, si l'on peut dire, un invariant anthropologique, tout du moins dans toutes les cultures où l'allaitement est valorisé, l'ampleur de ce traumatisme est, quant à elle, corrélée à une multiplicité de facteurs contingents et, en particulier, Klein y insiste, de la qualité affective de la relation que la mère aura été – en amont du sevrage – capable d'établir avec



radicale de la première endosphère psychique (mère-enfant), tout du moins lorsque celle-ci existe et lorsqu'elle met en jeu la proto-expérience de l'allaitement, le sevrage pourrait s'interpréter comme une « catastrophe sphérologique originelle », c'est-à-dire comme la première catastrophe immunitaire psychique.

Toutefois, il est nécessaire de garder à l'esprit que l'hypothèse de l'archi-traumatisme psychique du sevrage ne fait jamais l'objet d'une formalisation explicite de la part de Sloterdijk, ni d'un questionnement relatif à son statut épistémologique. Elle fonctionne, pareillement à l'hypothèse de la naissance traumatique, à la manière d'un artefact heuristique qui doit permettre d'approcher – en pensée – les technologies ultérieures de mécénat compensatoire, aussi bien du point de vue de l'histoire psychique, que du point de vue de l'histoire culturelle. Plus précisément, l'hypothèse doit permettre d'accéder à une expérience de pensée où l'histoire individuelle et collective s'apparente à l'histoire du remplacement progressif du mécénat maternel par un mécénat culturel (coopératif, ritualiste, technologique et symbolique), c'est-à-dire comme l'histoire du mécénat maternel continué par d'autres moyens que la mère biologique. Envisagée dans cette perspective, l'histoire psychique et l'histoire culturelle pourraient ainsi se décrire comme des processus globalement réussis de maternisation prothétique :

---

son enfant. Parce que le sevrage prend place à l'intérieur d'une relation où la mère (en tant qu'objet partiel puis total) fait déjà l'objet de multiples introjections fantasmatiques de la part de l'enfant, et parce que le sevrage émerge dans une situation où l'enfant fait également déjà l'objet de multiples introjections fantasmatiques de la part de la mère, la gravité du traumatisme dépend – pour une large part – de la nature (amicale ou inamicale) de cette relation, c'est-à-dire de la valence des deux imago clivés déjà constitués au moment du sevrage, et à la façon (brutale ou graduée) dont la mère va procéder au sevrage lui-même. En d'autres termes, c'est par sa capacité à instaurer une relation de confiance avec son enfant que la mère est à même d'atténuer la gravité de ce traumatisme, et c'est en faisant preuve de patience et de souplesse face aux situations conflictuelles générées par le sevrage, que la mère pourra transformer l'épisode traumatique du sevrage en épisode fructueux rétrospectivement. Klein préconise ainsi d'introduire progressivement l'usage du biberon, mais sans pour autant jamais que cet usage ne soit forcé, compte-tenu du fait que tous les types de forçages psychiques auraient des incidences désastreuses, et compte-tenu du fait que le biberon lui-même – à titre d'objet partiel de substitution – devra également faire l'objet d'un sevrage ultérieur nécessitant le relai d'autres objets partiels et compensatoires (bonbon, sucette, pouce, doudou).

Nous touchons ici à une nouvelle définition du processus de civilisation : son mécanisme clef est le déploiement progressif d'alternatives techniques et systématiques à la première maternisation. *La civilisation apporte la preuve que la maternité, dans certaines limites, est une prestation que l'on peut remplacer par une prothèse* (nous soulignons). L'antinaturalisme du processus de civilisation se fonde sur la métaphorisation de la maternité – c'est la substitution de la puissance maternelle en action. (...) La teneur civilisatrice de notre époque n'est donc guère compréhensible si l'on y voit pas surtout une expérimentation globale sur la possibilité de substituer des prothèses aux prestations maternelles (...). S'il est vrai que les capacités d'allomères représentent toujours le bien le plus précieux dans une culture, on peut être tenté de croire que le besoin de créer des équivalents symboliques et techniques aux mères de remplacement absentes motive l'évolution civilisatrice dans son ensemble. (...) Il est possible que la plus grande aventure de la civilisation consiste à *explicitement la modernité* (nous soulignons), et avec elle une bonne partie de ce que signifie la vie. (...) La défense de l'enfance est l'essence de la culture – à supposer que l'on en vienne, en même temps, à défendre la culture contre les empiètements de l'infantile<sup>1</sup>.

## 5) Conclusion

Au terme de ces considérations, il est possible d'affirmer que l'anthropologie philosophique de Sloterdijk se déploie sous la forme d'une double stratégie théorique et narrative. D'une part, il s'agit, par le biais d'une description fantastique de la vie périnatale, en tant que vie immersive et accompagnée, de faire droit à l'existence spéculative d'un matériau psychique archaïque et, plus exactement, de mettre en lumière l'existence d'un certain type de relationnalité spectrale qui précède chronologiquement le premier des trois stades psychosexuels identifiés par la théorie freudienne. Et, d'autre part, il s'agit de faire droit à l'existence spéculative d'un arrière-fond traumatique du psychisme, puisque les événements de la naissance et du sevrage sont interprétés comme des *catastrophes immunitaires* inaugurales qui viennent simultanément endeuiller et dynamiser l'histoire psychique et l'histoire culturelle.

Tandis que l'éclatement de la sphère utérine – qui transforme subitement la vie sous-marine et englobée en vie aérienne et exposée – fonctionne comme événement archétypique du transfert médiatique et traumatique, c'est-à-dire comme artefact heuristique de l'immunodépression spatiale et atmosphérique, l'éclatement de la première endosphère psychique mère-enfant – caractérisé par la terminaison du méconat lacté – fonctionne comme événement archétypique de l'immunodépression psychique, c'est-à-dire comme artefact heuristique de la « catastrophe sphérologique originelle », prototype de toutes les dépressions psychiques ultérieures. Or, c'est précisément parce que le méconat maternel vient suppléer à

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 667-670.

l'immunodéficiencia biopsychique qui caractérise la situation postnatale du *sapiens*, que le sevrage peut s'interpréter comme la « catastrophe sphérologique originelle », c'est-à-dire comme la première explosion ou la première dépression sphérologique.

Pour mettre en œuvre une anthropologie non paupériste, il convient d'examiner de plus près le centre calorifique de l'évolution, les formes spécifiques que prend l'espace mère-enfant chez les hominidés et les premiers hommes. La caractéristique plus forte de celui-ci est la tendance souvent commentée à prolonger la phase infantile et juvénile, qui va de pair avec une *prématurité radicale du moment de la naissance* (nous soulignons). (...) Pour exprimer les implications de cet état de fait en termes aussi dramatiques qu'ils devaient l'être pour traduire sa teneur monstrueuse, il faudrait dire d'emblée que *chez les êtres humains, la naissance normale a la qualité d'une interruption de grossesse dictée par la nature*. (...) *Personne ne se le rappelle, mais tout le monde en reste à jamais marqué*. (...) *C'est à elle, et à ses implications imprévisibles dans le domaine de la neurologie et de la dynamique des symboles, que tient l'excentricité constitutionnellement luxuriante, mais aussi ouverte à la morbidité et exigeant l'expression, de la constitution de l'existence humaine jusque dans ses dernières ramifications*<sup>1</sup> (nous soulignons).

À l'intérieur du champ restreint de l'anthropologie philosophique, l'anthropologie immunitaire et sphérologique recèle – *a minima* – une triple originalité théorique. La première originalité consiste à dresser un portrait ambivalent de l'être humain puisque celui-ci est décrit dialectiquement comme un être immunodépressif (sur le plan physiologique et psychique) et immunocréatif (sur le plan coopératif, technologique et symbolique). La seconde originalité consiste à penser l'être humain dans son rapport existentiel et psychique à l'espace, c'est-à-dire à faire droit à l'aspect morphologique et immersif des procédures de sécurisation psychoculturelle. Le psychisme humain ne fait donc pas seulement l'objet d'une description dynamique qui mobilise la sémantique immunitaire pour souligner la fonction défensive et offensive du psychisme, mais il fait également l'objet d'une description morphologique qui souligne l'importance primordiale des stratégies culturelles (coopératives, technologiques et symboliques) d'immersion psychique. Enfin, la troisième originalité consiste en ceci que la spéculation anthropologique de Sloterdijk, de même que sa spéculation anthropogénétique, ne constitue jamais une fin en soi, mais fonctionne plutôt à la manière d'une expérience de pensée préparatoire à la spéculation sociologique et époquale.

La spéculation anthropologique ne doit donc pas se penser comme une spéculation autonome, mais davantage comme un dispositif heuristique qui a pour principale vocation de réinscrire la description sociologique de l'individualisme moderne à l'intérieur de l'histoire longue de l'être humain, en soulignant notamment l'attachement archaïque des êtres humains

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 662.

aux petits formats d'associations interhumaines (famille-tribu-horde-couple), soit ce que Heiner Muhlmann désigne sous l'expression de « constante tribale<sup>1</sup> ». Cela signifie que les considérations anthropologiques s'inscrivent toujours à l'intérieur d'une stratégie plus vaste, de facture sociologique et époquale, qui a pour vocation de produire une nouvelle description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité. À cet égard, nous souscrivons intégralement à l'interprétation effectuée par Yves Citton suivant laquelle la singularité remarquable de l'anthropologie philosophique de Sloterdijk consisterait précisément à produire un imaginaire capable de *faire voir l'invisible de la relation* (dyadique, technologique et symbolique), c'est-à-dire un *imaginaire morphologique* qui, en donnant à voir *l'invisibilité de l'être-avec et de l'être-dans*, serait capable de déconstruire en acte la fiction d'un individu auto-engendré qui préexisterait à ses relations :

Peter Sloterdijk travaille à la mise au jour d'un imaginaire morphologique remarquable entre autres par le fait qu'il passe généralement inaperçu – un *imaginaire* qui relève donc de *l'invisible*. Son entreprise s'inscrit bien dans la production de ces *néo-visibilités* qui ont scandé l'histoire de l'Occident (depuis les planches d'anatomie des écorchés chez Vésale jusqu'au globe terrestre vu du ciel grâce aux missions spatiales<sup>2</sup>).

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *RP*, p.144.

<sup>2</sup> Yves Citton, « Faire voir les sphères d'un imaginaire invisible », *Local contemporain*, n° 3 (2006), pp. 64-68.

## 7. Chapitre septième : Modernité et immunité. Peter Sloterdijk et l'interprétation auto-immunitaire de la modernité

« On avait de bonnes raisons de dire que le cosmos, après Copernic, n'avait plus à offrir aux habitants de la Terre le vieil abri de ses écorces ; les temps modernes et la modernité doivent sans discussion être définis par une restructuration radicale des rapports d'immunité<sup>1</sup> ».

### 1) Introduction

Dans les trois chapitres précédents, nous avons évoqué l'hypothèse suivant laquelle les propositions anthropogénétiques et anthropologiques de Sloterdijk, en dépit de leur singularité respective, fonctionnaient en tant que préliminaire heuristique et étayage argumentatif d'une spéculation sociologique et époquale qui constitue le véritable centre de gravité de l'intervention. D'une part, nous avons supposé le fait que la description immunologique de l'anthropogénèse se conjugait à la description immunologique de l'être humain afin de préparer et de justifier la description immunologique des sociétés, celles-ci étant désormais décrites comme le résultat – toujours provisoire et fragile – de stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle. D'autre part, nous avons supposé le fait que la description immunologique des sociétés préparait et justifiait la description immunologique et catastrophique de la modernité, celle-ci étant désormais décrite comme l'époque par excellence de la déconstruction et de la reconstruction de l'immunité psychoculturelle. En somme, nous avons supposé que les quatre trames narratives – anthropogénétique, anthropologique, sociologique et époquale – étaient enchâssés logiquement à la manière d'un cercle vertueux heuristique où chacun des récits communique – sur le plan théorique et sémantique – avec les trois autres.

C'est en effet parce que l'être humain est conçu comme un être *immunodéficient* – sur le plan physiologique et psychique –, qu'il peut également être compris dialectiquement comme un être *immunocréatif* sur le plan culturel (coopératif, technologique et symbolique), c'est-à-dire comme un être créateur et usager d'endosphères prothétiques de sécurisation psychoculturelle. Et c'est précisément parce que les sociétés humaines peuvent elles-mêmes se décrire comme des dispositifs ou des systèmes immunitaires psychoculturels, que la modernité occidentale, en tant qu'elle se caractérise notamment par un processus de

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 488.

désintégration tendancielle de certains artefacts symboliques à visée prophylactique, pourrait elle-même se décrire comme une catastrophe immunitaire psychoculturelle. Il nous reste donc maintenant à justifier de telles suppositions, c'est-à-dire à vérifier que les considérations sociologiques et époquales de Sloterdijk fonctionnent réellement comme lieu de convergence de l'ensemble de son dispositif théorique, narratif et iconographique. Nous nous proposons ainsi, dans ce septième et dernier chapitre, de reconstituer et de situer théoriquement la pensée époquale de Sloterdijk, sous la direction d'une double hypothèse de travail :

- d'une part, nous supposons que le signifiant « modernité » permet de rassembler sous un signifiant unique la multiplicité des considérations époquales qui jalonnent l'œuvre de Sloterdijk, depuis son entrée en scène philosophique de 1983 – la *Critique de la raison cynique* pouvant explicitement se lire comme une *critique de la modernité cynique* –, jusqu'aux considérations psychopolitiques consignées dans *Réflexes primitifs* (2019). Cette hypothèse ne s'impose pas seulement en raison de la profusion des occurrences du signifiant « modernité » à l'intérieur du corpus ; elle permet également de réinscrire l'intervention de Sloterdijk à l'intérieur de l'histoire longue des discours (poétiques, philosophiques, sociologiques et historiques) tenus sur le signifiant « modernité » ;

- d'autre part, nous supposons que l'usage de la sémantique immunitaire permet à Sloterdijk non seulement de sérialiser et de dynamiser ses descriptions, mais surtout de formaliser une définition *auto-immunitaire* et *catastrophique* de la modernité. Autrement dit, nous supposons que la singularité de l'intervention époquale de Sloterdijk consiste à articuler une double spéculation : une spéculation de facture « phénoménologique » qui tente de restituer – narrativement, conceptuellement et iconographiquement – la typicité de l'atmosphère psychoculturelle dominante de l'époque moderne ; et une description de facture « immunologique » qui cherche à restituer les causes et à évaluer l'incidence psychoculturelle de ce bouleversement atmosphérique.

Avant même d'examiner ce qui nous semble constituer la typicité de la spéculation époquale de Sloterdijk, il sera nécessaire, d'une part, de rappeler la fragilité épistémologique du statut des interventions époquales et, d'autre part, de reconstituer succinctement l'histoire du signifiant « modernité », afin d'esquisser les contours du paysage sémantique et théorique qui précède l'intervention immunologique. Cette reconstitution est rendue d'autant plus nécessaire que le signifiant « modernité » est devenu, *a minima* depuis Nietzsche et Simmel, le signifiant princeps de certaines interventions philosophiques et sociologiques contemporaines.

Dans une seconde section, nous examinons ensuite le versant « phénoménologique » de la spéculation de Sloterdijk, ce qui nous conduira à distinguer trois déterminations princeps qui sont érigées en tant que marqueurs historiques privilégiés de la modernité : le cynisme, l'activisme et l'antigravitation. Enfin, dans une troisième section, nous examinons le versant proprement « immunologique » de la spéculation, en isolant trois événements historiques qui, parce qu'ils portent gravement atteinte aux stratégies symboliques multimmilénaires de sécurisation psychique, pourraient se décrire comme des catastrophes immunitaires psychoculturelles : l'astrophysique, la géopolitique et l'explicitation modernes.

## **2) De la modernité restreinte à la modernité générale**

### **Les récits spéculatifs de la modernité**

Vers quel horizon de significations Sloterdijk cherche-t-il exactement à faire signe lorsqu'il manipule, avec plus ou moins de précautions, le signifiant « modernité » ? Désigne-t-il une séquence historique clairement et distinctement identifiable ou exprime-t-il seulement une humeur locale, c'est-à-dire un verdict plus ou moins subjectif sur une portion congrue de réalité ? L'usage du signifiant « modernité », ainsi que les différentes définitions proposées pour ce signifiant, nous renseignent-ils d'abord sur les qualités d'une séquence temporelle ou davantage sur la qualité des dispositions psychiques de celui qui en fait usage ? En d'autres termes, le signifiant « modernité » possède-t-il une « essence » ou une « référence » que l'on pourrait empiriquement situer, ou s'agit-il seulement d'un artefact à visée heuristique qui aurait pour seule vocation d'aider la pensée humaine à s'orienter dans le temps long de l'histoire ? Ne serait-il pas préférable, pour retranscrire les termes de la question en langage médiéval, de renoncer à un usage réaliste et hypostasiant des notions époquales afin de s'en tenir à un usage strictement nominaliste et heuristique ?

Par le contenu explicite de notre titre – « Les récits spéculatifs de la modernité » –, nous cherchons d'emblée à souligner l'aspect hautement fantaisiste – pour ne pas dire fantastique – de la spéculation époquale. Nous voulons ainsi suggérer le fait qu'une notion époquale telle que la « modernité » n'est pas susceptible de recevoir une définition stable, comme le triangle. Il s'agit bien plutôt d'un artefact heuristique qui reçoit une nouvelle signification possible, à chacune de ses nouvelles mises en récit,. Quel que soit le secteur d'intervention envisagé (littérature, philosophie, sociologie ou histoire), il est en effet

manifeste que la multiplicité des occurrences du signifiant « modernité » ne peut en aucun cas se ramasser en une formule unique, stable et consensuelle, qui serait capable de serrer définitivement le signifiant « modernité » à l'intérieur de ses griffes conceptuelles.

Il semblerait plutôt que nous ayons affaire à un exercice interminable de reformulation et d'affinement conceptuel, exercice rendu structurellement interminable par la grammaire même des notions époquales. Plus exactement, il se pourrait que le signifiant « modernité » offre, comme tous les signifiants de facture époquale, une extrême élasticité définitionnelle qui lui permet d'envelopper une somme indéfinie de contenus empiriques dont les contours ne sont jamais fixés par avance, mais fixés au cas par cas, c'est-à-dire toujours insérés à l'intérieur d'une stratégie narrative circonstanciée. Or, c'est peut-être précisément cette extrême labilité définitionnelle qui conférerait à chaque notion époquale une puissance heuristique qui est en quelque sorte proportionnelle à sa fragilité conceptuelle.

Par l'usage de l'adjectif « spéculatif », nous cherchons donc à signaler prioritairement la fragilité du statut épistémologique des interventions époquales et, le cas échéant, des interventions qui mobilisent le signifiant « modernité », en indiquant d'emblée que ce statut se rapproche davantage de la science-fiction que de la science elle-même. Quel que soit le statut de l'intervention – que l'on s'exprime en poète, en philosophe, en historien ou en sociologue<sup>1</sup> –, le maniement des notions époquales suppose *de facto* la possibilité d'identifier l'existence d'une discontinuité historique, identification qui prépare la possibilité ultérieure d'une évaluation qualitative de cette discontinuité. Non seulement chaque mise en intrigue d'une notion époquale encourt structurellement le risque de l'interprétation réductionniste, puisqu'elle prétend subsumer sous *une* détermination princeps un vaste ensemble de réalités historiques complexes ; mais de surcroît, elle encourt structurellement le risque de procéder à une datation fantastique de ses propres bordures.

En effet, celui qui – en tant que témoin oculaire ou indirect – prétendrait proclamer l'existence rétrospective ou la naissance d'une nouvelle époque, ne s'exposerait-il pas à l'accusation d'outrepasser les limites de la connaissance, en prononçant une affirmation absolument injustifiable ? En d'autres termes, celui qui prétendrait avoir identifié historiquement une césure époquale ne s'exposerait-il pas inévitablement à l'accusation de

---

<sup>1</sup> Toutefois, il est important de préciser que la sociologie, comme l'histoire, peuvent prétendre à un statut scientifique d'intervention puisque la spéculation époquale est contrôlée par certaines informations empiriques rigoureusement recueillies et interprétées. Sur ce point, on peut notamment se reporter à la définition proposée par Bernard Lahire dans *L'esprit sociologique* (Paris, La découverte, 2007) : la sociologie comme « science du monde social fondée sur l'enquête ».



naïveté, voire de dogmatisme, tant la lecture de l'histoire – en tant que réalité complexe – est soumise à une multitude de perspectives interprétatives possibles ? Bref, à moins de reconnaître sa dimension irréductiblement spéculative et fantastique, aucune spéculation époquale ne peut, en tant qu'elle présuppose l'existence de discontinuités historiques, faire l'économie des questions épistémologiques soulevées par ce présupposé. Elle le peut d'autant moins que, comme le rappelle subtilement Hans Blumenberg, la spéculation époquale est, si l'on peut dire, structurellement soumise à un principe d'incertitude :

Que l'on puisse dire, un jour, à partir d'ici et d'aujourd'hui, une « nouvelle époque » commence dans l'histoire universelle et que l'on y a assisté – ainsi que Goethe avait voulu le faire croire aux combattants déçus, le soir de la canonnade de Valmy –, *c'est une chose que l'on ne pourra jamais taxer avec certitude de fait historique*<sup>1</sup> (nous soulignons).

Si l'on s'en tient au niveau de scientificité conquis par la discipline historique, il semble donc périlleux, pour ne pas dire incongru, de défendre un point de vue « réaliste » à l'égard de la notion d'« époque » et, par conséquent, il semble nécessaire de considérer le découpage époqual comme un découpage artificiel qui ne possède aucune consistance scientifique. Contrairement à certaines philosophies de l'histoire d'obédience hégélienne qui se sont faites une conception réaliste et hypostasiant de la notion d'époque, les théoriciens de l'histoire ont d'ailleurs très tôt affiché leur méfiance à l'égard du statut épistémologique des notions époquales<sup>2</sup>. Voici, par exemple, comment Blumenberg formalise l'impasse méthodologique d'une philosophie de l'histoire qui s'abandonnerait au réalisme époqual :

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 519.

<sup>2</sup> À titre d'exemple, on peut évoquer la déconstruction de la notion d'époque menée par Johann Gustav Droysen qui invite, dès 1857, à adopter une position « nominaliste », c'est-à-dire à affirmer le caractère irréductiblement fictif et strictement heuristique de la notion d'époque : « Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de souligner le fait qu'il n'y a pas plus d'époques dans l'histoire qu'il n'y a de méridiens et de parallèles sur la surface de la terre ; il s'agit de formes d'observation (*Betrachtungsweisen*), que l'esprit qui pense impose sur le donné empirique pour le définir avec plus de précision ». Cité par Silvia Caianiello, « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIX<sup>e</sup> siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 (64<sup>ème</sup> année), p. 137. En revanche, si l'on s'en tient à l'usage, force est de constater que la notion d'époque, en tant que « notion qualitative de la discontinuité historique » ou « figure qualitative du temps » a survécu et survivra sans doute encore à sa déconstruction théorique. Comme le rappelle Caianiello (*Ibid.*, p. 111), qui est lui-même inspiré par la spéculation de Blumenberg, non seulement l'usage de cette notion a survécu à la critique menée par Droysen, mais il a également survécu à la théorie moderne de l'histoire inaugurée par March Bloch et Lucien Febvre : « Cette notion [la notion d'époque] résiste à la critique dont elle a été l'objet dans la théorie de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle (...) La théorie de l'histoire, depuis l'École des *Annales* (et parfois bien avant) nous a entraînés à nous méfier d'une conception « réaliste » des époques, celles-ci apparaissant plutôt comme *des entités factices recouvrant une pluralité de temps étagés et de niveaux d'expérience qu'il serait impossible d'homogénéiser dans une unité historique* (nous soulignons) ». La reconstitution de l'histoire de la notion d'« époque » – menée par Blumenberg et affinée par Caianiello – permet précisément de mettre en évidence le glissement décisif de signification entre le sens initial et le sens moderne du terme. Tandis que le terme grec désignait initialement une séquence temporelle imperceptible, une « unité discrète de temps » découpée par Dieu ou immanente au temps lui-même, c'est-à-dire indépendante de tout facteur humain, le sens ultérieur et moderne de la notion présuppose

Elles (les conséquences méthodologiques du concept d'époque) sont liées essentiellement à la question de la validité réaliste ou nominaliste du concept d'époque. Quant à la décision face à cette alternative dans la théorie de la connaissance, on s'est employé à la faire dépendre presque exclusivement d'une condition : *qu'on puisse établir des datations claires pour marquer les césures entre les époques. Les réalistes du concept d'époque ont toujours failli à cette exigence*<sup>1</sup> (nous soulignons).

Pour autant, même si Blumenberg ne fait pas mystère de son positionnement en défaveur d'une approche réaliste, l'invalidation épistémologique d'une version réaliste du concept d'époque laisse ouverte la possibilité d'un usage nominaliste, c'est-à-dire d'un usage strictement heuristique et stratégique de ce type de concept<sup>2</sup>. D'ailleurs, rien ne serait plus étranger à l'intention de Blumenberg que de militer pour l'abandon de l'usage des notions époquales, compte-tenu du fait que son maître-livre *La légitimité des Temps Modernes* s'emploie précisément, contre tous les procès en illégitimité, à récuser le théorème continuiste de la sécularisation et à exposer ce qui constituerait en propre la singularité et la positivité de l'époque moderne au regard des époques qui la précèdent, à savoir : la valorisation éthique et politique de la transformation mondaine<sup>3</sup>.

---

en quelque sorte implicitement la possibilité d'une intervention humaine sur l'histoire : « C'est à Ptolémée, écrit Cañaniello, au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., à la jonction entre astronomie et chronologie, qu'il faut revenir pour saisir l'origine de la signification particulière du terme époque en tant qu'unité discrète du temps, qui en fera l'outil préférentiel pour la philosophie de l'histoire, au fur et à mesure que celle-ci poursuivra son émancipation par rapport à l'encadrement théologique et biblique du temps humain ». Ainsi, tandis que le mot grec désignait l'arrêt, la suspension d'un mouvement ou un point stable de perspective depuis lequel un mouvement est perçu, la notion moderne d'époque désigne une séquence temporelle ponctuée, c'est-à-dire un intervalle de temps entre deux césures. Or, dès lors que la notion d'époque revêt un sens moderne, le principal problème épistémologique affronté par l'usage des notions époquales concerne les conditions de validation empirique des ponctuations, c'est-à-dire la capacité ou l'incapacité de justifier les dates de découpage choisies. En d'autres termes, si la notion d'époque désigne un segment temporel, la difficulté méthodologique la plus saillante concerne l'identification et le statut des bords de ce segment, puisque la pensée époquale doit toujours – *a minima* – présupposer l'existence d'une frontière historique marquant le seuil de commencement et, sauf lorsqu'il s'agit de l'époque en cours, l'existence d'une frontière marquant le seuil de fin d'une époque, frontières sans lesquelles cette pensée perdrait toute référence historique, c'est-à-dire aussi bien toute consistance.

<sup>1</sup> Cf. H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 524. Deux autres exemples, plus récents, de déconstruction théorique du concept d'époque ont été donnés par Vincent Descombes (*Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989) et Jacques Derrida (*Être juste avec Freud*, in *Penser la folie*, Paris, Galilée, 1990). Le premier a, dans le sillage de Wittgenstein, contesté la possibilité d'une « ontologie de l'actualité » en tant que position métaphilosophique, notamment en interrogeant « les philosophes de l'actualité sur leurs moyens conceptuels ». Quant au second, il a contesté la possibilité d'une frontière étanche entre les époques et, le cas échéant, souligné l'ambivalence de Foucault à l'égard de Freud, en montrant notamment comment le nom propre de Freud fonctionne parfois comme bordure ou seuil d'époque à l'intérieur du discours foucauldien – tantôt de façon négative, pour évoquer le spectre d'un psychanalyste qui serait devenu le nouveau directeur des consciences modernes ; tantôt de façon positive pour saluer l'avant-gardisme théorique de la psychanalyse freudienne à l'égard de la théorie et de la pratique psychiatriques.

<sup>2</sup> H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, op. cit.*, p. 557.

<sup>3</sup> J.-C. Monod, *Hans Blumenberg*, Paris, Éditions Belin, 2007, pp. 121 et 124 : « (...) les Temps modernes seraient le deuxième dépassement (*Überwindung*) de la Gnose, un dépassement réussi après le dépassement seulement partiel opéré par le christianisme médiéval (...); c'est-à-dire la légitimation d'une perspective

Simplement, l'usage nominaliste et heuristique du concept d'époque exigerait de ne plus concevoir le changement d'époque de façon linéaire et naïve, à la manière du franchissement d'un seuil temporel identifiable : une date ou un événement. Désormais, il s'agirait plutôt de concevoir le changement d'époque de façon diffractée et subtile, en décrivant minutieusement l'émergence d'une multiplicité de nouveautés discrètes et irréversibles. Par exemple : l'époque moderne pourrait se décrire comme un faisceau d'événements décisifs : la découverte astrophysique de planètes nouvelles et l'avènement progressif d'un nouveau système copernicien de représentation de l'univers ; la découverte d'un « nouveau monde » et l'incidence géopolitique de cette découverte ; la réhabilitation antichrétienne de la curiosité<sup>1</sup> ; ainsi que la valorisation de l'originalité contre l'imitation<sup>2</sup>.

Même s'il nous invite à manipuler les notions époquales de façon précautionneuse, Blumenberg ne renonce donc absolument pas, et pour cause, au découpage époqual de l'histoire, ni même à l'idée d'une irréversibilité historique. Car non seulement les notions époquales s'apparentent à des artefacts conceptuels qui sont susceptibles de « satisfaire le besoin de sens face à l'histoire<sup>3</sup> » ; mais de surcroît, elles fournissent un critère efficace, peut-être le seul disponible, pour favoriser la compréhension des césures remarquables de l'histoire, en particulier lorsque celles-ci induisent de véritables transvaluations normatives qui font bifurquer l'histoire humaine :

Il ne faut voir là d'abord qu'un principe heuristique. Il fournit un critère de ce qui peut encore être compris dans l'histoire lorsque celle-ci connaît de profonds bouleversements, renversements des valeurs et retournements qui affectent la totalité de la structure vitale<sup>4</sup>.

Si l'on s'en tient à la formalisation éclairante effectuée par Danilo Martucelli, la modernité n'existerait donc pas en tant que réalité historique identifiable, mais elle existerait au titre de signifiant directeur qui fonctionne comme centre de gravité d'une multiplicité de discours (littéraires, philosophiques, sociologiques et historique). Ce qui existe ne serait donc pas « la » modernité en tant qu'époque identifiable de l'histoire, mais une profusion de *mises en intrigue* du signifiant « modernité », chaque intrigue ayant pour vocation d'extraire un ou plusieurs marqueur(s) historique(s) fonctionnant comme marqueur(s) privilégié(s) de l'époque. Cela signifie que le signifiant « modernité » s'accompagnerait toujours d'une

---

d'amélioration de l'ici-bas, la domination rationnelle et la transformation historique du monde, en investissant la liberté humaine de la tâche de réaliser cette amélioration ».

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 261.

<sup>2</sup> J.-C. Monod, op. cit., p. 131.

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 524.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 527 et 533.

narration qui cherche à unifier une variété d'événements hétérogènes, c'est-à-dire une mise en intrigue à l'intérieur de laquelle un événement princeps ou une constellation d'événements princeps sont censés expliquer *la rupture du fil entre le présent et le passé*<sup>1</sup>. Si bien que chacun des discours tenus sur le signifiant « modernité » ne serait peut-être rien d'autre, *in fine*, que la création subjective d'une intrigue qui nous renseignerait autant sur l'époque elle-même, que sur la relation que l'auteur de l'intrigue entretient avec elle<sup>2</sup>.

### **Brève histoire du signifiant « modernité »**

Si l'on s'en tient aux données disponibles relatives à l'étymologie, le signifiant « modernité » dérive de l'adjectif « moderne » (*modernus*) qui fit son apparition dès la fin du V<sup>e</sup> siècle en Europe pour désigner l'émergence du christianisme en tant que religion nouvelle de l'empire romain. Le premier usage de l'adjectif *modernus* consisterait donc à désigner une discontinuité historique entre le nouveau temps chrétien et l'ancien temps romain. « Le mot *modernus*, écrit Jauss dans un livre séminal, est attesté pour la première fois dans la dernière décennie du V<sup>e</sup> siècle, au temps où se faisait le passage de l'Antiquité romaine au monde nouveau de la chrétienté<sup>3</sup> (...) ». Quant au signifiant « *modernitas* », qui matérialise la substantification de l'adjectif, sa présence serait attestée dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle (1075) dans un contexte théologique où il s'agissait de mettre en garde contre les velléités réformatrices de l'époque. L'invention du substantif « *modernitas* » servirait ainsi initialement à qualifier une époque oubliée de « certaines prescriptions des Pères de l'Eglise<sup>4</sup> » et, à ce titre, cette invention inaugurerait un premier usage normatif et péjoratif du signifiant. Il faudra attendre le début du XIX<sup>e</sup> siècle, soit plus de sept siècles supplémentaires, pour que le signifiant « *modernitas* » reçoive sa traduction française – « modernité » – et connaisse, par la grâce de cette traduction, une renaissance foudroyante.

Selon l'état actuel de la recherche, il semblerait en effet que le signifiant « modernité » fasse sa première apparition fugitive dès 1822, chez Balzac, pour désigner l'âge moderne,

---

<sup>1</sup> D. Martucelli, *Sociologie de la modernité*, op. cit., p. 11.

<sup>2</sup> Toutefois, si l'on souscrit à l'hypothèse convaincante de Martucelli, il existerait, en dépit de l'hétérogénéité des mises en intrigue, une homologie structurale des interventions qui prendrait la forme d'un rapport inquiet au présent. Cf. D. Martucelli, op. cit., p. 11 : « L'interrogation sur le temps actuel et la société contemporaine est le plus petit dénominateur commun de la modernité. Elle est toujours un mode de relation, empli d'inquiétude, face à l'actualité ; c'est-à-dire à quel point elle est indissociable d'un questionnement de nature historique. Mais la modernité ne se réduit pas à l'être présent, elle n'est pas la simple quête pour savoir ce qu'est le monde, ou encore le présent comme tel ; elle recherche plus précisément la réponse à une inquiétude ».

<sup>3</sup> H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 178.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 185.

c'est-à-dire une nouvelle époque historique inaugurée par la Renaissance<sup>1</sup>. Une seconde apparition est également attestée en 1833 chez Chateaubriand<sup>2</sup>, puisque celui-ci mobilise le signifiant « modernité » pour évoquer la platitude du « caractère moderne ». D'ailleurs, le fait que ce signifiant fasse précisément irruption chez ces deux auteurs ne doit pas – c'est du moins l'hypothèse convaincante d'Yves Vadé – s'interpréter comme un événement fortuit. Non seulement cette irruption s'inscrit historiquement à l'intérieur de plus d'un siècle de *Querelle* artistique entre les *Anciens* et les *Modernes* ; mais de surcroît, elle fait suite à l'événement « Révolution française », événement qui fonctionne désormais comme nouveau marqueur par excellence de la césure époquale. Tout se passe donc comme si la Révolution avait en quelque sorte radicalisé et amplifié les raisons de se quereller, le conflit ne portant plus exclusivement sur des options artistiques, mais désormais aussi sur des options politiques, divisant féroce­ment l'échiquier entre partisans et adversaires du *Nouveau Régime*.

Ces occurrences (du signifiant « modernité ») ne suffiraient pas à marquer une prise de conscience décisive, si l'on ne savait par ailleurs à quel point Chateaubriand comme Balzac sont convaincus du caractère irrémédiablement nouveau de l'époque à laquelle ils appartiennent. Quelles qu'aient pu être leurs prises de position politiques, ils savaient que l'ancien ordre des choses ne reviendrait plus et qu'avec la Révolution une rupture décisive était intervenue<sup>3</sup>.

Toutefois, c'est avec la publication du *Peintre de la vie moderne* en 1863 que le signifiant « modernité » va connaître sa décisive heure de gloire. Suivant la formule devenue célèbre de Baudelaire, qui signe l'acte de naissance définitionnelle du signifiant, la « modernité » a subitement fusionné avec son radical afin d'épouser la signification de l'éphémère : « La modernité, écrit-il, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable<sup>4</sup> ». La singularité décisive de l'intervention baudelairienne consisterait en ceci que le signifiant « modernité » ne désigne plus une séquence historique distincte – par exemple : les « Temps modernes » –, ni le caractère de ce qui est moderne – par exemple : la « modernité » d'une œuvre d'art –, mais une valeur esthétique transhistorique. En d'autres termes, il s'agirait pour Baudelaire d'absolutiser l'usage du signifiant « modernité » en dégagant son essence transitoire et

---

<sup>1</sup> Y. Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 27.

supra-historique, le signifiant pouvant désormais s'appliquer à toutes les époques de l'histoire : « Il y a eu, précise-t-il, une modernité pour chaque peintre ancien<sup>1</sup> (...) ».

L'intervention baudelairienne occuperait ainsi une position remarquable à l'égard de l'écosystème littéraire et philosophique qui la précède. D'une part, elle se situerait dans un rapport d'opposition radicale au présent et, à ce titre, elle épouserait parfaitement les réquisits du romantisme, si l'on accepte de définir celui-ci non pas comme un simple mouvement artistique, mais comme une critique normative de la modernité (industrielle et urbaine), critique qui en appelle tantôt à la restitution d'un temps ancien idéalisé, tantôt à l'émergence révolutionnaire d'un temps futur idéalisé<sup>2</sup>. D'autre part, l'intervention baudelairienne s'émanciperait radicalement de la vision décevante et nostalgique des romantiques, précisément parce qu'elle chercherait « l'accord le plus juste avec le présent », militant pour l'avènement d'une vision « héroïque » et non ressentimenteuse du présent moderne. Voici comment Yves Vadé formalise ce double geste apparemment paradoxal :

C'est, pour l'auteur du *Salon de 1846*, la misère même du présent de l'homme moderne qui devient la marque de sa grandeur. Renversement par lequel la modernité baudelairienne se dissocie de la modernité romantique et acquiert son autonomie. (...) Telle est la modernité baudelairienne, qui cherche l'accord le plus juste avec le moment présent, en refoulant systématiquement toute spéculation sur la courbe d'évolution dont ce moment n'est qu'un point et sur le sens du mouvement dans lequel il est pris<sup>3</sup>.

Ce n'est donc sans doute pas un hasard si Baudelaire peut s'interpréter tantôt comme un antimoderne radical qui a rejeté avec virulence toutes les nouveautés culturelles les plus saillantes de l'époque (la grande ville, la photographie et le journalisme) ; tantôt comme un auteur « absolument moderne » qui a su s'approprier à merveille toutes ces nouveautés. Il se pourrait même, c'est du moins l'hypothèse défendue par Antoine Compagnon, que cette ambivalence interprétative soit en quelque sorte la traduction ou le symptôme d'une ambivalence propre à cette nouvelle époque qui cherche à se nommer et à se comprendre,

---

<sup>1</sup> Certes, l'affirmation suivant laquelle il existerait une « modernité propre à chaque époque » pourrait néanmoins induire en erreur et laisser supposer que, pour Baudelaire, l'époque moderne ne possède plus aucune spécificité susceptible de la qualifier en tant qu'époque nouvelle de l'histoire. Or, comme le rappelle très justement Vadé (*Ibid.*, p. 57) : « personne ne perçoit plus fortement que Baudelaire le caractère unique, l'irréductible singularité de l'époque où il vit. Il est impossible d'isoler les motifs ou les notations qui ressortissent à la modernité baudelairienne d'une conscience aigüe du temps et de l'Histoire, qui imprègne tout le siècle. Conscience qui est d'abord celle d'un mouvement, d'une dynamique historique ressentie comme inéluctable et qui entraîne la transformation de la société, des conditions de vie et des manières de penser ».

<sup>2</sup> Cette définition large du romantisme est défendue par M. Löwy et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

<sup>3</sup> Y. Vadé, *op. cit.*, pp. 61-62.

comme si l'antimodernisme et le modernisme s'entrelaçaient pour former un bloc compact et difficilement analysable<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est manifeste que, à partir de cette date – 1863 –, l'usage du signifiant « modernité » devient proliférant. Non seulement l'usage du signifiant s'étend à l'extérieur de la littérature – la « modernité » devenant progressivement le signifiant princeps de certaines interventions philosophiques et sociologiques – ; mais, de surcroît, l'usage s'étend également à l'extérieur de la langue française, puisque le signifiant trouve rapidement son équivalent dans la langue allemande, notamment sous l'impulsion de Nietzsche, qui est lui-même un lecteur tardif de Baudelaire.

Néanmoins, la reconstitution de cette histoire, qui se confond avec l'histoire de la captation transdisciplinaire du signifiant, n'est pas une entreprise aisée. Non pas seulement pour une raison contingente, parce qu'elle impliquerait de couvrir une période historique comprise entre *Le peintre de la vie moderne* (1863) et *Réflexes primitifs* (2019) ; mais surtout pour deux raisons d'ordre structurel : 1 - d'une part, parce que la spéculation époquale d'un auteur, quelle que soit la nature du champ disciplinaire à l'intérieur duquel elle prend place, ne peut en aucun cas se réduire à une définition princeps de la « modernité », définition qui prétendrait subsumer à elle-seule l'intégralité des occurrences existantes ; tout résumé risquant ici de neutraliser la subtilité de l'intervention en offrant une vision appauvrie de la spéculation ; 2 – d'autre part, parce que chaque diagnostic époqual dialogue et s'interpénètre avec une série d'autres diagnostics en provenance d'autres champs disciplinaires, si bien qu'aucun champ disciplinaire ne peut se penser comme une entité close sur elle-même qui ne serait pas affectée par les interventions des autres champs. Non seulement les diagnostics philosophiques de la modernité dialoguent entre eux – depuis Rousseau jusqu'à Sloterdijk –, de même que les diagnostics sociologiques dialoguent entre eux – depuis Durkheim jusqu'à Latour –, mais les diagnostics philosophiques, s'interpénètrent également avec les diagnostics littéraires et, à partir de 1895, avec les diagnostics de la sociologie naissante ; si bien qu'il est difficile de faire précisément la part des emprunts et des trouvailles, afin de rendre pleinement justice à la singularité respective de chaque intervention.

Si l'on s'en tient aux analyses éclairantes de Martucelli<sup>2</sup>, il serait possible d'identifier, *a minima*, trois « matrices » ou trois « mises en intrigue » du signifiant « modernité » qui vont

---

<sup>1</sup> A. Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 10 ; et « Moderne et antimoderne », in *Charles Baudelaire. Le génie solitaire*, Hors-Série *Le Monde*, Juin-Juillet 2017.

<sup>2</sup> D. Martucelli, *Sociologies de la modernité*, *op.cit.*, p. 22.

jouer, entre 1890 et 1920, un rôle séminal pour la critique sociologique et philosophique ultérieures de la modernité : 1 - la matrice de la *différenciation sociale* formalisée par Emile Durkheim (1858-1917), qui décrit la modernité comme un processus ambivalent de différenciation qui est à la fois vecteur d'émancipation individuelle et virtuellement porteur d'un risque d'anomie sociale ; 2 - la matrice de la *rationalisation* formalisée par Max Weber (1864-1920), qui décrit la modernité comme un double processus corrélé de rationalisation et de sécularisation tendanciellement vecteur de « désensorcellement » ou de « désenchantement » du monde ; enfin, 3 - la matrice de la *nouveauté* formalisée par George Simmel (1858-1917), où la modernité est décrite davantage positivement comme une expérience inédite et proliférante du risque, de l'aventure et de l'innovation permanente.

Nous ne remettons pas en cause la pertinence de ce schéma ternaire formalisé par Martucelli, car il permet de rendre compte avec précision de la dette contractée par Sloterdijk à l'égard de la sociologie naissante de la modernité, en dépit du fait que, nous l'avons évoqué, le diagnostic époqual de l'immunologie générale emprunte peut-être finalement davantage à Niklas Luhmann qu'aux trois fondateurs historiques de la sociologie<sup>1</sup>. Toutefois, dans la mesure où l'intervention de Sloterdijk se présente elle-même explicitement dans une position de dialogue critique et constructif avec certains « discours philosophiques de la modernité », nous pensons qu'il est nécessaire de compliquer ce schéma ternaire, notamment si l'on veut se donner les moyens de situer avec précision les aspects originaux et les aspects redondants de cette intervention.

Or, nous pensons qu'il est possible d'identifier, en amont même de la sociologie naissante (1890-1920), une philosophie naissante de la modernité (1821-1889), c'est-à-dire une série d'interventions philosophiques qui cherchent expressément à décrire et/ou à serrer conceptuellement la typicité de l'« époque moderne » ou de la « modernité ». À rebours du cadrage chronologique effectué par Martucelli, cadrage qui érige *de facto* la sociologie en position de discipline source, nous optons donc délibérément pour un cadrage alternatif qui serait en mesure de faire davantage droit à la philosophie naissante de la modernité, en dépit de la fragilité épistémologique (exclusivement spéculative) de ses interventions.

Dans cette perspective, nous proposons de présenter très succinctement trois interventions philosophiques qui occupent une position séminale, autant pour la philosophie et la sociologie ultérieures de la modernité, que pour le diagnostic époqual de Sloterdijk : celle

---

<sup>1</sup> Nous avons essayé de reconstituer la dette contractée à l'égard de Luhmann dans le troisième chapitre.



de Hegel, celle de Marx et celle de Nietzsche<sup>1</sup>. C'est seulement, nous semble-t-il, au regard de ces trois interventions philosophiques inaugurales que la sociologie naissante pourrait rétrospectivement s'interpréter, conformément à la formule remarquable de Martucelli, comme une « philosophie sociale de la modernité » qui se trouverait enfin en capacité de contrôler empiriquement sa spéculation, c'est-à-dire comme une philosophie de la modernité qui serait enfin devenue rigoureuse.

### **Hegel et l'apologie de la liberté moderne**

L'intervention de Hegel occuperait une position inaugurale à double titre. D'une part, même s'il n'est pas le premier philosophe à prendre normativement position sur son époque, Hegel serait le premier philosophe à formaliser explicitement une définition de la philosophie en tant que diagnostic époqual, c'est-à-dire à défendre une position métaphilosophique qui assigne à la philosophie la tâche inédite de saisir conceptuellement et systématiquement son époque, en la décrivant comme le résultat nécessaire d'une Histoire spirituellement animée et finalisée. Autrement dit, Hegel serait d'abord le nom propre d'une position métaphilosophique où l'activité philosophique est décrite comme une époque de l'histoire saisie par la pensée ou une activité de récapitulation pensante de l'histoire ; et c'est la raison pour laquelle, en dépit de leur anti-hégélianisme proclamé, Marx et Nietzsche resteront, du strict point de vue métaphilosophique, des hégéliens.

Cette position métaphilosophique est exprimée à plusieurs endroits du corpus hégélien, mais elle trouve indéniablement son lieu de formalisation le plus célèbre dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* (1821), lorsque Hegel assigne à la philosophie la tâche inédite de faire apparaître la rationalité à l'œuvre dans l'histoire, jusqu'au point de dissolution intégrale de la contingence historique :

Conceptualiser ce qui est, est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle est son temps saisi par la pensée<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur la possibilité de faire commencer la philosophie de la modernité avec Rousseau, cf. M. Löwy et R. Sayre, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, op. cit., p.16.

<sup>2</sup> F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. par A. Kaan, Paris, Gallimard, 1942, p. 43. Il faudra se souvenir de cette définition – le temps saisi (conceptualisé) par la pensée – pour pouvoir entrevoir l'écart volontaire proposé par la définition métaphilosophique de Sloterdijk à l'entrée du *Palais de cristal* : « La philosophie est son lieu saisi par la pensée ».

D'autre part, Hegel serait le premier philosophe – et l'un des rares – à proposer une détermination positive de l'époque moderne, celle-ci étant désignée comme l'époque par excellence de l'émancipation subjective. Selon Hegel, cette émancipation subjective se phénoménaliserait empiriquement sous la forme diffractée d'une pluralité de révolutions culturelles accomplies simultanément pendant l'époque des « Temps modernes » : à l'intérieur de la religion, avec l'avènement du protestantisme ; à l'intérieur de la philosophie, avec l'avènement du cartésianisme ; en politique, avec les révolutions (anglaise, américaine et française) ; juridiquement, avec l'avènement de l'Etat de droit prussien ; et enfin, dans l'art, avec l'avènement du romantisme. Voici comment Hegel formalise positivement, en 1821, la rupture révolutionnaire et ubiquitaire accomplie par l'époque moderne en tant qu'époque inédite de la libération subjective :

Le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfaite, ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et des temps modernes (nous soulignons). Ce droit dans son infinité est exprimé dans le Christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme de monde. On peut ranger parmi ses formes les plus proches, l'amour, le romantisme, le but du bonheur éternel de l'individu, etc., ensuite, la moralité subjective et la certitude morale aussi bien que les autres formes qui se dégageront dans la suite, comme principes de la société civile et comme éléments de la constitution politique ou qui se manifestent en général dans l'histoire de l'art, des sciences et de la philosophie<sup>1</sup>.

Envisagé sous l'aspect de cette double singularité, il semblerait donc possible de faire droit à l'interprétation de Habermas et d'identifier Hegel non seulement comme le premier philosophe de la « modernité », mais également comme l'un des rares philosophes de son rang – sinon le seul avec Blumenberg et Habermas – à émettre un avis positif sur cette époque<sup>2</sup>. D'une part, il serait le premier philosophe à ériger la modernité en tant que problème philosophique et, d'autre part, il serait le premier philosophe à identifier l'émancipation subjective en tant que marqueur par excellence de la modernité : « (...) Hegel, résume Habermas, découvre le principe des temps nouveaux (*NeueZeit*), la subjectivité<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 156.

<sup>2</sup> Toutefois, il est important de préciser que cette interprétation reste problématique ; non pas tant en raison de certaines critiques d'inspiration romantique exprimées dans les écrits de jeunesse de Hegel et qui témoignent, comme chez le jeune Nietzsche, d'un antimodernisme caractérisé par l'idéalisation compensatoire du monde grec, mais surtout en raison d'un anachronisme flagrant, puisque le signifiant « modernité » n'existe pas encore : il est importé à l'intérieur de la langue allemande seulement aux alentours de 1880-1890, soit plus de cinquante années après la mort de Hegel.

<sup>3</sup> Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité*, tr. fr. par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Tel Gallimard, 1988, p. 19 [*Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985]. Le diagnostic hégélien attesterait ainsi d'un lien systémique à interroger entre la philosophie de l'histoire et la définition positive de l'époque moderne en tant qu'époque par excellence de la

## Marx et la critique normative du capitalisme moderne

Sans prétendre pouvoir unifier artificiellement la pluralité des diagnostics époquaux formalisés par Marx, il est toutefois possible d'affirmer que la spéculation marxiste, tout du moins dans sa phase de maturité, se déploie sous la forme d'une critique normative du capitalisme moderne. La société capitaliste, telle que décrite par Marx dans son œuvre tardive et inachevée *Le Capital*, pourrait se caractériser très schématiquement par : 1 – la dissimulation des stratégies occultes de son fonctionnement (notamment la disymétrie entre la minorité des détenteurs de capital et la majorité de ceux qui n'en détiennent pas ; la production de la plus-value et le fétichisme de la marchandise) ; 2 – la désintégration tendancielle de la solidarité interhumaine et de la moralité ; et 3 – la production tendancielle des conditions historiques de son propre effondrement<sup>1</sup>. Selon Sloterdijk, l'apport décisif de Marx, dans l'horizon d'un démasquage théorique des coulisses cyniques de l'économie capitaliste, aurait ainsi consisté à rappeler l'existence d'une disymétrie irréductible entre les possédants et les possédés, à contre-courant des satisfecits que les acteurs privilégiés du système ne cessent de s'adresser à eux-mêmes :

Dans l'hymne à l'économie libérale de marché, l'argent modernisé, en tant que capital, a trouvé la forme convenant à son époque, pour s'affirmer comme inodore, tant au physique qu'au moral. (...) Dans sa théorie, l'économie capitaliste se délivre sans cesse des attestations certifiant qu'elle ne dégage aucune mauvaise odeur. (...) Mais le scandale commence là où l'argent en tant que capital suppose systématiquement pour son fonctionnement la faiblesse d'hommes et de femmes qui doivent se mettre sur le marché. (...) D'après Marx, l'argent ne peut jamais cesser de puer – la misère des ouvriers, bien entendu<sup>2</sup>.

Le diagnostic époqual marxiste se construit à l'intersection d'un héritage philosophique difficile à reconstituer, notamment parce qu'il mobilise des traditions philosophiques hétérogènes (Epicure ; Rousseau ; Smith et Hegel). En revanche, la

---

libération subjective : 1 - parce que Hegel pense l'histoire du monde comme l'histoire d'un progrès spirituel qui se phénoménalise par un surcroît progressif de liberté individuelle, il pense le présent historique dont il est le témoin comme une époque qui représente l'acmé du progrès ; 2 - et parce qu'il pense que son époque représente l'acmé du progrès, sa philosophie de l'histoire doit constamment mettre en évidence la progression spirituelle vers davantage de liberté, quelle que soit l'hétérogénéité concrète des faits historiques.

<sup>1</sup> Plus précisément encore, voici comment Marx formalise en 1867 la double percée effectuée par le premier livre du *Capital*, dans l'horizon d'une critique normantive du capitalisme moderne (*Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, 1960, Berlin, 1960, Band 31, p. 326) : « Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre, c'est 1) le fait que dès le premier chapitre (et là-dessus repose toute l'intelligence des *facts*) je mets en évidence le double caractère du travail, qui s'exprime d'un côté dans la valeur d'usage, de l'autre dans la valeur d'échange ; 2) le traitement de la survalueur (*Mehrwert*) indépendamment de ses formes particulières en tant que profit, intérêt, rente foncière, etc. ». Cf. E. Balibar in « Les « deux découvertes » de Marx », *Actuel Marx*, 2011/2 (n° 50), pp. 44-60.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, pp. 392-398.

philosophie marxiste de l'histoire pourrait se formaliser schématiquement sous la forme d'une double exigence théorique : penser l'histoire dialectiquement comme un processus agonistique et terminable entre possédants et possédés, tout en rematérialisant la processualité historique ; ce qui reviendrait à conserver, tout en l'inversant, le dispositif théorique élaboré par Hegel. Certes, Marx reprend à Hegel la thèse princeps suivant laquelle il existerait une rationalité à l'œuvre dans l'histoire et, partant, la possibilité d'une véritable science rétrospective de l'histoire. Simplement, la puissance de négativité qui conduit souterrainement la succession des époques historiques n'est plus interprétée comme une destruction dialectique qui trouverait son terme dans la forme juridique de l'Etat, mais comme une destruction dialectique qui trouverait son avant terme dans la dictature du prolétariat et son terme dans l'abolition de l'Etat. Voici comment ce double mouvement paradoxal de conversion et d'inversion de la pensée hégélienne se formalisera dans l'œuvre tardive de Marx :

Ma méthode dialectique, non seulement diffère par son fondement de la méthode hégélienne, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée ; pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel transportée et transposée dans le cerveau de l'homme. J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble ; chez lui, elle marche sur la tête, il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable. Sous son aspect mystique, la dialectique devint une mode en Allemagne, parce qu'elle semblait glorifier les choses existantes ; sous son aspect rationnel, elle est un scandale, une abomination pour les classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire, parce que saisissant le mouvement même dont toute forme faite n'est que le développement transitoire, rien ne saurait lui en imposer, parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire<sup>1</sup>.

L'histoire du monde serait donc interprétée à l'aide d'un schème évolutionniste et téléologique puisque le combat des classes antagonistes est décrit comme un combat virtuellement terminable : « Toute dialectique systématique, résume Castoriadis, doit aboutir à une fin de l'histoire, que ce soit sous la forme du savoir absolu de Hegel ou de l'homme total de Marx<sup>2</sup> ». Il s'agirait donc pour Marx de déspiritualiser la description de la processualité historique, tout en conservant la thèse de la processualité dialectique, c'est-à-dire en faisant

---

<sup>1</sup> K. Marx, Postface de la seconde édition allemande du *Capital* datée du 24 janvier 1873, in *Le Capital*, tr. fr. par J.-P. Lefebvre, Paris, P.U.F., 1993.

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 80.

sienne l'opération d'ontologisation de la dialectique commise par Hegel<sup>1</sup>. À cet égard, la philosophie marxiste de la modernité resterait, c'est du moins l'hypothèse défendue par Etienne Balibar, tributaire d'un schème évolutionniste appliqué à l'histoire des formations sociales :

Les théoriciens du XIX<sup>e</sup> siècle sont à la recherche de lois du changement ou de transition historique, de façon à situer la société moderne entre le *passé*, que les « révolutions » (industrielles, politiques, voire religieuses) ont relégué dans une préhistoire de la modernité, et le *futur* plus ou moins prochain que l'instabilité, les tensions actuelles laissent pressentir. L'immense majorité d'entre eux a résolu ce problème par l'adoption de schèmes évolutionnistes. L'évolutionnisme est, pour le dire à nouveau dans la terminologie de Canguilhem, « l'idéologie scientifique » par excellence du XIX<sup>e</sup> siècle : c'est-à-dire un *lieu d'échange* entre les programmes de recherche scientifique et l'imaginaire théorique et social (le « besoin inconscient d'accès direct à la réalité<sup>2</sup> »).

### **Nietzsche et la clinique de la modernité**

Nonobstant cette position inaugurale occupée par Hegel, et en dépit de l'importance ultérieure prise par la critique marxiste, ce n'est pas, en toute rigueur, avec Hegel, ni même avec Marx, mais seulement avec Nietzsche, que le signifiant « modernité » va recevoir sa première détermination philosophique. En un certain sens, l'intervention époquale de Nietzsche pourrait d'ailleurs se lire en miroir des interventions hégéliennes et marxistes, puisqu'elle fait sienne la position métaphilosophique inaugurée par Hegel, tout en déconstruisant la conception téléologique de l'Histoire qui dynamise son système et celui de Marx. Contre les « doctrinaires du but de l'existence », il s'agit en effet de promouvoir une conception contingente et immanentiste de l'histoire, c'est-à-dire, *in fine*, une vision tragique où l'histoire humaine est désindexée de tout finalisme transcendant, pour finalement se confondre avec l'éternel retour d'un vouloir qui veut s'augmenter lui-même et accroître son emprise sur le monde. Mais l'intervention époquale de Nietzsche pourrait tout aussi bien se lire en miroir de l'intervention marxiste, dans la mesure où l'antimarxisme de Nietzsche, qui coïncide souvent avec son anti-égalitarisme, est tout aussi virulent, et tout aussi peu informé que son anti-hégélianisme ; le marxisme étant interprété par Nietzsche comme une mystique

---

<sup>1</sup> Désormais, ce n'est plus l'Esprit du monde qui conduirait l'histoire, mais les êtres humains. Cette opération de dé-spiritualisation permet ainsi de mettre en lumière la thèse centrale du matérialisme historique, celle-là même qui postule la possibilité d'une intervention humaine sur l'histoire, en dépit des conditions socioéconomiques qui la déterminent. Cf. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, tr. fr. par E. Fortin, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 9: « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé ».

<sup>2</sup> E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, Éditions La découverte, 1993, pp. 88 et 89.

nivelante de l'égalité qui doit, à ce titre, être réinscrite dans l'histoire longue de la métaphysique occidentale inaugurée par Platon<sup>1</sup>.

Quant au diagnostic époqual proprement dit, il fait l'objet d'une exposition diffractée et d'un ré-affinement permanent au cours de l'œuvre, qui non seulement ne facilitent pas sa restitution, mais qui compliquent et, dans une certaine mesure, interdisent la stabilisation du diagnostic lui-même. Tantôt, en effet, Nietzsche pourrait aisément apparaître comme un philosophe « passionnément antimoderne<sup>2</sup> », notamment lorsqu'il s'en prend aux idées typiquement modernes de « démocratie » et d'« égalité<sup>3</sup> » ; tantôt, il pourrait tout aussi bien apparaître comme un philosophe « passionnément moderne<sup>4</sup> », notamment lorsqu'il théorise le coût psychique d'un surcroît de lucidité, en pointant l'absurdité tendancielle de l'existence démythifiée ; ou lorsqu'il déconstruit la vision ethnique de la nation, afin de défendre une certaine idée – transnationale et post-patriotique – de l'Europe<sup>5</sup>. Par ailleurs, il est important de préciser que, même si l'usage de l'adjectif « moderne » est très précoce et très prégnant – il apparaît dès la *Naissance de la tragédie* (1876) –, l'usage du signifiant « modernité » est très tardif chez Nietzsche, puisqu'il n'apparaît qu'en 1888, sans doute consécutivement à sa lecture de Baudelaire. De surcroît, le signifiant « modernité » fait l'objet de multiples précautions d'usage – notamment d'un recours souvent distancié aux guillemets<sup>6</sup> – ce qui laisserait présager d'un usage strictement nominaliste et heuristique du signifiant « modernité » ou, tout du moins, d'une certaine distance critique à l'égard d'un usage réaliste et essentialiste des notions époquales.

Néanmoins, il est *a contrario* manifeste que le signifiant « modernité » occupe, en dépit de son apparition tardive, une position axiale à l'intérieur de l'intervention nietzschéenne. Non seulement le signifiant est mobilisé intensément l'année même de sa découverte – une quarantaine d'occurrences pour la seule année 1888 –, mais il est mobilisé à des endroits décisifs de l'œuvre tardive. Ainsi, par exemple, lorsque Nietzsche cherchera à

---

<sup>1</sup> Sur la symétrie effectuée par Nietzsche entre le marxisme et le christianisme, cf. D. Astor, *La détresse du présent*, Paris, Folio Gallimard, 2014, p. 263.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>3</sup> Sur l'antimodernisme de Nietzsche, cf. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 115, 116, 117, 118 et 119.

<sup>4</sup> D. Astor, *La détresse du présent*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>5</sup> Cf. par exemple, F. Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, aphorisme 377 : « *Nous autres, sans-patrie* » ; et D. Astor, *La détresse du présent*, *op. cit.*, pp. 397-398. Comme le rappelle avec justesse Astor, la pensée politique de Nietzsche, en tant qu'elle subit dès 1869 l'influence de Jacob Burckhardt, est à l'origine « largement tributaire d'une idéologie de régénération de la culture allemande par la résurrection de la grécité » (*Ibid.*, p. 261) ; mais le nationalisme se transmue en une visée cosmopolite qui n'aura de cesse de s'amplifier (*Ibid.*, p. 262), si bien que la philosophie de Nietzsche prendrait finalement et définitivement ses distances avec le plan doxique des appartenances partisans et pré-politiques : elle deviendrait transpolitique, c'est-à-dire inactuelle et intempestive (*Ibid.*, p. 263).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 169.

formaliser dans *Ecce Homo* (1889) la pointe avancée de l'intervention philosophique effectuée lors de la publication de *Par-delà bien et mal* (1884), il précisera que ce livre a exposé, « pour l'essentiel, une critique de la modernité<sup>1</sup> », de telle sorte que la série des diagnostics époquaux de Nietzsche se trouvent rétrospectivement apparentés à une critique explicite de la « modernité » qui s'ignorait encore en tant que telle.

Toutefois, il est indéniable que la série des portraits de l'homme moderne qui jalonnent la première partie de l'œuvre de Nietzsche dessine déjà, par effet d'accumulation, un portrait extrêmement critique de l'époque moderne, puisque celle-ci est prioritairement décrite comme l'époque de l'indigestion culturelle où l'homme ploie sous le fardeau de sa propre histoire et ressemble toujours davantage à un animal entravé qui navigue tristement à côté de lui-même :

L'homme moderne finit par avoir l'estomac chargé d'une masse énorme de connaissances indigestes qui, comme il est dit dans le conte, se heurtent et s'entrechoquent dans son ventre (...). Pour ce qui est de l'extérieur, on remarque combien *l'extirpation des instincts par l'histoire* (nous soulignons) a presque transformé les hommes en ombres et en pures abstractions : personne n'ose plus être soi-même, chacun se cache derrière un masque d'homme cultivé, de savant, de poète, de politicien<sup>2</sup> ». Si bien que si l'on voulait produire une description qualitative de l'homme moderne, on pourrait affirmer que : « sa liberté et sa puissance sont des préjugés qui compensent sa servitude et sa faiblesse, sa morale est une morale d'esclave<sup>3</sup>.

En dépit des multiples occurrences relatives à « l'homme moderne » ou à la « modernité », et en dépit de certains fragments où Nietzsche se présente lui-même comme « le plus moderne des modernes<sup>4</sup> », le diagnostic époqual tardif s'impose également comme un diagnostic extrêmement critique à l'égard de la modernité. Simplement, la négativité du diagnostic ne porte plus, comme chez Marx, sur le mode de production capitaliste, en tant que nouveau mode historique d'aliénation ; il porte sur le mode de production des valeurs, ainsi que sur la dominance historique de certaines valeurs, et c'est pourquoi le diagnostic ne prend pas la forme d'une critique de l'économie politique, mais bien plutôt la forme d'une généalogie de la morale en tant que méthode d'évaluation des évaluations.

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, §2. Si l'on s'en tient aux analyses effectuées par Astor, c'est, semble-t-il, à partir de 1886, que le projet explicite d'une « critique de la modernité » devient pour Nietzsche un projet obsessionnel, celui-ci commençant à décrire l'époque moderne comme l'époque de l'assombrissement (*moderne Verdüsterung*). Cf. D. Astor, Nietzsche. *La détresse du présent*, *op. cit.*, p. 176 : « Le terme *Modernität* n'apparaît chez Nietzsche qu'une petite quarantaine de fois, et seulement dans les textes de 1888 (...). À partir du printemps 1886 apparaît, dans des notes obsessionnellement répétitives, le projet d'une histoire de « l'assombrissement moderne » ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 170.

Si chaque époque historique représente en quelque sorte la cristallisation transitoire d'un complexe psychoculturel de forces et de valeurs qui témoignent de la dominance historique de certains affects et de certaines évaluations, la « modernité » désignerait pour Nietzsche cette époque par excellence du nihilisme, c'est-à-dire non pas seulement l'époque de la sécularisation des valeurs, comme le théoriserait Weber quelques années plus tard, mais surtout l'époque de l'égalisation des valeurs<sup>1</sup>. La modernité désignerait donc pour Nietzsche cette époque nihiliste par excellence, c'est-à-dire cette époque de la *détresse du sens* où tout revient au même, époque où les valeurs les plus hautes de l'existence sont tendanciellement en train de perdre leur pouvoir normatif ; époque périlleuse qui est, pour cette raison même, en attente d'un nouveau système d'évaluation. À ce premier niveau de la description, la modernité, en tant qu'époque de la détresse du sens, pourrait se formaliser plus précisément encore sous la forme d'une « représentation du temps présent accompagné de détresse<sup>2</sup> » et, dans ce cas, la singularité de la description époquale de Nietzsche, visible dès *Humain trop humain*, consisterait à extraire – sans doute sous l'inspiration de Hölderlin – la détresse (*Nöt*) en tant que marqueur par excellence de la modernité.

Néanmoins, l'extraction de la détresse ne constitue en quelque sorte que le versant descriptif de l'intervention nietzschéenne et il ne doit pas faire oublier le versant généalogique de l'intervention qui participe activement à la typicité de l'intervention nietzschéenne. Selon Nietzsche, en effet, la modernité, en tant qu'époque par excellence du nihilisme devrait aussi s'interpréter historiquement comme le résultat d'un long processus de domination d'un régime idéaliste d'évaluation qui témoigne rétrospectivement de la prise de pouvoir d'affects réactifs. La modernité ne serait donc pas seulement, comme le pensait Hölderlin, l'époque nihiliste du retrait du divin et de la détresse du sens ; elle devrait également pouvoir être décrite « généalogiquement » en tant qu'époque, par excellence, de l'impuissance<sup>3</sup>, époque du retournement de la puissance contre elle-même, époque qui appelle conséquemment sa propre libération<sup>4</sup>. Si, comme le rappelle à juste titre Dorian Astor, la « grande politique » nietzschéenne « entre en résonance sur-réverbérante avec le traumatisme totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle », ce n'est donc pas seulement parce que Nietzsche aurait hautement surestimé la probité philologique de ses futurs lecteurs ; compte-tenu du fait que cette surestimation est en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>3</sup> D. Astor, *La détresse du présent, op. cit.*, p. 183.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 175, 176, 198 et 199.



quelque sorte le réquisit minimal de toute réception intellectuelle digne de ce nom. C'est surtout parce qu'il aurait commis :

(...) la très grande imprudence (...) de surestimer la douceur crépusculaire de la modernité, de croire que son aspiration dominante était le bonheur, la paix, le déclin (nous soulignons). Il a cru la cruauté moderne plus spiritualisée qu'elle n'était. Contre cette vieille modernité chrétienne, il a finalement armé à trop grand bruit, avec le vocabulaire de la guerre, de la sélection, de la hiérarchie, de la puissance. Dans sa solitude, il a clairement mésestimé la violence pulsionnelle de l'homme moderne, il a pensé que son chaos l'avait épuisé. Sa lutte contre le préjugé démocratique aurait dû lui faire pressentir que ce seraient précisément les forces les plus réactives qui s'empareraient de la guerre, de la sélection, de la hiérarchie et de la puissance, et non l'esprit libre<sup>1</sup>.

## Conclusion

Nous nous étions fixés pour objectif d'esquisser les contours du paysage théorique qui précède l'intervention époquale de Sloterdijk afin de pouvoir mettre en évidence les aspects originaux et les aspects redondants de cette intervention ; et c'est la raison pour laquelle nous avons sommairement reconstitué certaines mises en intrigue du signifiant « modernité ». Parvenus au terme de cette reconstitution succincte, il semble possible d'affirmer que la poésie, la philosophie et la sociologie ont joué, à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, un rôle décisif dans la prolifération du signifiant « modernité », ainsi que dans sa connotation globalement négative. Quant à l'isolation de trois mises en intrigue philosophiques (Hegel, Marx et Nietzsche), en amont même des mises en intrigues de la sociologie naissante, elle nous a permis d'affiner le découpage chronologique précédemment effectué par Martucelli, la philosophie jouant cette fois-ci le rôle inaugural dévolu précédemment à la sociologie. Certes, le cadrage sociologique ternaire (Durkheim, Weber, Simmel) permet à Martucelli de mettre en évidence trois lignées théoriques arborescentes : une lignée durkheimienne, représentée par Talcott Parsons, Pierre Bourdieu et Niklas Luhmann ; une lignée wébérienne, représentée par Norbert Elias, Herbert Marcuse, Michel Foucault et Habermas ; et une lignée simmelienne, représentée par Giddens et Touraine. Mais il nous a semblé que le cadrage philosophique permettait de mettre en évidence trois autres lignées théoriques arborescentes qui ont indéniablement participé à l'histoire complexe et tumultueuse du signifiant « modernité<sup>2</sup> ». Maintenant que nous avons

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 266-267.

<sup>2</sup> Sans entrer dans le détail de ce nouveau schéma ternaire, on peut supposer, en guise de conclusion programmatique, que Hegel inaugurerait une série restreinte de discours philosophiques « positifs » sur l'époque moderne ; tandis que Marx et Nietzsche inaugurerait une série profuse de discours critiques (philosophiques et sociologiques) tenus sur le signifiant « modernité ». 1 - Une première série d'interventions positives commencerait avec Hegel et Simmel, culminerait avec Blumenberg et se confirmerait avec Habermas. La modernité y serait successivement décrite comme l'époque de la « valorisation éthique et politique de la

succinctement reconstitué l'histoire du signifiant « modernité » et esquissé les contours du paysage théorique qui précède l'intervention de Sloterdijk, il nous reste à examiner comment cette intervention s'inscrit, tout en s'en démarquant, à l'intérieur de cette histoire.

### **3) Les modernités de Sloterdijk : cynisme, activisme et antigravitation**

Par l'usage pluriel du substantif « modernité », nous cherchons d'emblée à indiquer que la spéculation époquale de Sloterdijk se diffracte, à l'instar de ces prédécesseurs, en une profusion d'occurrences du signifiant « modernité » qu'il est impossible de rassembler sous une définition princeps. Cette profusion ne doit pas seulement s'interpréter comme le signe distinctif d'une approximation ou d'une exagération qui serait constitutive de la stylistique de l'auteur, mais elle doit aussi se lire comme le résultat inévitable d'une élasticité définitionnelle qui est en quelque sorte afférente à la grammaire-même des notions époquales. Chaque nouveau livre de Sloterdijk pourrait ainsi s'interpréter comme un exercice – en droit et en fait – interminable de redéfinition du signifiant « modernité ». Pour autant, il ne s'agit pas pour Sloterdijk de produire une définition stable et définitive de la « modernité », même s'il n'échappe pas – par instant – à l'usage hypostasiant et réaliste du terme. Il s'agit plutôt de procéder à une redéfinition graduelle ou à un affinement descriptif du signifiant, chaque nouvelle mise en intrigue pouvant s'interpréter comme une tentative de re-description d'une réalité par définition mouvante.

Pour démêler l'écheveau des interventions époquales de Sloterdijk, il est nécessaire de garder à l'esprit que ces interventions se déploient suivant une double trame spéculative entrelacée dont chacune fonctionne en tant que seuil historique de l'époque : une spéculation de facture descriptive qui cherche à restituer les atmosphères psychoculturelles dominantes de l'époque et qui est située en aval historique de la modernité ; et une spéculation de facture « immunologique » et « catastrophique » qui s'interroge sur la mutation de l'immunité

---

transformation mondaine » (*La légitimité des Temps modernes*, 1966), puis comme l'époque de « l'institutionnalisation des procédures collectives de délibération » (*Le discours philosophique de la modernité*, 1985). 2 - Une seconde série d'interventions commencerait avec Marx, avant de culminer à l'intérieur de la théorie marxiste et de la Théorie critique : le capitalisme moderne y serait décrit normativement comme l'époque bourgeoise de l'aliénation salariale et de la réification, époque qui pourrait s'interpréter aussi bien comme une idéologie sociale à déconstruire, que comme une pathologie sociale à résoudre. 3 - Enfin, on pourrait supposer l'existence d'une troisième série d'interventions critiques qui commencerait avec Hölderlin et se radicaliserait avec Nietzsche : la « modernité » y serait décrite comme l'époque nihiliste par excellence, c'est-à-dire l'époque de la détresse du sens où le divin s'est retiré et où la puissance auto-intensificatrice de la vie semble finalement être en train de se retourner contre elle-même.

psychoculturelle caractéristique de l'époque et qui, à ce titre, se situe en amont historique de la modernité. Tantôt, il s'agit de procéder à une description de la modernité en tant que résultat historique, c'est-à-dire de procéder à ce que Sloterdijk appelle une « phénoménologie de la modernité<sup>1</sup> ». Tantôt, il s'agit de décrire les événements historiques qui auraient présidé à la genèse de la modernité en tant que nouvelle époque historique, c'est-à-dire de décrire des événements désignés comme catastrophiques du point de vue de l'immunité psychoculturelle – soit ce que nous proposons de nommer : les *catastrophes immunitaires psychoculturelles de la modernité*.

Dans le premier cas, lorsqu'il s'agit de décrire la modernité comme un résultat historique ou un effet secondaire, la description époquale de Sloterdijk se focalise sur trois éléments saillants qui ont pour vocation de dessiner les contours évanescents du climat psychoculturel européen entre 1983 et 2019 : l'élément *cynique* ; l'élément *activiste* et l'élément *antigravitationnel*. Dans le second cas, lorsqu'il s'agit de décrire les événements catastrophiques et inauguraux de l'époque moderne, la description de Sloterdijk se focalise sur trois types de catastrophes : la catastrophe de l'explicitation moderne, en tant que celle-ci aurait déconstruit tendanciellement les projections fantasmatiques et sécurisantes que l'être humain se fait de lui-même ; la catastrophe de l'astrophysique moderne, en tant que celle-ci aurait déconstruit les représentations sphérologiques et bienveillantes de l'univers, faisant perdre à celui-ci sa fonction prophylactique de conteneur symbolique ; et enfin, la catastrophe de la géopolitique moderne, en tant que celle-ci aurait rendu impossible l'autoréplication hermétique des traditions culturelles, plaçant l'intégralité des sociétés sous un régime inédit et stressant de mise en concurrence généralisée des programmations culturelles.

### **Modernité et cynisme**

« Être idiot et avoir du travail, voilà le bonheur<sup>2</sup> ».

Le premier élément thématique saillant mobilisé par la description époquale de Sloterdijk est l'élément *cynique* qui fonctionne en quelque sorte comme la signature de son entrée en scène philosophique. Dans la mesure, en effet, où le cynisme est explicitement promu au rang d'attribut par excellence de l'époque moderne, il ne serait pas difficile d'interpréter la *Critique de la raison cynique* (1983) comme l'autre nom d'une *critique de la*

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, p. 433.

<sup>2</sup> Formule de Gottfried Benn citée par Sloterdijk, *CRC*, p. 30.

*modernité cynique*<sup>1</sup>. Non seulement le livre se présente explicitement comme une critique normative de la modernité – Sloterdijk symétrisant, dès l'introduction, l'expression de « modernité fatiguée<sup>2</sup> » et de « cynisme moderne<sup>3</sup> » –, mais de surcroît, le corps du livre se présente comme une « phénoménologie de la modernité<sup>4</sup> » qui cherche à justifier, par une restitution minutieuse du climat psychoculturel européen, l'érection du cynisme de masse en tant que marqueur historique privilégié de la modernité<sup>5</sup>.

Nonobstant l'exubérance du style et l'insolence du ton, la singularité de cette entrée en scène philosophique consisterait en ceci que le cynisme désabusé et massifié de la modernité, qui ne doit surtout pas se confondre avec le cynisme jovial et aristocratique de l'Antiquité, n'est pas interprété moralement, en tant que trait de caractère individuel plus ou moins déplorable, mais historiquement, en tant qu'effet secondaire psychoculturel de la critique moderne. Plus précisément, le cynisme massifié de la modernité européenne est interprété comme le résultat historique – imprévu mais logique – du déniement psychique des masses, qui serait lui-même consécutif au travail de démythologisation entrepris par la pensée critique. Certes, il est indéniable que les révolutions industrielles et technologiques ont mis fin à la suprématie de dix mille ans de modes de vie agricoles et sédentaires, et ce n'est pas un hasard si la sociologie s'inaugure d'une réflexion sur l'incidence sociétale de ces révolutions ; tantôt pour insister sur les risques d'anomie sociale générés par le nouveau paradigme industriel (Durkheim), tantôt pour souligner la corrélation entre les processus de rationalisation et les processus de désensorcellement du monde (Weber). Toutefois, la *Critique de la raison cynique* nous inviterait à penser que la modernité doit également se comprendre comme le résultat de percées théoriques et critiques qui ont radicalement bouleversé le climat psychoculturel européen, creusant au sein des populations une distance toujours plus abyssale entre les sachants et les ignorants.

Désormais, se tenir à la hauteur du savoir critique moderne signifierait ainsi : détenir ou conquérir la capacité psychique de vivre avec certaines vérités insupportables au regard des images avantageuses que l'être humain se faisait de lui-même et du monde ; de telle sorte que le processus de démythologisation s'apparenterait ainsi à un double processus douloureux de dés-abrègement psychique et de destitution narcissique. Alors que le savoir critique se présentait lui-même initialement comme un savoir vecteur d'émancipation psychique et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25 et 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 27.

politique, les effets secondaires historiques de la critique moderne se présenteraient finalement sous la forme imprévue d'un cynisme de masse qui se traduit par un climat général de dépression psychique et d'abstentionnisme politique<sup>1</sup>. Le *malaise dans la civilisation* ne se phénoménaliserait donc plus, comme chez Freud, sous la forme d'une névrose de masse qui serait le résultat inévitable des processus d'inhibition culturelle, mais il se phénoménaliserait sous la forme d'un cynisme de masse qui serait le prix – psychique et politique – à payer d'un surcroît de lucidité :

Le malaise dans la civilisation a acquis une nouvelle qualité, il apparaît comme un cynisme diffus et universel. (...) Le cynisme moderne se présente comme cet état de conscience qui succède aux idéologies naïves et à leur *Aufklärung*<sup>2</sup>.

De même que l'urbanisation, la motorisation, l'électrification et l'informatisation ont bouleversé la vie des sociétés, de même le travail de la réflexion et de la critique a retourné la structure des consciences et leur a imposé une nouvelle constitution dynamique. « Il n'y a plus rien qui tient<sup>3</sup>.

Ce diagnostic époqual, qui érige le cynisme en tant que marqueur par excellence de la modernité, se construit à l'intersection de plusieurs sources d'influence théorique. De toute évidence, il s'inscrit dans le sillage du manifeste fondateur de la Théorie critique, c'est-à-dire dans le sillage d'une théorie qui interprète le XX<sup>e</sup> siècle comme le résultat historique d'un retournement paroxystique et catastrophique de la rationalité européenne contre elle-même<sup>4</sup>. Non seulement la Théorie critique constitue, au moment de l'intervention de Sloterdijk (1983), le pôle dominant du champ philosophique allemand<sup>5</sup>, mais elle constitue aussi le pôle dominant de l'éducation philosophique de Sloterdijk, éducation qui vient tout juste d'être troublée par la découverte de Foucault. Nonobstant sa profession de foi explicitement nietzschéenne et sa tentative discrète de réhabilitation philosophique de Heidegger, il est manifeste que la *Critique de la raison cynique* s'inscrit encore, par son titre même et par son intention, à l'intérieur du projet de critique normative de la modernité délimité par la Théorie critique. Simplement, ce n'est plus le mode de production capitaliste décrit en tant que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>4</sup> Cf. l'analyse menée par A. Honneth dans « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », in *La société du mépris*, tr. fr. par O. Voiron, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La découverte, 2006, pp. 39-100.

<sup>5</sup> G. Raulet, *La philosophie allemande depuis 1945*, op. cit., pp. 259-274.

« pathologie sociale de la raison<sup>1</sup> », ni la re-mythologisation de la politique, mais c'est le cynisme qui fait office de symptôme directeur pour la description critique de la modernité.

Toutefois, il est nécessaire de préciser que la *Critique de la raison cynique* mobilise une constellation de références – philosophiques, sociologiques, psychanalytiques et littéraires – qui excèdent largement la dette contractée à l'égard de la Théorie critique. Non seulement Sloterdijk réalise l'unification conceptuelle de la notion de cynisme grâce au travail décisif de Heinrich Niehues-Pröbsting<sup>2</sup> qui a permis de différencier le cynisme antique du cynisme moderne<sup>3</sup> ; mais il mobilise aussi certaines analyses de Mickael Bakhtine, notamment celles qui interprètent le carnavalesque comme un prolongement historique de la satire ménipée<sup>4</sup>, afin d'étoffer son plaidoyer en faveur d'une métaphilosophie de facture narrative et satirique<sup>5</sup>. De surcroît, l'élaboration du diagnostic époqual proprement dit – l'extraction de l'élément cynique en tant que marqueur historique par excellence de la modernité –, mobilise explicitement la référence à Nietzsche, c'est-à-dire une référence qui constitue, compte tenu de l'état du champ philosophique allemand de l'époque, un passage à l'acte hautement transgressif et périlleux. Si bien que la *Critique de la raison cynique* pourrait aisément s'interpréter, c'est du moins l'hypothèse convaincante de Jean-Pierre Couture<sup>6</sup>, comme un double geste d'appropriation et de parricide théoriques à l'encontre de la Théorie critique, accusée de « masochisme » théorique, et à l'encontre de son chef de file, Adorno, accusé dès l'introduction du livre de « mollesse » critique.

Quoi qu'il en soit, la prégnance de l'héritage nietzschéen – et en particulier d'un Nietzsche déjà relu par Heidegger<sup>7</sup> – est particulièrement perceptible à l'orée de la *Critique de*

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette formule à Honneth : « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », in *La société du mépris*, op. cit., p. 101.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, p. 664.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27 : « Le cynique moderne de masse perd le mordant individuel et évite le risque de se donner en spectacle. (...) Le cynique moderne est un asocial intégré (...).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>6</sup> J.-P. Couture, *La pensée politique de Sloterdijk*, op. cit., pp. 132-151.

<sup>7</sup> L'héritage heideggérien est en effet perceptible à plusieurs endroits stratégiques de la *Critique de la raison cynique*. Tout d'abord, Sloterdijk fait fonctionner de façon opératoire, c'est-à-dire sans la moindre distance critique, certains philosophèmes de provenance heideggérienne ; notamment lorsqu'il interprète la technique moderne, au sens vague et essentialiste du terme, comme un effet secondaire de la métaphysique. Ensuite, à rebours de certaines lectures philosophiques (Adorno) et sociologiques (Bourdieu) qui ont mis en évidence l'antimodernisme radical de Heidegger, Sloterdijk propose de réfléchir à la possibilité d'une lecture progressiste, c'est-à-dire d'une lecture qui sauvegarde certains diagnostics existentiels et époquaux, tout en les réinscrivant dans une nouvelle grammaire philosophique post-nationale et écologique. À cet effet, il propose de lire *Sein und Zeit* non pas seulement comme une philosophie politique réactionnaire cryptée par la question ontologique, mais également comme une « satire retournée qui ne rabaisse pas ce qui est en haut mais relève ce qui est en bas » (P. Sloterdijk, *CRC*, p. 256). Par cette lecture, il propose ainsi de transformer *Sein und Zeit* en une satire moderne qui « épie le « sujet » dans la banalité de son mode d'être quotidien » et qui érige « la trivialité » en « objet de la

*la raison cynique*, puisque Nietzsche, dont le nom propre est cité dix fois dans l'introduction, est désigné laconiquement, aux côtés de Marx, comme « le penseur le plus important du siècle » ; précisément dans la mesure où « il s'est désigné lui-même comme cynique<sup>1</sup> ». La *Critique de la raison cynique* pourrait, dans cette perspective, s'interpréter comme un plaidoyer explicite en faveur d'une métaphilosophie narrative et satirique qui aurait renoué avec l'insolence et la vigueur du cynisme étincelant inauguré par Diogène ; c'est-à-dire un plaidoyer en faveur d'une ré-érotisation de la stylistique philosophique<sup>2</sup> où l'insolence fonctionnerait comme antidote contre le cynisme tendanciel de la modernité.

La prégnance de l'héritage nietzschéen est également manifeste lorsque Sloterdijk analyse le cinquième « démasquage » de la critique moderne, à savoir la *Critique de l'apparence morale*, érigeant la « volonté de puissance » nietzschéenne en marqueur d'un « premier motif » qui déconstruit en acte la supposée moralité des acteurs<sup>3</sup>. Mais cet héritage est également perceptible lorsque l'on examine la structure même du livre, puisque la *Critique de la raison cynique* se propose délibérément d'articuler le versant descriptif et le versant historique de sa spéculation époquale. Or, en prenant appui sur le verdict époqual nietzschéen qui érige le nihilisme en marqueur privilégié de la modernité, c'est-à-dire en acceptant de décrire la modernité comme l'époque par excellence de la détresse du sens, on se met en situation de comprendre pourquoi le cynisme – en tant qu'effet psychique secondaire de la

---

haute théorie » (*Ibid.*, p. 255). Enfin, et surtout, il interprète l'analytique existentielle du *Dasein* – et en particulier la formule de « l'être-pour-la-mort » – comme une « psychologie sociale codée de la modernité » (*Ibid.*, p. 263), érigeant Heidegger en théoricien involontaire de l'époque moderne. Selon Sloterdijk, la formule en apparence typiquement existentialiste de « l'être-pour-la-mort » nous permettrait notamment de mieux comprendre pourquoi l'industrialisation de la mort des autres au XX<sup>e</sup> siècle a pu faire office de distraction suprême à l'égard de l'imminence existentielle de la mort individuelle. La formule de « l'être-pour-la-mort » pourrait donc se lire également comme une description cryptique de la modernité qui nous renseignerait rétroactivement sur le climat psychoculturel morbide de la modernité, climat dont Heidegger serait à la fois le porte-parole et le symptôme. *In fine*, il s'agirait donc, en dépit de « l'interdit qui frappe l'œuvre de Heidegger » de sauvegarder certains éléments de son diagnostic époqual, précisément parce que l'antimodernisme radical de Heidegger pourrait nous être extrêmement utile pour affiner notre description de la modernité. Pour autant, Sloterdijk ne fait pas mystère de l'antimodernisme radical de Heidegger et il interprète *Être et Temps* comme la synthèse géniale et improbable entre une pensée radicalement antimoderne formée aux subtilités de la logique scolastique et un dispositif théorique d'avant-garde qui emprunte aussi bien à la phénoménologie husserlienne, qu'à la critique historique de Dilthey : « sous le raffinement bizarre de ses nuances conceptuelles se cache une espièglerie logique de grand style : la tentative de traduire un savoir mystiquement simple de la vie simple, « telle qu'elle est », dans la tradition la plus avancée de la pensée européenne (*Ibid.*, p. 256) ; « Son discours philosophique participe d'une manière codée à la problématique moderne des sentiments d'habitation, du mythe de la maison, du mythe de la ville » (*Ibid.*, p. 265) ; « Il regarde la ville avec les yeux d'une « province éternelle » qui ne se laisse pas persuader que quelque chose de mieux pourrait jamais remplacer la campagne » (*Ibid.*, p. 266).

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, p. 9.

<sup>2</sup> Cette proximité métaphilosophique avec Nietzsche sera réaffirmée trois ans plus tard, en 1986, lors de la publication d'un livre d'hommage intitulé *Le penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*. La philosophie recevra alors la définition d'inspiration romantique de « littérature centauresque » qui appartient au royaume intermédiaire entre la science et la poésie.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *CRC*, p. 74.

lucidité – peut également faire figure de marqueur privilégié de la modernité, puisqu'il n'est en somme que l'un des effets secondaires de cette détresse.

Tout se passe donc comme si le verdict nietzschéen du nihilisme moderne préparait logiquement le verdict sloterdijkien du cynisme moderne, le nihilisme pouvant aisément s'interpréter comme l'antichambre historique du cynisme. De surcroît, dès lors que l'on souscrit au verdict nietzschéen de la détresse nihiliste, il devient également possible de décrire la modernité comme l'époque de la réaction face à cette détresse, réaction qui se caractériserait par l'invention d'une multitude de valeurs et de significations de remplacement. En d'autres termes, si l'on accepte de décrire l'expérience inaugurale de la modernité européenne comme une expérience douloureuse de dés-abrègement métaphysique caractérisée par une déconstruction de la transcendance divine, alors il serait possible de décrire la modernité comme l'époque de la transcendance prothétique, c'est-à-dire l'époque de la transcendance continuée par d'autres moyens que la métaphysique. *In fine*, la mobilisation de la généalogie nietzschéenne de la modernité permettrait donc à Sloterdijk de préparer et d'étayer sa « phénoménologie de la modernité<sup>1</sup> ».

### **Modernité et activisme**

Le second élément thématique saillant mobilisé par la description époquale de Sloterdijk est l'élément *activiste* qui est promu au rang de marqueur historique typique de la modernité. Cet élément doit sans doute beaucoup aux analyses d'Hannah Arendt<sup>2</sup> qui interprète notamment la modernité occidentale comme un changement de paradigme axiologique caractérisé par la valorisation progressive de la vie active au détriment de la vie contemplative. Comme nous l'avons évoqué, cet élément affleure déjà dans la conclusion de la *Critique de la raison cynique*<sup>3</sup>, lorsque l'activisme est désigné comme le « mythe central de la modernité », ainsi que dans la section consacrée à Heidegger, notamment lorsque Sloterdijk évoque la tonalité pascalienne de l'analytique existentielle du *Dasein* : « Avec une austère ironie, écrit-il, Heidegger remarque que le On se berce de la pensée qu'il mènera une vie

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 433 : « Le concept de transcendance de substitution pourrait fonder une phénoménologie de la modernité et mettre de nombreux phénomènes dans des rapports étonnants : l'inconscient (...); l'histoire (...); l'astronautique (...); l'érotisme (...); les drogues (...); les arts (...); le sport de haut niveau (...); le tourisme... ».

<sup>2</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 315-404.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 654.



authentique et pleine s'il se jette sans réserve dans l'agitation du monde<sup>1</sup> ». Toutefois, cet élément ne trouvera sa première formalisation que six ans plus tard, en 1989, à l'occasion de la publication de *La mobilisation infinie. Critique de la cinétique politique*, livre qui se présente lui-même, dès l'introduction, comme une « critique alternative de la modernité ». Plus exactement, Sloterdijk y décrit la modernité sous les traits d'une « mobilisation planétaire » et d'une « fausse révolution permanente<sup>2</sup> », c'est-à-dire sous les traits d'une illusion cinétique ou d'un faux mouvement<sup>3</sup>.

Cette *critique de la modernité activiste*, qui est l'autre nom d'une *critique cinétique de la modernité*<sup>4</sup>, s'emploie en effet à dresser minutieusement le portrait d'une époque obnubilée par le mouvement, la mise en mouvement et la mobilisation générale des masses. Si cette critique se présente comme « alternative », c'est précisément parce qu'elle s'inscrit délibérément à l'intérieur de l'histoire longue des discours – poétiques, philosophiques et sociologiques – tenus sur le signifiant « modernité », tout en se situant explicitement en position de porte-à-faux vis-à-vis de la Théorie critique. Le principal différend théorique consisterait en ceci que Sloterdijk ne décrit plus la cinétique politique à l'aide du langage freudo-marxiste, c'est-à-dire en présupposant la possibilité d'une aliénation idéologique et/ou psychique qui pourrait faire l'objet d'une déconstruction ou d'une résolution théorique et/ou pratique. Il la décrit plutôt comme le résultat historique et problématique d'une inclination tendancielle ou d'une impulsion psychique de facture anthropologique qui n'a pas encore été élucidée théoriquement.

Il ne s'agirait donc plus de produire une critique normative de la modernité capitaliste, en décrivant celle-ci à la manière d'une pathologie sociale à résoudre, mais il s'agirait d'articuler une critique de la cinétique moderne avec une description cinétique de l'être humain, c'est-à-dire de produire une spéculation hybride, de facture indistinctement psychique et culturelle, qui interpréterait la modernité capitaliste comme le résultat historique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LMI*, p. 13.

<sup>3</sup> En 2005, avec la publication du *Palais de cristal (LPC)*, Sloterdijk reprendra à nouveaux frais la critique de la modernité capitaliste en tant qu'époque de l'activisme forcené. La modernité y sera décrite comme un processus de globalisation terrestre inauguré par la découverte de l'Amérique et caractérisé par l'élection de l'action risquée en tant que prototype de l'action normale, c'est-à-dire la transformation du conquistador excentrique en entrepreneur normal : « Le fait central des Temps modernes n'est pas que la Terre tourne autour du soleil, mais que l'argent tourne autour de la Terre » (*Ibid.*, p. 72) ; « Prendre des risques calculés, à l'horizon de l'incertitude, sur un champ d'action global : en énonçant ce concept, on a désigné le fondement pragmatique de la culture d'agression et de l'emprise vers l'extérieur dans les Temps modernes (*Ibid.*, p. 77).

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *LMI*, pp. 26, 41, 42 et 45.

et problématique d'une disposition anthropologique qui doit être rendue explicite. Voici comment Sloterdijk formalise sa déclaration d'intention :

C'est la raison pour laquelle une théorie critique de la mobilisation n'est pas seulement une traduction de la critique de l'aliénation en un langage cinétique. Il faut supposer que dans les accélérations les plus risquées des temps présents nous exécutons quelque chose qui provient de ce qui nous est propre et de ce qui nous est le plus proche, c'est-à-dire qui provient de ce que nous avons voulu nous-même<sup>1</sup>.

Cette *critique de la modernité activiste* se construit à l'intersection de plusieurs sources d'inspiration qui viennent en quelque sorte compléter et compliquer l'héritage de la Théorie critique. Souterrainement, cette critique continue de mobiliser les analyses d'Arendt, mais elle mobilise également la tradition orientale, en particulier la tradition taoïste, sans pour autant jamais entrer dans les détails de cette tradition. Simplement, le paradigme taoïste du non-agir fonctionne ici comme paradigme contrastant, dans l'horizon d'une mise en lumière de l'activisme forcené des occidentaux ; et c'est la raison pour laquelle il est discrètement sollicité, notamment dans la construction du néologisme forgé pour le titre allemand du livre : *Eurotaoïsmus*<sup>2</sup>.

En surface, c'est-à-dire si l'on se place au niveau explicite des références et des déplacements théoriques, cette critique alternative de la modernité activiste propose, certes, un usage extensif de la notion de « mobilisation générale » formalisée par Jünger<sup>3</sup>. Néanmoins, c'est indiscutablement la référence à Heidegger qui constitue, cette fois-ci, la référence principale de l'intervention de Sloterdijk, en dépit du différend théorique qui sourd déjà à propos de l'oblitération de l'anthropogénèse<sup>4</sup>. Autrement dit, il s'agit de remplacer la critique normative de la modernité d'inspiration freudo-marxiste par une critique cinétique de la modernité d'inspiration heideggérienne, tout en procédant à une ré-historicisation de l'analytique existentielle, c'est-à-dire en réinscrivant l'analytique du *Dasein* à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse : « la critique alternative, explique Sloterdijk en introduction, a pour objet de promouvoir une théorie critique de l'être-au-monde<sup>5</sup> » ; ce qui revient à remplacer la théorie de l'être-au-monde par une théorie du venir-au-monde<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 11 : « (...) un élément chinois s'y mêle en de fines pulsations », afin « d'attirer avec insistance l'attention sur l'originalité de ce continent qui fait histoire ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 41 et 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 15 et 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

Si l'on s'en tient à l'hypothèse précédemment évoquée d'un parricide théorique commis à l'égard de la Théorie critique et de son fondateur, il est manifeste que la référence à Heidegger fonctionne désormais, en dépit des autres références mobilisées, comme fil directeur de la description époquale ; comme si Sloterdijk se sentait désormais autorisé, depuis ce parricide, à s'affilier explicitement à cet héritage philosophique controversé. Désormais, ce n'est plus Nietzsche, mais Heidegger qui est mobilisé en tant qu'interlocuteur préférentiel lorsque Sloterdijk cherche à formaliser la pointe avancée de sa description époquale, si bien que la critique alternative de la modernité pourrait aisément s'interpréter comme une redescription cinétique – c'est-à-dire neutre axiologiquement – du diagnostic radicalement antimoderniste de Heidegger. Voici comment Sloterdijk formalise sa description cinétique de la modernité activiste :

*La modernité en tant que complexe techno-politique a bouleversé la vieille écologie de la puissance et de l'impuissance humaine (nous soulignons). Portée par un mélange d'optimisme et d'agressivité qui fait l'histoire, elle a fait entrevoir la possibilité d'un monde où tout se passerait comme on le veut, parce qu'on peut faire ce qu'on veut faire et qu'on a la volonté d'apprendre ce qu'on ne peut pas encore faire. C'est la volonté de puissance du pouvoir-faire soi-même (nous soulignons) qui fait évoluer le cours du monde à l'époque moderne. Il y a une époque nommée modernité, uniquement parce que le pouvoir-agir des hommes occidentaux a pu faire une impression si forte sur lui-même qu'il a trouvé le courage de proclamer l'organisation du monde par sa seule action. (...) Le projet de la modernité repose donc – on ne l'a jamais dit clairement – sur une utopie cinétique : la totalité du mouvement du monde doit devenir l'exécution du projet que nous avons pour lui<sup>1</sup> (nous soulignons).*

Plusieurs remarques s'imposent en relation avec notre problématique. 1 – Tout d'abord, il est manifeste que la définition de la modernité en tant que « complexe techno-politique » s'accorde parfaitement avec certains diagnostics heideggériens qui caractérisent la modernité comme l'époque de l'institutionnalisation de la science moderne, c'est-à-dire l'époque de la jonction entre l'arraisonnement politique et l'arraisonnement technique du monde ; double arraisonement qui transforme tendanciellement la « modernité » en époque de l'errance idéologique et technologique. Cette collusion historique postulée entre la technique et la politique est déjà perceptible comme telle en 1949, lorsque Heidegger caractérise l'essence de la science moderne en tant que « science institutionnalisée<sup>2</sup> » où la figure du chercheur se substitue tendanciellement à la figure du savant :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 22 et 23.

<sup>2</sup> M. Heidegger, « L'époque des « conceptions du monde », tr. fr. W. Brokmeier, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 110 [*Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main, 1949].

Projet et rigueur, procédé et organisation des divers centres, constituent, dans leurs interactions continues l'essence de la science moderne, et en font une recherche<sup>1</sup>.

2 – En second lieu, il est important de préciser que la définition de la modernité en tant qu'époque de l'exacerbation d'une certaine *volonté de puissance* anthropocentrée, époque de l'intensification idéologique et technique de la puissance, emprunte délibérément à la terminologie nietzschéenne ; mais à condition d'y entendre un Nietzsche déjà relu par Heidegger, c'est-à-dire d'un Nietzsche gravitant désormais autour du concept de *volonté de puissance*<sup>2</sup>. Car, lorsque Sloterdijk décrit la modernité en tant qu'époque où le monde est tendanciellement la proie d'une multiplicité de projets que nous avons pour lui, cette description épouse parfaitement les deux déterminations heideggériennes principes de l'époque moderne : l'anthropocentrisme et l'arraisonnement politico-technique du monde<sup>3</sup>.

Même si elle affleure déjà en 1946, à l'occasion de la publication de la *Lettre sur l'humanisme*<sup>4</sup>, cette double détermination époquale trouvera en effet sa première formalisation en 1949, dans le cadre d'une courte conférence intitulée *L'époque des « conceptions du monde »*, texte célèbre qui a concentré l'attention de la plupart des commentateurs<sup>5</sup> ; mais elle trouvera sa formalisation la plus aboutie dans *Nietzsche II* (1961) qui constitue, nous semble-t-il, la pointe avancée de la spéculation époquale de Heidegger, c'est-à-dire la pointe avancée de son antimodernisme technique et politique<sup>6</sup>. Nietzsche y sera

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 9.

<sup>3</sup> À cet égard, il est important de souligner que cette double caractérisation phénoménologique de la modernité pourrait aisément s'interpréter comme la radicalisation d'un diagnostic époqual précédemment formalisé par la philosophie tardive de Husserl, tout du moins celle déployée dans la *Krisis* et dans ses compléments : la modernité en tant qu'époque de la conjonction historique entre l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme. Cf. Laurent Perreau, *Husserl et la critique de la modernité*, op. cit.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main, 1946 [tr. fr. par Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966].

<sup>5</sup> Voici comment Heidegger formalise, en 1949 (« L'époque des « conceptions du monde », op. cit., p.144 et p. 121), cette double détermination principes de la modernité : « Dans l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement, le subjectivisme de l'homme atteint son point culminant (...). La liberté moderne de la subjectivité se fond complètement dans l'objectivité lui correspondant. (...) *L'entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes* de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus – presque absurde à première vue – mais non moins fondamental de l'Histoire moderne. (...) Le processus fondamental des Temps Modernes, c'est *la conquête du monde en tant qu'image conçue* (...) ». C'est donc ici le concept de représentation – au sens kantien du terme – qui permet d'effectuer la fusion théorique entre l'extrême subjectivisme (que l'homme soit désormais pensé comme un sujet) et l'extrême objectivisme (que le monde soit désormais pensé comme un objet) ; c'est lui qui indique ce moment de césure historique qui justifie l'inauguration d'une nouvelle époque qui se désignera elle-même comme moderne.

<sup>6</sup> Toutefois, il est important de préciser que la spéculation époquale de Heidegger possède une longue histoire qui se confond, en un certain sens, avec l'histoire de ses publications. Cette histoire a commencé en 1909 par la publication d'un article antimoderniste d'obédience explicitement chrétienne qui faisait l'éloge d'un prédicateur radical et notoirement antisémite. De surcroît, *Etre et Temps*, que Heidegger présente pourtant comme une spéculation ontologique fondamentale, s'inaugure et se clôture par une spéculation époquale : d'une part,

alors désigné comme l'ennemi intime et désormais interprété depuis une double focale : d'une part, en tant que nom propre d'une opération philosophique de transvaluation des valeurs caractérisée par l'inversion de la distinction normative entre le sensible et le suprasensible ; et d'autre part, en tant que nom propre d'une époque, l'époque moderne, en tant que celle-ci serait l'époque de l'incarnation historique de cette transvaluation ; comme si « l'achèvement nietzschéen de la métaphysique<sup>1</sup> » se matérialisait historiquement par l'avènement anthropocentrique de l'absurdité totale et le triomphe vulgaire du biologisme philosophique et politique :

Dès lors [c'est-à-dire depuis la déconstruction de la métaphysique commise par Nietzsche], il ne subsiste plus que le seul niveau de la « vie » qui s'autorise à s'exercer elle-même, pour elle-même, par amour d'elle-même. (...) L'ère de la parfaite absurdité, de la parfaite absence de sens, est de ce fait celle de l'invention et de la propagation de *Weltanschauungen*, d'idéologies conformes à la puissance, lesquelles poussent à l'extrême toute calculabilité (...) parce que selon leur essence elles émanent d'une auto-organisation, ne reposant que sur soi, de l'homme dans l'étant, et de son empire absolu sur tout moyen de puissance, désormais étendu au globe tout entier. (...) *C'est à l'époque de la parfaite absence de sens que s'accomplit l'essence des Temps modernes* (nous soulignons). Quelle que soit la manière dont on puisse repenser historiquement leur concept et leur évolution, quels que soient les phénomènes politiques, poétiques, scientifiques, sociaux à partir desquels l'on veuille expliquer la modernité, il reste qu'aucune réflexion historique ne saurait passer outre aux deux déterminations essentielles et complémentaires de leur histoire : (...) *la détermination de l'homme en tant que subjectum et celle de l'étant dans sa totalité en tant qu' « image du monde »*<sup>2</sup> (nous soulignons).

3 – Enfin, il est manifeste que cet extrait témoigne d'une hypostase du signifiant « modernité », puisque ce signifiant se trouve subrepticement transformé, en l'espace d'une formule, en sujet occulte de l'histoire : « la modernité (...) a bouleversé », écrit en effet Sloterdijk. Or, cet usage réaliste et essentialiste du signifiant est à la fois conforme et contraire à l'esprit heideggérien. Certes, Heidegger ne cesse d'essentialiser les signifiants qu'il mobilise : il ne cesse, par exemple, d'évoquer « l'essence de la technique » ou « l'essence des Temps modernes<sup>3</sup> ». En revanche, il est important de rappeler l'extrême prudence spéculative dont fait preuve Heidegger à l'égard du maniement des notions époquales, ainsi que sa

---

Heidegger ouvre son livre en qualifiant l'époque à laquelle il appartient comme l'époque de l'oubli de l'être, époque où la question de l'être a été recouverte par celle de l'étant ; et, d'autre part, Heidegger clôture son livre par des considérations relatives à la possibilité d'une philosophie de l'histoire qui ne serait plus soumise à la téléologie hégélienne de l'Esprit du monde ; c'est-à-dire la possibilité d'une philosophie où le divin s'est retiré de l'Histoire du monde en tant qu'acteur omnipotent. Cf. Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, tr. fr. par I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, pp. 37-39.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit. p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 21-24.

<sup>3</sup> Cf. par exemple, M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 23 : « C'est à l'époque de la parfaite absence de sens que s'accomplit l'essence des Temps modernes ». Idem, in *L'époque des « conceptions du monde »*, op. cit., p. 121 et 126.

critique implacable de la naïveté de certaines spéculations philosophiques sur la modernité. Non seulement, rappelle Heidegger, il ne suffit pas de s'indigner moralement contre l'époque et de la caractériser négativement comme « déclin » (Spengler) ou comme « mobilisation générale » (Jünger) pour prétendre en avoir terminé avec la détermination de son essence propre, car « aucune époque ne se laisse mettre de côté par une simple négation : celle-ci n'élimine que le négateur<sup>1</sup> » ; mais de surcroît, il est impératif de garder à l'esprit que la philosophie ne doit en aucun cas se confondre avec le journalisme ou le prophétisme :

La prophétie n'est pas le ministère de la philosophie, mais non plus le mieux-savoir clopinant à la suite des événements. Le vulgaire entendement, il est vrai, se plaît à répandre l'opinion que la philosophie n'aurait d'autre tâche que de venir après-coup rattraper une époque, son passé et son présent pour les ramener à une formulation notionnelle et les réduire à de prétendus concepts, voire à un « système<sup>2</sup> ».

### **Modernité et apesanteur**

« *Quand on ne veut pas parler de l'antigravitation, mieux vaut se taire sur la modernité<sup>3</sup>* ».

Le troisième élément thématique saillant mobilisé par la description époquale de Sloterdijk est l'élément *antigravitationnel*. Cet élément apparaît vraisemblablement pour la première fois en 1996, dans le cadre d'un entretien où Sloterdijk évoque furtivement la dialectique guerrière du léger et du lourd pour traduire cinématiquement et psychoculturellement la transformation du clivage gauche-droite<sup>4</sup>. Néanmoins, c'est dans le

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, « L'époque des « conceptions du monde » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 127 : « Aucune époque ne se laisse mettre de côté par une simple négation : celle-ci n'élimine que le négateur. Les Temps modernes, pour pouvoir seulement être endurés à l'avenir dans leur essence, exigent de la part de la méditation et en vertu de leur essence une profondeur et une portée à la préparation desquelles nous autres d'aujourd'hui pourrions peut-être contribuer, mais dont nous ne saurions prétendre en aucun cas venir à bout dès maintenant ».

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 119.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 636.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *EIV*, p. 172 : « Les temps modernes ne sont pas une ère de paix, mais l'époque où l'on doit mener à son terme le conflit de tous les conflits. Nous sommes empêtrés dans une guerre mondiale invisible et incomprise, une guerre des profondeurs dont l'enjeu est le poids du monde. C'est la guerre du léger contre le lourd. Jusqu'ici, cette guerre était identique à la querelle entre la gauche et la droite, car la gauche ou la pensée de gauche désignait la volonté de soulager l'existence, de supprimer les poids indignes qui sont accrochés à nous. Ce qui est lourd est inhumain : tel était à peu près l'axiome latent de la gauche. Être moderne et de gauche, cela signifiait seulement, dans un premier temps, vivre dans un projet visant au soulagement et participer aux conquêtes qui rendraient la vie la plus légère au plus grand nombre possible ». Le clivage politique princeps est interprété comme la traduction superficielle d'un clivage psychoculturel profond et archaïque qui traverse chaque être humain : « le front de la guerre mondiale passe en nous-mêmes. (...) Tandis que la droite désignait historiquement le parti de la pesanteur, qui rappelle l'incorruptible lourdeur de l'existence, et la gauche, le parti de la légèreté, qui rappelle l'insoutenable lourdeur de l'existence, voici que les fronts s'inversent : la droite

troisième tome du projet sphérologique (*Écumes*, 2003) que l'on peut trouver la première formalisation théorique de l'élément antigra-vitationnel, ainsi que la première traduction de cet élément à l'aide de la sémantique immunitaire, c'est-à-dire sa première insertion théorique et sémantique à l'intérieur de l'immunologie générale.

En réalité, Sloterdijk procède ici à une double description entrelacée – historique et géographique – de la modernité, même si la description se concentre davantage sur l'histoire que sur la géographie. Tantôt, la modernité est décrite *historiquement* comme l'irruption de nouvelles stratégies – technologiques et juridiques – d'allègement prothétique de l'existence ; cette antigra-vitation psychoculturelle pouvant elle-même s'interpréter comme une tendancielle « démocratisation du luxe ». Dans cette perspective, la modernité pourrait se décrire comme une époque inédite de mutation immunitaire psychoculturelle caractérisée par la désintégration tendancielle des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle et l'accroissement compensatoire des stratégies technologiques et judiciaires de sécurisation psychoculturelle. Si bien que cet accroissement pourrait lui-même s'interpréter comme une réaction immunitaire psychoculturelle face à l'insupportable alourdissement de l'existence qui résulte de la désintégration tendancielle de l'immunité symbolique<sup>1</sup>.

Tantôt, au contraire, la modernité est décrite *géographiquement et dynamiquement* comme la prolifération de cette mutation immunitaire psychoculturelle précédemment identifiée, c'est-à-dire comme le devenir-mondial d'une mutation originellement occidentale (européenne et américaine) sous l'effet d'une conjonction de forces militaires, économiques, technologiques et médiatiques. La modernité ne doit donc pas seulement s'interpréter *immunologiquement* comme la victoire psychoculturelle du léger sur le lourd, victoire qui se phénoménaliserait par le passage d'une cinétique de l'ascension transcendante à une cinétique de l'expansion immanente. Elle doit aussi s'interpréter *géographiquement* sous les traits d'une mutation psychoculturelle en cours de mondialisation :

De ce point de vue, la modernité apparaît comme une expérience de lévitation transculturelle connaissant un processus d'expansion globalement réussi<sup>2</sup>.

Vers quel horizon de significations Sloterdijk cherche-t-il à faire signe en mobilisant le concept d'antigra-vitation, concept qui coïncide quasiment avec le concept de « décharge » ou de « soulagement » (*Entlastung*) formalisé par Gehlen ? Certes, il est indéniable que ce

---

mise désormais sur la légèreté et la flexibilité, tandis que la gauche découvre les joies de la pesanteur (*Ibid.*, p.168).

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 56.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 639 et 640.

concept fait signe vers un horizon anthropologique et existentiel, dans le sillage de l'anthropologie philosophique de Gehlen, où l'être humain est interprété comme une « créature lacunaire » qui doit être en quelque sorte « complétée » ou « soulagée » par les dispositifs culturels et, à cet égard, le concept désigne l'ensemble des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle. Mais il est tout aussi indéniable que ce concept fait signe en direction d'un horizon culturel et époqual où l'antigravitation est censée exprimer une part de la typicité de l'époque, si bien que l'immunologie générale, là encore, doit se lire comme une intervention philosophique à double focale.

Tantôt, l'élément antigravitationnel fonctionne comme marqueur typique de la modernité, en tant que celle-ci désigne désormais l'époque par excellence du soulagement prothétique, époque de mutation immunitaire psychoculturelle où la désintégration tendancielle des stratégies de sécurisation symbolique psychoculturelle exige tendanciellement une refonte radicale des techniques de sécurisation caractérisée notamment par l'accroissement tendanciel des stratégies technologiques et juridiques d'antigravitation psychoculturelle. Dans cette perspective, la sémantique immunitaire est mobilisée pour re-décrire le design individualiste des sociétés modernes, design qui constitue le diagnostic princeps de la sociologie naissante : l'individualisme de la société d'abondance (*affluent society*) y étant décrit comme « la transition vers un premier système réussi de constructions immunitaires hautement individualisées<sup>1</sup> ». Ce qui caractérise la modernité, ce n'est donc pas seulement la désintégration tendanciellement psychotique des procédures symboliques de sécurisation psychoculturelle, mais c'est aussi l'accroissement tendanciel de nouvelles stratégies technologiques et juridiques de sécurisation psychoculturelles qui participent d'une vaste politique moderne et compensatoire de réchauffement psychoculturel :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*.



Vivre dans les temps modernes, c'est payer le prix de l'absence d'enveloppe. *L'homme épluché défoule sa psychose de l'époque* (nous soulignons) en répondant au refroidissement extérieur par les techniques climatiques et les politiques de réchauffement. (...) La civilisation de la haute technologie, l'Etat-providence, le marché mondial, la sphère médiatique: dans une époque sans enveloppe, tous ces grands projets visent à imiter la sécurité imaginaire des sphères, devenue impossible. Désormais, les réseaux et les polices d'assurance doivent remplacer les écorces terrestres; la télécommunication doit reprendre le rôle de l'emprise sur l'environnement. Avec une peau médiatique électronique, le corps de l'humanité veut se créer une *nouvelle constitution immunitaire*<sup>1</sup> (nous soulignons).

Mais l'élément antigravitationnel désigne aussi un invariant anthropologique transhistorique, de telle sorte qu'il ne serait plus seulement la propriété de l'époque moderne, mais l'attribut de toutes les époques. La sémantique immunitaire est alors mobilisée pour décrire dynamiquement le processus antigravitationnel et le réinscrire à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse. L'antigravitation n'est plus seulement interprétée comme un trait typique de la modernité, mais elle est alors décrite de façon immunologique comme un ensemble protéiforme de stratégies de sécurisation psychoculturelle qui conditionnent, depuis toujours, la possibilité de l'existence des collectifs humains et des « civilisations » ultérieures qui en émanent<sup>2</sup>. Si bien que la description cinétique et antigravitationnelle de la modernité, qui constitue la pointe avancée de la spéculation épouale de Sloterdijk, oblige à une double lecture interprétative simultanée :

Il faut admettre à présent que le concept de civilisation a pour prémisses celui de l'antigravitation ; il implique *l'immunisation contre le lourd et le sur-lourd* qui, depuis toujours, paralyse l'action humaine. Il élève une objection contre les montagnes qui refusent de se déplacer. Il faut à présent – *dans le cadre de l'explicitation, typique de l'époque, des techniques immunitaires – rendre explicite le tournant vers le soulagement*<sup>3</sup> (nous soulignons).

Lorsque Sloterdijk évoque une mutation des « techniques immunitaires » caractérisée par un « tournant vers le soulagement », il est nécessaire de préciser que le mot « tournant » (*Kehre*) n'est pas choisi ici par hasard, puisque c'est Heidegger qui constitue, une fois encore, l'interlocuteur philosophique privilégié, dans l'horizon d'une description psychoculturelle de la modernité. Certes, comme le rappelle malicieusement Sloterdijk, Hegel avait déjà entraperçu l'irruption typiquement moderne de *la légèreté et de l'ennui*, c'est-à-dire l'entrée

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 27-28

<sup>2</sup> B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Éditions Allia, 2005, p. 262 : « Toute la culture humaine peut-être ainsi vue comme un continu processus d'allègement de la gravité insupportable de l'existence. La civilisation matérielle de la quotidienneté suspend tout d'abord la pesanteur originelle par la pseudo-gravité de ses travaux et tracas journaliers, puis la culture philosophique, prise au piège du quotidien (puisqu'elle ne perçoit pas son caractère substitutif et déchargeant), cherche elle-même à soulager le poids de la banalité en inventant des formes aériennes de penser et de vivre ».

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 639.

dans une nouvelle temporalité – post-historique et désœuvrée – où l’histoire du monde semble être arrivée à son terme ; et, à ce titre, il est parfaitement judicieux, comme l’ont fait précédemment Kojève puis Fukuyama, de convoquer certaines propositions hégéliennes pour formaliser le théorème inaugural de l’entrée dans la posthistoire<sup>1</sup>. Toutefois, Hegel ne pouvait cependant pas, compte tenu des réquisits téléologiques et spiritualistes de sa philosophie de l’histoire, concevoir cette irruption de l’antigravitation culturelle autrement que comme une phase transitoire de frivolité romantique qui serait bientôt neutralisée par le sérieux du concept et la force de l’Etat de droit. Ce que Hegel ne pouvait donc pas prévoir, c’est donc précisément la possibilité que l’antigravitation culturelle – en tant que marqueur de l’entrée dans la posthistoire – ne soit pas seulement un accident de parcours provisoire dans la trajectoire historique de l’Esprit, mais peut-être seulement la stase de son déploiement, c’est-à-dire le delta ou la croix de notre présent. Voici comment Sloterdijk formalise cette fâcheuse imprévoyance hégélienne :

Si Hegel se trompe, c’est lorsqu’il considère la légèreté d’esprit et l’ennui comme des précurseurs de dimensions qui seraient seulement en train d’advenir – en réalité, ils constituent eux-mêmes cette nouveauté qui vient de survenir. Ils sont les traces précoces de cette transition vers un vol en suspension de l’Être, phénomène inconnu jusqu’alors, et vers un écoulement du temps détaché de tout objectif fixe, symptômes qui donnent une tonalité spécifique à toute la période récente<sup>2</sup>.

C’est donc à cet endroit précis, à l’endroit même où le diagnostic hégélien se trompe, que l’intervention de Heidegger prendrait, selon Sloterdijk, tout son relief philosophique. Cette fois-ci, Heidegger ne serait donc plus, comme dans la *Critique de la raison cynique*, le clinicien seulement involontaire de la modernité – celui qui aurait produit, sans le savoir, une « psychologie sociale codée de la modernité ». Désormais, en tant que phénoménologue de l’ennui mortel et incontournable, Heidegger est promu au rang de diagnostiqueur contemporain le plus profond, le seul peut-être qui soit parvenu à restituer avec précision le climat psychoculturel dominant de notre modernité tardive :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 631 : « Du reste, écrivait déjà Hegel en 1807 dans la préface de la *Phénoménologie de l’Esprit*, il n’est pas difficile de voir que notre temps est une époque de naissance et de transition vers une nouvelle période. L’esprit a rompu avec le monde qui était jusqu’ici celui de son existence et de sa représentation... (il) détache les unes après les autres les particules de construction de son monde antérieur, et seuls *quelques symptômes* (nous soulignons) annoncent son vacillement ; *la légèreté, comme l’ennui, qui entrent brutalement dans l’existant* (nous soulignons), le pressentiment indéfini de quelque chose d’inconnu : autant de messages indiquant qu’un processus s’est mis en marche ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 632.

La leçon du semestre d'hiver 1929-1930, consacrée aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, est surtout réputée pour sa sensationnelle phénoménologie de l'ennui. Il n'est pas exagéré de la présenter comme *la théorie de l'âge présent la plus profonde qu'ait été en mesure de produire le XX<sup>e</sup> siècle. Au cœur de sa propre époque, Heidegger discerne une existence en lévitation dont la caractéristique dominante est l'incapacité d'être vraiment saisi et convaincu par quoi que ce soit* (nous soulignons). L'homme se découvre comme une forme creuse et légère à laquelle on n'a pas attribué de contenu qui puissent le remplir ; rien à la ronde qui élèverait l'existence à la dignité du réel. C'est ici que l'on expose conceptuellement *l'insoutenable légèreté de l'Être*<sup>1</sup> (...).

Bien qu'il soit impossible de rendre justice en quelques phrases à la subtilité des cheminements de pensée tracés par Heidegger dans ces séances de cours auxquelles Sloterdijk fait allusion, et en dépit de toutes les difficultés philosophiques soulevées par ces cheminements, trois remarques s'imposent *a minima* dans la perspective de notre problématique.

1 - Tout d'abord, il est nécessaire d'indiquer que la phénoménologie de l'ennui profond déployée par Heidegger est située à l'intersection d'une double spéculation métaphilosophique et anthropologique. La spéculation métaphilosophique chemine en direction d'une définition sceptique et déflationniste où la philosophie est décrite, par contraste avec la science, en tant que cheminement d'un penser singulier qui ne mène nulle part, c'est-à-dire en tant que questionner interminable qui ne se repose dans aucun savoir positif ; tandis que la spéculation anthropologique chemine quant à elle en direction d'une redéfinition de l'essence de l'homme où le concept de monde fonctionnerait comme opérateur de discrimination entre les différents genres du vivant (minéral-animal-humain), instituant une césure ontologique irréversible entre les environnements (*Um-Welten*) animaux et les mondes (*Welten*) humains.

2 – Il est également nécessaire de préciser que cette phénoménologie de l'ennui profond est inscrite à l'intérieur d'un cheminement de pensée qui s'inaugure d'un double questionnement : une question conductrice relative à la finalité pratique de la philosophie et une question plus circonstancielle relative au statut des diagnostics époquaux qui sont en vigueur au moment de l'intervention de Heidegger. D'une part, Heidegger se demande quel type de tonalité existentielle son philosophe est-il susceptible d'éveiller ; éveiller ne voulant pas dire ici transformer un contenu inconscient en contenu conscient, mais susciter un cheminement subjectif de pensée. Et, d'autre part, Heidegger se demande quelle est la tonalité dominante de son présent historique et, à cette occasion, il prend position de façon critique –

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 645.

bien que nuancée – à l’égard de certains diagnostics époquaux contemporains de son intervention. La phénoménologie de l’ennui profond permettrait ainsi non seulement de répondre à la question conductrice de son philosophe – la tonalité existentielle à éveiller est l’ennui profond –, mais également de répondre à la question époquale, puisque l’ennui profond pourrait simultanément s’interpréter comme l’un des marqueurs typiques de l’époque moderne. La description heideggérienne ferait donc signe aussi bien en direction d’une tonalité (*Stimmung*) originaire du *Dasein*, que d’une tonalité typique du présent historique ; comme si l’ennui mortel désignait cette tonalité cruciale où se rejoignent le présent du *Dasein* et le présent de l’époque moderne, cette zone d’interpénétration entre le désœuvrement existentiel et le désœuvrement historico-politique.

3 - Enfin, il est nécessaire de préciser que cette phénoménologie de l’ennui profond est déployée par Heidegger dans la série de cours prononcés en 1929-1930, c’est-à-dire au moment même où, selon l’avis de Sloterdijk, la pensée de Heidegger commence à prendre une tournure explicitement politique<sup>1</sup>. Désormais, il s’agirait pour Heidegger de trouver les moyens théoriques pour articuler la temporisation originaire du *Dasein* – en tant qu’être vivant sous l’instance de sa propre mort – avec une temporisation secondaire et collective, qui soit susceptible de remobiliser et de réengager le *Dasein* vis-à-vis de l’histoire. Autrement dit, il s’agirait désormais pour Heidegger d’articuler les percées théoriques effectuées par l’analytique existentielle du *Dasein* avec une philosophie de l’histoire post-hégélienne, c’est-à-dire avec une philosophie où l’Esprit ne peut plus fonctionner comme acteur omnipotent susceptible d’animer l’Histoire humaine. Le cheminement heideggérien graviterait donc, à partir de cette date, autour de la question conductrice suivante : comment réanimer historiquement l’être humain à l’intérieur d’une époque où l’être humain s’ennuie mortellement ?

Compte tenu de ces remarques, il deviendrait possible, c’est du moins ce que fait Sloterdijk, d’interpréter la phénoménologie de l’ennui profond comme ce levier stratégique qui doit permettre à Heidegger – par effet de contraste – de dessiner les contours d’une remobilisation historique. Car, si le présent historique se caractérise par un ennui mortel et incontournable qui témoigne d’un allègement excessif de l’existence, la description de cet ennui participe déjà, pour Heidegger, du combat contre les forces culturelles antigravitationnelles qui caractérisent la modernité, c’est-à-dire du combat en direction d’un

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, « La politique de Heidegger », in *Heidegger et les juifs, La Règle du Jeu*, n° 58/59, Décembre 2015.

ré-alourdissement de l'existence. Cela signifie que la phénoménologie heideggerienne de l'insoutenable légèreté moderne de l'Être<sup>1</sup> ne constitue pas une fin en soi, même si elle possède indiscutablement une certaine autonomie théorique, mais seulement la phase préliminaire d'un processus dialectique de ré-alourdissement, c'est-à-dire l'ébauche préparatoire en vue d'une remobilisation historique qui exige un réengagement décisif du *Dasein* :

Aussi contemporaines qu'aient pu être les perceptions de Heidegger sur les tendances à la décharge dans l'économie climatique de l'existence modernisée, il s'est pourtant, par son habitus et son pathos, prononcé contre les tendances à la lévitation et a déduit la dignité de l'être là – restant dans la sensibilité héroïque de la Vieille Europe – à partir de la capacité à se laisser convoquer dans le dur, le lourd, le nécessaire<sup>2</sup>.

Ce qui intéresse Sloterdijk n'est donc pas le travail ultérieur de remobilisation historique – travail qui trouvera rapidement (*Introduction à la métaphysique*, 1932) dans la notion de « peuple », puis dans celle de « peuple allemand », ses lugubres débouchés politiques –, mais seulement le travail théorique préparatoire à cette remobilisation, travail dont la phénoménologie de l'ennui profond constitue en quelque sorte la quintessence théorique.

Envers et contre toute attente, c'est donc encore ici le diagnostic radicalement antimoderniste de Heidegger, c'est-à-dire, pour reprendre notre problématique, le diagnostic anti-antigravitationnel, celui-là même qui cherche précisément à ré-alourdir l'extrême légèreté de l'existence moderne, qui va permettre philosophiquement à Sloterdijk de rendre explicite les techniques immunitaires typiques de l'époque moderne : « l'esprit conservateur, écrit-il, prend ici le pouls de l'époque<sup>3</sup> ». Si bien que la phénoménologie de l'ennui mortel qui, pour Heidegger, doit servir de levier stratégique en vue d'une remobilisation historique, va permettre à Sloterdijk de formaliser une définition positive et antigravitationnelle de la modernité, où la description de la suicidaire légèreté de l'existence moderne est désormais désindexée de tout projet historico-politique de ré-alourdissement<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 647-648 : « Un monde d'où a été amputé mon cœur temporel, mon avoir-quelque-chose-à-faire-maintenant vivant, est d'une légèreté insupportable ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 641.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>4</sup> C'est d'ailleurs précisément cette désindexation, matérialisée par l'autosuffisance de la description immunologique, qui est décriée par certains commentateurs, notamment Pierre-Olivier Garcia. Cf. P.-O. Garcia, *Sous l'adaptation, l'immunité. Etude sur le discours de l'adaptation au changement climatique*, op. cit., pp. 292 et 293. Sloterdijk y est notamment accusé de faire preuve d'un « optimisme idéologique » qui consiste à se satisfaire de la situation.

Enfin, la dernière singularité de la spéculation époquale de Sloterdijk consiste en ceci que la définition de la modernité comme « expérience de lévitation transculturelle » est réinscrite à l'intérieur de l'histoire longue de l'antigravitation culturelle et, le cas échéant, à l'intérieur de l'histoire longue de l'anthropogénèse. Plus exactement, la description de la modernité comme expérience antigravitationnelle doit, pour prendre tout son relief historique, être resituée à l'intérieur de l'« l'histoire universelle de la légèreté<sup>1</sup> », c'est-à-dire à l'intérieur de l'histoire longue des forces antigravitationnelles qui animent déjà l'anthropogénèse et qui travaillent souterrainement l'intégralité des sociétés humaines<sup>2</sup>. Il ne s'agit donc plus de s'indigner moralement devant l'insoutenable légèreté de l'existence moderne, tel que le faisait encore Heidegger au début du XX<sup>e</sup> siècle, ni de travailler théoriquement à un ré-alourdissement de l'existence. Il s'agit, en tant qu'immunologue des sociétés, de rendre explicite les stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) d'antigravitation psychoculturelle. En d'autres termes, il s'agit de remplacer la critique normative de l'antigravitation moderne par une description immunologique et anthropique de l'antigravitation psychoculturelle. Or, c'est précisément parce que l'être humain a préalablement été décrit comme une « espèce psycho-immunologiquement sensible<sup>3</sup> » et soumise, du fait de son design biopsychique, au « principe de mécénat<sup>4</sup> », que les techniques modernes d'antigravitation psychoculturelle – en particulier la haute technologie et le droit assurantiel – peuvent désormais faire l'objet d'une description immunitaire et compensatoire.

#### **4) Modernité et auto-immunité. Les catastrophes immunitaires psychoculturelles de la modernité**

*« Participer à la modernité, c'est mettre en jeu des systèmes immunitaires qui se sont formés au fil de l'évolution<sup>5</sup>. »*

La description phénoménologique de Sloterdijk se focalise, nous venons de le voir, sur trois éléments saillants qui ont pour vocation de dessiner progressivement les contours évanescents du climat psychoculturel européen entre 1983 et 2003 : l'élément  *cynique*  ;

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 661.

<sup>2</sup> À cet égard, il est important de préciser que l'élément antigravitationnel trouvera une autre formalisation ultérieure sous le vocable de l'antigénéalogique. Cf., par exemple, P. Sloterdijk, *AND, op. cit.*, pp. 63 et 65.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 661.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 660.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 24.

l'élément *activiste* et l'élément *antigravitationnel*. Il nous reste maintenant à examiner le versant immunologique de la description, c'est-à-dire à évoquer les événements historiques qui, selon Sloterdijk, sont susceptibles d'avoir présidé à la genèse de la modernité en tant que nouvelle époque historique de l'immunité psychoculturelle. *In fine*, cet examen aura pour principale vocation de montrer comment l'immunologie générale procède à une description *auto-immunitaire* et *catastrophique* de la modernité qui cherche à se tenir sur le seuil – non-prescriptif – de la stricte description. Notre examen de la description *immunologique* de la modernité se focalisera principalement sur trois événements qui sont désignés successivement par Sloterdijk comme des événements inauguraux et catastrophiques de la modernité : l'explicitation moderne, en tant que celle-ci déconstruirait tendanciellement l'intégralité des projections fantasmatiques que l'être humain se faisait de lui-même et du monde (*Écumes*) ; l'astrophysique moderne, en tant que celle-ci déconstruirait tendanciellement les représentations sphérologiques et bienveillantes de l'univers, faisant perdre à celui-ci sa fonction prophylactique de conteneur symbolique (*Globes*); et enfin, la géopolitique moderne, en tant que celle-ci impossibiliserait l'autoréplication hermétique des traditions culturelles, plaçant l'intégralité des sociétés humaines interconnectées sous un régime inédit et stressant de concurrence généralisée (*Le palais de cristal*). Si ces événements sont désignés comme des événements catastrophiques du point de vue de l'immunité psychoculturelle, c'est, selon Sloterdijk, parce qu'ils porteraient atteinte, de façon décisive, aux stratégies symboliques et multimillénaires de sécurisation psychoculturelle et, en tant que tels, parce qu'ils impliqueraient une mutation radicale de l'immunité psychoculturelle qui serait caractérisée notamment par l'accroissement tendanciel des stratégies technologiques et juridiques de sécurisation psychoculturelle.

### **La catastrophe de l'explicitation moderne**

Nous avons déjà évoqué les contours du premier événement prélevé par Sloterdijk, en indiquant comment les percées théoriques effectuées par la critique moderne pouvaient faire office de catastrophe immunitaire psychoculturelle, catastrophe dont le cynisme, l'activisme et l'antigravitation ne seraient que les effets secondaires historiques. Et il est manifeste que Sloterdijk continuera d'évoquer l'aspect catastrophique – du point de vue de l'immunité psychoculturelle – des percées effectuées par la critique moderne, notamment lorsqu'il évoquera l'apport philosophique décisif de Nietzsche en vue de la formalisation théorique

d'une « nouvelle critique immunologique de la connaissance<sup>1</sup> ». Néanmoins, au fur et à mesure du déploiement du projet immuno-sphérologique, la notion même de critique théorique sera progressivement réinscrite à l'intérieur d'un processus d'explicitation plus vaste qui comprend non seulement les percées théoriques, mais également les percées scientifiques et technologiques. En d'autres termes, la notion d'explicitation – telle qu'elle est formalisée dans *Écumes* –, ne recouvre plus simplement le travail textuel effectué par la « critique moderne », mais elle inclut également le travail matériel effectué par la science moderne, c'est-à-dire la découverte et l'invention de nouvelles réalités empiriques qui ont opéré un nouveau découpage cognitif et tendanciellement transformé le climat psychoculturel de l'époque. Voici comment Sloterdijk formalise son concept tardif d'explicitation moderne :

Parce que l'explicitation, comme analyse réelle et synthèse réelle, se déroule à la fois dans les ateliers et dans les textes, et progresse aussi bien dans les procédés techniques que dans les descriptions et commentaires qui les accompagnent, elle développe, partout où elle intervient, *une force qui découpe des entailles dans le réel et le mental* (nous soulignons). Elle transforme ses environnements cognitifs et matériels en les repeuplant l'un comme l'autre de résultats de l'explicitation. (...) Le monde moderne est impensable sans ce processus où l'on laisse en permanence la place aux immigrations en provenance du nouveau<sup>2</sup> (...).

Or, c'est précisément parce que la modernité est décrite comme le résultat historique d'un processus exponentiel d'explicitation où ce qui était implicite devient tendanciellement et systématiquement explicite – depuis les virus, jusqu'aux particules de matière, en passant par le génome, les systèmes immunitaires biologiques et les trous noirs –, alors il est indéniable que la modernité pourrait également se décrire, du point de vue immunologique, comme une « chute dévastatrice des normes immunitaires<sup>3</sup> » psychoculturelles consécutive à la « catastrophe de la latence » en cours d'explicitation :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 182-183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *B*, p. 29.



La *modernité de notre situation* (nous soulignons) apparaît dans le fait que la mise au jour, le dévoilement, le fait de mener à l'élocution est pris en régie par une offensive systématique contre la léthé. *Arracher une manifestation à la latence, intégrer l'arrière-plan du monde au premier plan pour le déployer dans des utilisations pratiques : cela paraît être l'a priori le plus évident de la civilisation des temps modernes* (nous soulignons), qui peut dès lors, avec des motifs plus profonds encore que ceux que l'on mentionne d'ordinaire, se donner le nom de société du savoir. (...) Sous cet angle, l'événement principal et secret du XX<sup>e</sup> siècle est la *catastrophe de la latence* (nous soulignons). Ses résultats les plus criants sont l'énergie nucléaire instrumentalisée, les systèmes immunitaires révélés, le génome décrypté et le cerveau dévoilé. Face à ces entités, les protagonistes d'une civilisation qui met au jour par la technique sont *confrontés au monstrueux qui, après la rupture de la latence, prend place au centre du complexe du réel*<sup>1</sup> (nous soulignons).

### **La catastrophe de l'astrophysique moderne**

Le second événement minutieusement examiné par Sloterdijk est la naissance de l'astrophysique moderne qui est décrite, à plusieurs reprises, en tant que catastrophe immunitaire psychoculturelle inaugurale de la modernité. Même si, d'un strict point de vue historique, la première découverte de l'astrophysique moderne (1570) est postérieure historiquement à la redécouverte de l'Amérique (1500), elle est interprétée ici du point de vue psychoculturel et, à ce titre, elle occupe une position axiale, pour ne pas dire hégémonique, dans la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité. En un certain sens, la catastrophe de l'astrophysique moderne fonctionne ici comme l'événement décisif qui vient dynamiser et éclairer rétrospectivement la genèse des deux autres catastrophes : la catastrophe géopolitique du relativisme culturel et la catastrophe cognitive de l'explicitation moderne.

Ce n'est pas pour rien que la révolution de la cosmologie que l'on a qualifié de copernicienne se situe au commencement de l'histoire récente de la connaissance et des déceptions. C'est cette révolution qui a fait perdre aux êtres humains du monde occidental leur milieu cosmologique et, à la suite de cette perte, a initié une ère de décentrages progressifs<sup>2</sup>.

Il existerait donc, c'est du moins l'hypothèse défendue par Sloterdijk, une corrélation entre les percées effectuées par l'astrophysique moderne, la désintégration tendancielle de certains auxiliaires d'immunité symbolique et la reconfiguration progressive des systèmes de sécurisation psychoculturelle, corrélation qui offrirait la possibilité d'une interprétation auto-immunitaire et catastrophique de la modernité. Cependant, si l'on veut se trouver en situation d'appréhender la dimension catastrophique de l'astrophysique moderne, il est nécessaire, au préalable, de la réinscrire à l'intérieur de l'histoire longue des « onto-immunologies », c'est-à-

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, pp. 201-202.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 22-23.

dire à l'intérieur de la série des discours sur l'Être (poétiques, théologiques et philosophiques) qui participent d'une stratégie symbolique de sécurisation psychoculturelle, en produisant sur leurs auditeurs ou leurs lecteurs des effets pérennes de sécurisation psychique. L'examen minutieux de cette histoire, dont la « doctrine bimillénaire des écorces célestes » représente en quelque sorte la quintessence spéculative, aura lieu dans le second tome du projet sphérologique « *Globes* », lorsque Sloterdijk examinera les discours cosmologiques occidentaux (de Parménide à Nicolas de Cues) qui mobilisent le modèle morphologique de la sphère inclusive (boule ou globe) afin de produire des représentations immersives et sécurisantes de l'univers. Tandis que *Bulles* proposerait une description dynamique et participative de l'espace psychique humain en tant qu'espace multipolaire et prophylactique<sup>1</sup>, *Globes* esquisserait ainsi le récit fantastique de l'expansion symbolique du psychique, celle-ci étant décrite comme une tentative structurellement avortée d'arrondissement de l'extérieur, c'est-à-dire un essai finalement manqué de fermeture symbolique de l'espace ouvert<sup>2</sup>.

Dans le sillage de Koyré, de Spengler, de Cassirer et de Blumenberg, Sloterdijk procède à un découpage tripartite de l'histoire culturelle occidentale, en examinant respectivement trois formats morphologiques de l'univers : le format *géocentrique* ; le format *héliocentrique* et le format *excentrique* ; chacun de ces formats correspondant à un certain standard ou à un certain design de l'immunité psychoculturelle. Cet examen a pour finalité de montrer que les deux premiers formats (géocentrique et théocentrique) mobilisent une morphologie sphérologique qui permet au concept d'univers de fonctionner comme un artefact prophylactique, c'est-à-dire comme un conteneur symbolique performatif ou un auxiliaire symbolique de sécurisation psychique ; tandis que le troisième format (excentrique) mobilise une morphologie a-sphérologique qui entre en contradiction frontale avec les deux autres formats précédents, obligeant à une reconfiguration inédite des stratégies de sécurisation psychoculturelle<sup>3</sup>. Sans entrer dans les détails de cet examen (historique et morphologique) qui se déploie sur plus de huit cent pages, voici ce qu'il est possible d'affirmer :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 9 : « *Sphères I* propose une description (parfois nouvelle, selon l'auteur) de l'espace humain et souligne que la coexistence de proximité entre les êtres humains crée un intérieur de nature particulière. Nous lui donnons le nom de microsphère et nous le caractérisons comme un système immunitaire de l'espace psychique, système très sensible et accessible à l'apprentissage. On souligne la thèse selon laquelle le couple constitue une dimension plus réelle que l'individu – ce qui signifie aussi que *l'immunité du Nous constitue un phénomène plus profond que l'immunité du moi* (nous soulignons)».

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 140 et *E*, p. 11.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *E*, p. 422.

1 - Une première séquence morpho-immunologique, qui s'esquisse poétiquement avec Parménide et se déploie philosophiquement avec Platon, installe théoriquement ce que Sloterdijk appelle la « métaphysique bimillénaire de la boule<sup>1</sup> », c'est-à-dire un discours cosmologique qui mêle étroitement la géométrie, la morphologie et la théologie. Si c'est à Platon que revient finalement le titre prestigieux d' « immunologue en chef de l'ère métaphysique<sup>2</sup> », ce n'est pas seulement parce qu'il aurait compris l'importance décisive de la géométrie pour la vie, compréhension qui fait de lui l'un des interlocuteurs philosophiques incontournables du projet sphérologique, mais c'est aussi parce qu'il aurait proposé la première formalisation théorique de l'univers sphérique et inclusif, c'est-à-dire la première géométrisation intégrale de l'étant<sup>3</sup>, transformant la théologie balbutiante des poètes et des prêtres en une véritable science morphologique « du Dieu constructible<sup>4</sup> ». Selon Sloterdijk, l'« objectif immunologique<sup>5</sup> » de la philosophie platonicienne ne consisterait pas seulement, en effet, dans le sillage de la tradition orphique, à affirmer l'existence de l'âme comme principe moteur universel du corps, mais aussi à affirmer, dans le sillage de la tradition parméniennne et pythagoricienne, que la sphéricité de dieu est en quelque sorte la traduction géométrique de son excellence :

Sa figure primaire de pensée et de construction est le dieu sphérique, comme garant ontologique indépassable de l'immunité<sup>6</sup>.

Or, cette coïncidence entre l'affirmation de l'existence du divin et l'affirmation de la sphéricité de l'univers, coïncidence qui promeut inexorablement la géométrie au rang de « science fondamentale de la théologie<sup>7</sup> », équivaldrait à affirmer que « le cosmos doit être une boule, parce que Dieu doit satisfaire à son propre concept<sup>8</sup> », proposition que Sloterdijk interprète comme la proposition inaugurale de la théologie rationnelle<sup>9</sup>, c'est-à-dire comme « l'acte originel du rationalisme philosophique européen<sup>10</sup> ». Dans ces conditions, savoir, au sens platonicien du terme, signifierait : se déprendre de l'ensorcellement consécutif à la perception sensorielle pour se trouver enfin en capacité de percevoir sa propre existence comme élément participatif à l'animation de la boule globale ; ce qui supposerait de parvenir

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 344.

à se déprendre d'une perception illusoire de soi-même comme élément isolé du cosmos, afin de se percevoir enfin comme la partie animée d'une totalité englobante :

Ceux qui savent habitent désormais sous une coupole subtile qui devient visible lorsque, après le désenchantement de la perception sensorielle, le nouvel enchantement de la vision formelle entre en vigueur<sup>1</sup>.

Il s'agirait donc, pour la philosophie platonicienne, de produire les conditions de possibilité théoriques d'un nouveau type – indéfectible – d'immunité psychoculturelle, c'est-à-dire d'un nouveau type de sécurisation (logique et symbolique) qui puisse être en capacité de résister aux assauts de la pensée logique et de l'athéisme. Bref, il s'agirait de produire une véritable conversion existentielle, en transférant les usagers de la philosophie naissante (les académiciens) dans un lieu sécurisé où plus rien ne peut atteindre la vie géométriquement protégée. Si un certain usage de la philosophie peut être consolant, à défaut de parvenir à être édifiant, c'est donc peut-être parce qu'il permettrait à celui ou à celle qui en fait usage de changer radicalement de perspective sur le réel, si radicalement que ce changement s'apparenterait à une véritable conversion religieuse<sup>2</sup> :

La sagesse de Platon est un feu dans lequel se jette une vie pour se sauver, elle-même et son rêve d'immunité<sup>3</sup>.

2 - La seconde séquence morpho-immunologique examinée est la séquence chrétienne qui, selon Sloterdijk, se caractériserait par l'installation progressive d'une nouvelle métaphysique théo-centrée et infinitiste où le divin est désormais décrit comme le centre du système et l'accompagnateur spirituel des créatures humaines. Certes, la christologie naissante possède – du point de vue fonctionnel et thérapeutique – la même vocation immunitaire cryptée<sup>4</sup> que la métaphysique millénaire de la boule, puisqu'elle participe indéniablement, même si elle ne s'y réduit pas, d'une stratégie symbolique de sécurisation psychoculturelle. Toutefois, même si les penseurs grecs et les penseurs chrétiens peuvent souvent donner l'impression de parler de la même chose lorsqu'ils parlent de l'Être, du Tout, de l'Un ou de Dieu, il se pourrait bien – c'est du moins l'hypothèse défendue par Sloterdijk – que la ressemblance ne soit que superficielle. Envisagée du point de vue de l'histoire longue des conteneurs symboliques, c'est-à-dire envisagée du point de vue morpho-immunologique,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 318. Et c'est la raison pour laquelle, selon Sloterdijk, il « faut placer l'événement Platon dans le contexte de la catastrophe politique et biologique de la polis » : « le philosophe fait la réclame auprès de ses concitoyens pour qu'ils participent au passage de l'habitat dans la ville à l'habitat dans l'être » (*Ibid.*, pp. 317-318).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 111.

cette apparente proximité dissimulerait en réalité une différence abyssale relative à la forme et à la fonction du conteneur symbolique<sup>1</sup>. Car, tandis que le cosmos sphérique des grecs se présente comme la plus grande des réalités possibles, c'est-à-dire comme un conteneur intégral et unique qui englobe tout, le Dieu des théologiens chrétiens se présente comme l'auteur du conteneur en question et l'accompagnateur du contenu, si bien qu'il mobilise une stratégie morpho-immunologique absolument distincte de la précédente<sup>2</sup>.

Dans le premier cas, que Sloterdijk appelle « l'ontologie aristotélicienne de la majesté<sup>3</sup> », le divin ou les divinités se situent à l'extrême hauteur du système<sup>4</sup>. C'est donc la Terre habitée par l'espèce mortelle des humains qui occupe le centre et, plus précisément, c'est l'enfer, situé au centre de la Terre, qui est désigné comme le lieu géométriquement le plus éloigné du divin et comme le centre véritable du système<sup>5</sup>. Autrement dit, dans le projet macrosphérologique grec, le centre du système est pensé comme un centre infernal et l'espèce humaine occupe ce lieu intermédiaire – ce monde bâtard de l'entre-deux – entre l'enfer du centre et la divinité périphérique<sup>6</sup>. Et puisque le divin excède toute sensation, toute topographie et toute symbolique<sup>7</sup>, le modèle morphologique grec a donc ceci de singulier qu'il rend caduque « l'idée de chercher Dieu à l'intérieur de la boule du monde<sup>8</sup> » ; de telle sorte que les êtres humains semblent définitivement condamnés à séjourner tout en bas, tout près du centre infernal.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 414. Selon Sloterdijk, rien n'illustre mieux cette profonde différence morphologique que l'idée séduisante et incongrue selon laquelle Dieu serait une « sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part », idée dont Nicolas de Cues sera l'un des plus illustres promoteurs (*Ibid.*, p. 417). Néanmoins, il est rendu évident – par le biais de la différence morphologique que le modèle théocentrique et le modèle géocentrique se trouvent dans l'incapacité de fusionner théoriquement et ce, en dépit de toutes les tentatives héroïques qui seront menées dans cette direction. Certes, il existe des analogies morphologiques indéniables (la sphéricité et la hiérarchie), ainsi qu'un certain « pathos de l'humiliation » (*Ibid.*, p. 445), mais il n'en reste pas moins que ces deux modèles sphérologiques ne peuvent pas fusionner (Sur l'impossible fusion des deux modèles (grecs et chrétiens) : (*Ibid.*, pp. 443 et 444). Cette différence morphologique entre les deux systèmes immunitaires symboliques expliquerait d'ailleurs peut-être pourquoi ni la théologie spéculative, ni la philosophie classique, ne sont parvenues à opérer la fusion théorique entre ces deux projets<sup>2</sup>, mais elle réfuterait également la thèse heideggérienne – reprise par Derrida – suivant laquelle la séquence bimillénaire de la métaphysique occidentale serait une séquence homogène.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 424. S'il fallait formaliser narrativement le modèle morphologique de type géocentrique, on pourrait – c'est du moins l'hypothèse de Sloterdijk – se reporter à la description en dix paliers effectuée par Dante dans *La Divine Comédie*, sans ignorer pour autant que Dante mélange librement des motifs grecs et des motifs chrétiens. En effet, on pourrait y trouver l'ascension progressive depuis le ciel lunaire jusqu'à la huitième voûte – celle des étoiles fixes – qui est elle-même entourée par le ciel de cristal, neuvième voûte translucide et diaphane qui permet à « la lumière divine de se répandre d'en haut et sans entraves dans le cosmos physique ». Enfin, on pourrait également y deviner, au-dessus de la neuvième boule diaphane, la dixième strate, « l'imprononçable, avec la rose du ciel et le siège de La Trinité » (*Ibid.*, pp. 424-425).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 427.

Tandis que dans le second cas, que Sloterdijk appelle « la théorie platonicienne-plotinienne de l'émanation<sup>1</sup> », Dieu est désormais pensé comme le centre rayonnant du tout<sup>2</sup>. Envisagée d'un point de vue morpho-immunologique, la mutation principale impulsée par la séquence chrétienne consisterait donc à remplacer la boule inferno-centrique du cosmos par la boule théo-centrique de Dieu<sup>3</sup>, c'est-à-dire à passer d'une position inferno-centrique à une position théo-centrique. On comprend mieux, par conséquent, l'aspect absolument révolutionnaire – du point de vue morpho-immunologique – de la nouvelle métaphysique chrétienne, puisqu'à l'intérieur de celle-ci, le centre ne serait plus occupé par l'enfer, mais par Dieu lui-même<sup>4</sup>. Autrement dit, le projet théo-centrique se caractériserait par l'affirmation d'une instance originelle qui fonctionnerait par « jaillissement, rayonnement, explosion ou déploiement<sup>5</sup> » ; et c'est précisément l'existence supposée de cette instance qui permettrait de mieux comprendre ce qui a pu constituer le génie morpho-immunologique typique de la théologie chrétienne et, le cas échéant, son succès populaire, puisque celle-ci aurait précisément réussi à transformer progressivement le divin grec – qui se tenait encore à l'extérieur de la grande sphère du monde – en centre du monde et en accompagnateur spirituel de l'espèce humaine. Voici comment Sloterdijk formalise ce qui pourrait apparaître rétrospectivement comme le coup de génie morpho-immunologique de la théologie chrétienne :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>4</sup> Puisque le centre est désormais occupé par un Dieu créateur du ciel et de la Terre, ce qui caractérise la nouvelle théologie chrétienne, au regard de l'ancienne théologie des grecs, consiste en ceci que le procédé pour se rapprocher du divin, jusqu'à réduire la distance qui en éloigne, n'est plus un mouvement d'ascension vers la hauteur périphérique mais devient un mouvement d'introspection à l'intérieur de soi (*Ibid.*, p. 435). Dorénavant, l'extrême du lointain inaccessible ne désigne plus l'extrême hauteur, mais l'extrême profondeur de l'intériorité, et ce nouveau voyage vers l'intérieur est aussi difficile et périlleux que les voyages vers l'extérieur, entendu que le moi y risque sa propre dissolution, en tant que dommage collatéral du voyage (*ibid.*, p. 436). D'ailleurs, si l'on voulait décrire l'expérience de pensée qui est exigée par la nouvelle théologie chrétienne, on pourrait, c'est l'hypothèse de Sloterdijk, aisément la comparer à une expérience de type psychanalytique, où le sujet se trouve inscrit dans un processus de destitution narcissique qui consiste à faire conscientiser certaines déterminations inconscientes agissant à l'insu du sujet (*Ibid.*, p. 437). En effet, dans la mesure où la pensée théocentrique exige un processus de « dépossession de soi » (*Ibid.*, p. 439), elle s'apparente aisément à la pensée psychanalytique qui s'inaugure de l'axiome d'un « inconscient », destituant les prétentions de souveraineté toute-puissante du supposé sujet (de l'action et de la pensée). « On pourrait, écrit Sloterdijk, en se livrant à un anachronisme, comparer l'approche théocentrique à l'entreprise consistant à suivre une psychanalyse auprès de l'Un, placé sous le principe : « Là où j'étais, Il doit advenir » » (*Ibid.*, p. 437). Et de ce fait, on pourrait considérer les théoriciens de cette séquence théocentrique comme des « analysants » (*Ibid.*, p. 438) qui chassent la vérité et se retrouvent chassés par elle, comme si la prise du gibier équivalait à une parfaite dépossession de soi (*Ibid.*, p. 439). Pour autant, il ne faut pas s'y tromper, cette désistance du sujet qui est réclamée par la croyance théocentrique ne constitue pas une fin en soi, mais bien une étape préliminaire en vue d'un nouveau type de maîtrise de soi encore plus subtil que le précédent (*Ibid.*, p.439).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 432.

Avec ces propositions de sens, dotées d'un pouvoir de séduction incompréhensible pour les modernes, le christianisme précoce et médiéval est parvenu à briser la glace métaphysique qui séparait les masses antiques de la sagesse. Du regard froidement levé vers la dimension hyperouranique, il a fait une relation amoureuse avec un ami capable de souffrance<sup>1</sup> (...).

3 - Enfin, la troisième séquence morpho-immunologique examinée par Sloterdijk correspond à un troisième format excentrique et a-périphérique de l'univers qui résulterait des révolutions de l'astrophysique moderne : aussi bien la déconstruction de l'hypothèse géocentrique (Copernic, Galilée), que la déconstruction de l'hypothèse sphérologique<sup>2</sup> (Diggle). L'émergence progressive d'une nouvelle représentation de l'univers où celui-ci ne peut plus fonctionner comme conteneur symbolique et instance d'accompagnement psychique, est interprétée par Sloterdijk comme l'événement véritablement inaugural et catastrophique de la modernité, c'est-à-dire comme l'événement qui fournirait la clef de compréhension de l'atmosphère psychoculturelle dominante du présent occidental.

Parce que les mauvaises nouvelles en provenance de l'astrophysique moderne auraient progressivement déconstruit les représentations imaginaires et sécurisantes que l'être humain se faisait de son environnement cosmique, les stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, qui étaient parvenues à se maintenir pendant deux mille ans, seraient devenues inopérantes, tout du moins pour les êtres humains qui se seraient trouvés en situation sociale et cognitive de pouvoir intérioriser ces percées. Autrement dit, tout se passerait donc comme si l'intelligence humaine avait, à force de progresser dans l'explicitation de l'univers, détruit ses propres systèmes de défense symbolique, c'est-à-dire déconstruit ses propres constructions prophylactiques ; à la manière d'un système immunitaire psychoculturel qui se serait retourné contre lui-même, générant ce que l'immunologie biologique contemporaine désigne sous le syntagme clinique de « maladie auto-immune ». Voici comment Sloterdijk formalise l'aspect auto-immunitaire de la situation psychoculturelle de la modernité :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 468-469.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *LPC*, p. 49 : « Le message topologique catastrophique de la modernité ».

À l'aide de son intelligence, qui poursuit inexorablement sa recherche, l'animal ouvert a arraché, de l'intérieur, le toit de sa vieille maison. Participer à la modernité, c'est mettre en jeu des systèmes immunitaires qui se sont formés au cours de l'évolution. Lorsque le physicien et cosmographe anglais Thomas Digges a prouvé, dans les années 1570, que la doctrine bimillénaire des écorces célestes est aussi inconsistante du point de vue physique que superflu du point de vue de l'économie de la pensée, les citoyens des temps modernes se sont forcément retrouvés dans une situation nouvelle qui, outre l'illusion que leur patrie occupait une position centrale dans le Cosmos, leur a aussi ôté l'idée imaginaire et consolatrice que la Terre était enveloppée par des voûtes sphériques, comme par des manteaux célestes réchauffant. Depuis, *les hommes des temps modernes ont dû apprendre comment on fait pour exister comme un noyau sans son écorce*<sup>1</sup> (nous soulignons).

À quoi pourrait donc bien ressembler l'existence de cet « animal ouvert » qui vient de détruire le « toit de sa vieille maison » et qui se retrouve subitement exposé à l'indifférence du froid cosmique ? Ressemble-t-il à ce criminel par excellence dont parle Nietzsche, celui-là même qui a tué Dieu sans prendre encore la mesure de l'incidence psychoculturelle de son meurtre ? Ou ressemble-t-il davantage à ce *dernier homme* qui a inventé son petit bonheur pour le jour, son petit bonheur pour la nuit, et qui cligne de l'œil ? On peut supposer que si Sloterdijk mobilise ici la métaphore cellulaire et végétale du noyau et de l'écorce pour décrire à quoi ressemblerait l'existence humaine lorsque celle-ci a perdu son bouclier psychoculturel de protection symbolique, c'est précisément parce que les découvertes inaugurales de l'astrophysique moderne pourraient s'interpréter comme des processus de désintégration tendancielle des systèmes symboliques de défense psychoculturelle et, à ce titre, comme des processus de désabritement psychique tendanciellement problématiques pour les êtres humains qui en font l'épreuve.

La dialectique psychique du noyau et de l'écorce ne ferait donc pas ici seulement référence à la théorie bimillénaire des écorces célestes, mais peut-être également au livre de Nicolas Abraham et Maria Török intitulé « *L'écorce et le noyau* », dans la mesure où ce livre procède notamment à une nouvelle description de la situation psychotique en tant qu'effet secondaire d'un noyau psychique qui aurait perdu son écorce de protection culturelle. Quoiqu'il en soit, il est manifeste que la description immunologique de l'astrophysique moderne sera aussi l'occasion pour Sloterdijk de rendre hommage à l'un de ceux – Koyré – qui aura frayé la voie à la reconstitution historique du nouveau paradigme morphologique de l'univers, sans pour autant tenir compte de la dimension proprement immunologique de ce nouveau paradigme, c'est-à-dire de son incidence du point de vue de l'immunité psychoculturelle :

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *B*, pp. 24-26.



La conviction des Européens anciens à propos des écorces s'affirme, de ce point de vue, comme l'une des autohypnoses cognitives ayant connu le plus grand succès dans l'histoire de la théorie et de la culture. Pendant toute une ère, les icônes ontologiques du cercle et de la boule ont fixé la recherche empirique sur le ciel dans une pieuse stagnation ; c'est la plus efficace immobilisation de la recherche par la foi dans les résultats de la recherche supposée antérieure. Il a fallu une *révolution complète de l'image du monde* et, en même temps que celle-ci, un *reformatage radical des rapports d'immunité et des dynamiques de foi psychocosmiques chez les hommes européens à partir du XVI<sup>e</sup> siècle (nous soulignons)*, pour que les sciences de la nature et les concepts religieux de l'espace puissent se détacher du sphérisme immémorial. La surface animée de cette transition a été présentée de manière exemplaire, au niveau de l'histoire des dogmes, par l'historien des idées Alexandre Koyré sous un titre valant programme, *Du monde clos à l'univers infini*. Quant à une *exposition du changement de l'image du monde sous des points de vue systémiques et immunologico-sphérologiques, on n'a jamais rien tenté de tel* ; les allusions laconiques que ce livre donne dans cette direction ne peuvent en aucune manière remplacer une histoire détaillée du discours et du système de la grande extraversion. Dans une étude de ce type, *le projet de la modernité devrait être rendu compréhensible comme une expérience à grande échelle portant sur la mise à l'abri des sociétés de masse dans des structures immunitaires et des techniques de salut non théologiques*<sup>1</sup> (nous soulignons).

### **La catastrophe géopolitique**

Enfin, Sloterdijk évoque, tardivement et laconiquement, un troisième événement historique qui pourrait également s'interpréter comme une catastrophe immunitaire psychoculturelle inaugurale de la modernité : la géopolitique moderne, en tant que celle-ci induit le risque tendanciel du relativisme culturel. L'examen de cette séquence historique, qualifiée de « globalisation terrestre » et recoupant un demi-millénaire d'histoire (1492-1945), trouvera sa forme la plus aboutie en 2004, lors de la publication du *Palais de cristal* ; livre qui déploie une description immunologique et psychoculturelle de la modernité capitaliste.

En défendant l'hypothèse suivant laquelle certains pays européens auraient mené une politique impériale d'appropriation du monde qui aurait progressivement conduit le paradigme de l'action risquée et désinhibée à devenir le paradigme de l'action normale – c'est-à-dire en montrant comment le conquistador excentrique était insidieusement devenu un entrepreneur ou un spéculateur normal (moderne) –, Sloterdijk nous invite à interpréter cette phase de « globalisation terrestre » comme une catastrophe immunitaire psychoculturelle qui a impliqué et qui implique encore, pareillement à la catastrophe astrophysique, une refonte radicale des stratégies de sécurisation psychoculturelle.

Tandis que la catastrophe de l'astrophysique moderne déconstruirait tendanciellement les représentations immersives et sécurisantes de l'univers, en dissolvant la représentation

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *G*, p. 367.

d'un « ciel partenarial et empli de sens<sup>1</sup> », la catastrophe de la géopolitique moderne, qui est consécutive à la (re)découverte de l'Amérique par Colomb et à l'arrondissement naval du monde, abolirait les distances spatiotemporelle entre les sociétés, si bien qu'elle destituerait tendanciellement l'absolutisme de chaque tradition culturelle ; précisément parce que chaque tradition ne pourrait plus désormais feindre d'ignorer l'existence des autres traditions, c'est-à-dire feindre d'ignorer sa propre contingence historique. L'aspect catastrophique de la « globalisation terrestre », qui succède à deux millénaires de « globalisation métaphysique » désormais défunte et qui précède l'ère de la « globalisation électronique » à l'intérieur de laquelle nous sommes toujours, consisterait donc en ceci que chaque tradition culturelle ne pourrait plus se constituer en un centre absolu et hermétique de réplication automatique, comme ce fut le cas pendant plusieurs centaines de générations, mais qu'elle devrait désormais accepter de n'être plus qu'un centre relatif et contingent de réplication culturelle, c'est-à-dire un centre dont la fonction de réplication mimétique n'est plus que partiellement accomplie<sup>2</sup>.

De la même façon que les percées de l'astrophysique moderne – ce que Sloterdijk désigne sous le vocable des « *Lumières cosmologiques* » – ont produit une mutation radicale des figurations de l'univers qui aurait gravement porté atteinte aux stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, la naissance de la géopolitique moderne, qui a progressivement mis en relation (navale, aérienne et électronique) l'ensemble des sociétés humaines et placé l'intégralité des traditions culturelles dans une situation inédite de concurrence virtuelle, aurait tendanciellement contrarié l'absolutisme de chaque tradition, en rappelant à chacune d'elle sa contingence historique et en provoquant, par ce rappel, une mutation décisive des techniques de sécurisation psychoculturelle :

(...) les conditions de l'immunité humaine se transforment fondamentalement sur la Terre découverte, mise en réseau et singularisée<sup>3</sup>.

Par conséquent, si l'on veut être en mesure de restituer la dimension catastrophique et auto-immunitaire de la modernité, il ne serait pas seulement nécessaire de prendre en compte les mauvaises nouvelles en provenance de l'explicitation et de l'astrophysique modernes, mais il faudrait également prendre en compte les mauvaises nouvelles en provenance de

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *LPC*, p. 14.

<sup>2</sup> Plus précisément, le processus de réplication prémoderne prendrait principalement sa source dans l'imitation décisive des Anciens, tandis que le processus de réplication moderne prendrait sa source dans l'imitation décisive de certains contemporains, si bien que l'imitation se trouverait désormais désindexée de toute attache locale. Cf. P. Sloterdijk, *AND*, p. 206.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *LPC*, p. 14.

l'ethnologie moderne – ce que Sloterdijk désigne sous le vocable des « *Lumières ethnologiques* » ; l'ensemble de ces mauvaises nouvelles se conjuguant, sans le savoir, pour déconstruire les stratégies (symboliques et multimillénaires) de sécurisation psychoculturelle :

L'information métaphysique latente que le globe terrestre délivre à ses usagers avait été d'emblée que toutes les créatures qui peuplent sa surface sont dehors dans un sens absolu, même si elles continuent à tenter de vouloir s'abriter dans des accouplements, des habitations et des enveloppes symboliques collectives (...). Un deuxième abîme s'ouvre dans les cultures étrangères qui, après les Lumières ethnologiques, démontrent qu'ailleurs, pratiquement tout peut aussi être totalement différent. Ce que nous considérons comme l'ordre éternel des choses n'est qu'un contexte d'immanence locale qui nous porte (...). *Les deux abîmes, cosmologique et ethnologique, renvoient aux observateurs l'image du caractère fortuit de leur être-là et de leur être-ainsi*<sup>1</sup> (nous soulignons).

## 5) Conclusion

Après avoir distingué l'usage « réaliste » de l'usage « nominaliste » des notions époquales, nous avons reconstitué succinctement l'histoire du signifiant « modernité » et esquissé les contours du paysage théorique (philosophique et sociologique) qui précède l'intervention de Sloterdijk. Nous avons ensuite examiné le versant « phénoménologique » de la spéculation époquale, c'est-à-dire certaines propositions qui cherchent à restituer les atmosphères psychoculturelles de la « modernité », afin de mettre en évidence la prégnance de trois motifs caractéristiques – le cynisme, l'activisme et l'antigravitation – désignés successivement en tant que marqueurs historiques privilégiés de la modernité. Simultanément, nous avons esquissé en pointillé les contours des sources théoriques de ces motifs et souligné le fait que les descriptions époquales de Sloterdijk sont corrélées à des considérations anthropogénétiques, anthropologiques et sociologiques qui viennent réinscrire la spéculation époquale à l'intérieur de l'histoire longue de l'être humain et de l'histoire récente des sciences humaines. Enfin, nous avons examiné le versant immunologique et catastrophique de la spéculation époquale, afin de dégager ce qui nous semble constituer l'originalité de l'intervention époquale de Sloterdijk. Nous avons alors porté notre attention sur trois événements désignés comme catastrophiques, du point de vue de l'immunité psychoculturelle, et comme inauguraux, du point de vue des atmosphères psychoculturelles de la modernité : l'explicitation (théorique, scientifique et technologique) ; l'astrophysique et la géopolitique modernes. Nous avons ainsi évoqué le fait que les mauvaises nouvelles en provenance de l'explicitation moderne se conjugueraient aux mauvaises nouvelles de l'astrophysique et de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46.

géopolitique modernes, pour porter atteinte aux stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, plaçant chacune des sociétés modernes dans une situation de stress psychoculturel consécutive à la difficulté de se maintenir en tant que centre unique et incontesté de réplique culturelle, et obligeant à une mutation radicale des stratégies de sécurisation psychoculturelle caractérisée par l'accroissement tendanciel des stratégies technologiques et juridiques de sécurisation psychoculturelle.

Parvenu au terme de ces considérations, il nous reste maintenant à situer plus précisément la description immunologique de la modernité par rapport à l'histoire longue des discours tenus sur le signifiant « modernité ». Si nous avons procédé à la distinction entre un versant « phénoménologique » de la spéculation, qui cherche à restituer les atmosphères psychoculturelles de la « modernité », et un versant « immunologique », qui interroge la genèse et l'incidence psychoculturelle de l'époque, c'est parce que nous avons cherché à mettre en évidence ce qui nous semblait constituer l'originalité propre de la description immunologique. Mais si l'on devait maintenant esquisser, à partir de ces considérations, une typologie des mises en intrigue du signifiant « modernité » qui soit en mesure de situer historiquement la description immunologique de la « modernité », on pourrait s'inspirer avec profit des distinctions conceptuelles élaborées par Gérard Raulet<sup>1</sup> et dégager certaines « constantes » de la spéculation époquale relative à la « modernité ».

En dépit de la variété des champs disciplinaires depuis lesquels s'effectuent les interventions époquales et en dépit de l'hétérogénéité apparente des interventions, c'est-à-dire en dépit de l'hétérogénéité des périodisations et des motifs thématiques retenus par les descriptions, il serait en effet possible, selon Raulet, d' « esquisser une typologie de « la » modernité à partir des constantes des modernités successives<sup>2</sup> ». Après avoir isolé deux motifs princeps : « la thématique de la destruction » et la thématique de « l'affrontement cyclique de l'ancien et du nouveau<sup>3</sup> », Raulet propose ainsi de se situer en surplomb des usages « chronologiques » et « phénoménologiques » du signifiant « modernité », afin de formaliser une définition générique de « la » modernité qui soit en mesure de faire droit, non seulement à la dimension « critique », mais également à la dimension « autoréflexive » de l'époque.

Plus précisément, Raulet propose d'extraire l'élément « crisologique » en tant que dénominateur commun des discours (théologiques, littéraires, philosophiques, sociologiques

---

<sup>1</sup> Y. Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, op. cit., pp. 119-140.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123.

et historiques) tenus sur le signifiant « modernité », érigeant ainsi la « modernité » au rang d'époque inédite qui se comprendrait elle-même en tant qu'époque critique, c'est-à-dire en tant qu'époque où la crise ne serait plus seulement une ponctuation à l'intérieur du régime stable des normes, mais la personnification de la norme-même. En d'autres termes, ce qui, selon Raulot, caractériserait structurellement « la » modernité d'un discours consiste en ceci qu'il véhiculerait systématiquement un élément « crisologique », quel que soit les contours empiriques mobilisés et quel que soit le champ disciplinaire de référence. Ainsi, par exemple, le fait que cette crise soit interprétée tantôt comme une crise de la « contingence et de l'ouverture normative » (Benjamin, Lucaks, Habermas), tantôt comme une crise de la « rationalisation » (Weber), tantôt encore comme une crise du « retrait du divin » (Schiller, Hölderlin, Nietzsche), ne témoignerait pas tant de la divergence d'appréciation, mais bien plutôt de l'ampleur du « mal-être moderne<sup>1</sup> » et de la variété protéiforme de ses manifestations :

C'est en ce sens que nous avons proposé une définition « crisologique » de la modernité : l'étude des thèmes et des structures de discours récurrents d'un phénomène obéissant lui-même à une loi de récurrence (...). La modernité n'est donc pas seulement le nouveau, quel qu'il soit, par rapport à l'ancien, elle implique une conception nouvelle de l'histoire. (...) C'est donc comme un phénomène de modernisation des discours que la modernité devrait être étudiée si l'on veut parvenir à une définition tant soit peu consistante<sup>2</sup>.

En s'inspirant de cette définition, on pourrait ainsi élaborer *a minima* une double contextualisation historique de l'immunologie générale de Sloterdijk. 1 - La première contextualisation soulignerait la façon dont l'immunologie générale constitue, en première approche, un exemple paradigmatique, pour ne pas dire symptomatique, de discours crisologique tenu sur le signifiant « modernité ». Parce que l'immunologie générale ne propose pas seulement une description crisologique, mais bien une description catastrophique et auto-immunitaire de la modernité, elle s'apparenterait, en première instance, à un discours radicalement crisologique ou à un discours crisologique par excellence. 2 – Toutefois, une seconde contextualisation devrait être en mesure *a contrario* de mettre en lumière la singularité propre de l'intervention immunologique, en soulignant la façon dont la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité se distinguerait des autres descriptions.

D'une part, parce que la description époquale serait toujours une description psychoculturelle, c'est-à-dire une description où les considérations de facture psychique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 125, 126, 130.

et les considérations de facture culturelle entrent constamment en résonance et où, par conséquent, la description du présent époqual est toujours réinscrite à l'intérieur du temps long de l'histoire humaine et à l'intérieur du temps singulier de chaque histoire psychique. D'autre part, parce que la description psychoculturelle chercherait à se tenir, autant que possible, à l'extérieur des débordements tendanciellement normatifs et prescriptifs du discours crisologique<sup>1</sup>. Dès lors que justice serait rendue à ces deux singularités minimales, l'immunologie générale pourrait ainsi devenir l'autre nom d'une philosophie qui ne serait plus seulement le cas paradigmatique d'une époque discursive de l'immunité, mais cette philosophie généreuse qui nous offrirait une vaste panoplie d'expériences de pensée susceptibles d'explicitier partiellement l'actualité de notre présent.

---

<sup>1</sup> Et c'est d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle la tonalité stylistique dominante de Sloterdijk ne s'enlise presque jamais dans les lamentos souvent pathétiques du déclinisme époqual.

## Conclusion générale

Nous avons proposé, dans ce travail, une interprétation de la philosophie de Peter Sloterdijk au prisme de l'immunité psychoculturelle, parce qu'il nous a semblé que ce motif constituait le centre de gravité théorique et sémantique de cette philosophie, au moment même où l'usage heuristique de la sémantique immunitaire devenait proliférant à l'intérieur d'une pluralité de discours contemporains. Nous avons cherché, en somme, à vérifier que cette sémantique constituait un schème heuristique pertinent qui permet, d'une part, de conférer une véritable cohérence théorique au discours philosophique de Sloterdijk et, d'autre part, d'offrir des ressources décisives dans l'horizon d'une compréhension renforcée de la situation psychoculturelle humaine.

Notre recherche s'est déployée en deux temps distincts. Dans la première partie de ce travail, nous avons cherché avant tout à justifier notre prisme interprétatif et cette justification s'est déployée en trois stations successives.

1 - Nous avons tout d'abord reconstitué succinctement l'histoire de la sémantique immunitaire et cette reconstitution nous a conduits à distinguer trois séquences historiques. Dans la première séquence, celle où se met en place la signification anti-communautaire de la sémantique, l'immunité désigne globalement un dispositif de protection juridique à l'égard d'une obligation commune ; tandis que dans la seconde séquence, l'immunité désignerait, par dérivation métaphorique, les stratégies identitaires de sécurisation microbiologique par lesquelles un système immunitaire défend un organisme contre certains agents pathogènes ; enfin, dans la troisième séquence, celle qui nous intéresse ici, la sémantique immunitaire permettrait de décrire et d'explicitier, par extension analogique, certaines stratégies, plus ou moins inconscientes, de sécurisation culturelle et psychique, ainsi que certains événements qui portent atteinte, plus ou moins gravement, à ces stratégies. Si nous avons procédé à cette reconstitution sommaire, c'est parce que nous avons essayé d'esquisser les contours du paysage imaginaire dominant qui s'est progressivement associé à la sémantique immunitaire ; et ceci afin de pouvoir évaluer, avec davantage de relief historique, la pertinence et l'impertinence de l'usage heuristique qui en est fait. Il nous fallait rappeler, de façon préliminaire, que l'usage de la sémantique immunitaire est tributaire d'une longue histoire – quasiment bimillénaire sur le plan juridique – qui fut en quelque sorte recouverte par l'histoire récente – microbiologique – ; de telle sorte que l'imaginaire identitaire et guerrier qui a servi de schème heuristique princeps à l'immunologie biologique naissante est finalement devenu

l'imaginaire de référence de la sémantique immunitaire. Lorsque l'on mobilise aujourd'hui la sémantique immunitaire à des fins heuristiques, on cherche donc, compte-tenu de l'histoire récente de cette sémantique, à susciter cet imaginaire et à le faire fonctionner sur d'autres objets de pensée ou à d'autres niveaux interprétatifs. En d'autres termes, cela signifie que l'usage heuristique de la sémantique immunitaire a pour vocation principale, compte-tenu de l'imaginaire qui lui est pour l'instant associé, de mettre en évidence l'existence de stratégies ubiquitaires (biologiques, culturelles et psychiques) de sécurisation, ainsi que l'existence d'homologies structurales entre des stratégies hétérogènes de sécurisation (par exemple, l'anticipation des blessures récurrentes)<sup>1</sup>.

2 - Nous avons ensuite examiné plus précisément la relation tumultueuse qui s'est nouée, et peut-être finalement dénouée, entre Peter Sloterdijk et la sémantique immunitaire, en soulignant le fait que cette relation fut d'abord placée sous le signe de la méfiance, avant d'être subitement placée sous le signe de la passion, pour finalement être placée sous le signe de l'amitié tempérée ; c'est du moins l'impression que nous laissent les derniers écrits publiés de Sloterdijk où l'usage de la sémantique immunitaire est nettement moins prégnant. L'évolution de cette relation pourrait ainsi donner l'impression que Sloterdijk a vécu ce que l'on pourrait appeler une véritable fascination philosophique pour la sémantique immunitaire, peut-être assez proche, sur le plan autobiographique, de celle vécue par Derrida. Tandis que l'entrée en scène philosophique de 1983 (*Critique de la raison cynique*) affichait d'emblée une certaine méfiance contre l'usage abusif de la sémantique biologique, tout porte en effet à croire que, à partir de l'introduction de *Bulles* (1998), Sloterdijk a subitement trouvé, avec la sémantique immunitaire, les ressources heuristiques qui allaient finalement lui permettre de sérialiser et de dynamiser les quatre niveaux spéculatifs de l'immunologie générale : la spéculation anthropogénétique, la spéculation anthropologique, la spéculation sociologique et la spéculation époquale. Mais pour autant, nous avons évoqué le fait que l'usage heuristique et systématique de la sémantique immunitaire ne fait pas encore l'objet d'une thématisation explicite, puisqu'il faudra attendre 2009, avec la publication de *Tu dois changer ta vie*, pour

---

<sup>1</sup> En revanche, si l'usage heuristique de la sémantique immunitaire est tributaire d'une longue histoire, il est important de préciser que cet usage est également tributaire d'un avenir et notamment de l'avenir de l'imaginaire qui sera peut-être associé un jour à cette sémantique. Il n'est en effet pas exclu, compte tenu des percées récentes en immunologie biologique et de tous les débats en philosophie de la biologie qui s'effectuent dans le sillage de ces percées, qu'un nouvel imaginaire post-identitaire et post-guerrier soit, dans un avenir proche, associé à cette sémantique, par exemple l'imaginaire hybride de la coexistence des hétérogènes ou l'imaginaire du compagnonnage. Et il n'est donc pas exclu, compte-tenu du caractère évolutif de la sémantique et de son imaginaire, que l'usage de la sémantique immunitaire se trouve, dans un futur proche, en capacité de produire des effets heuristiques strictement inverses de ceux qu'il produit actuellement.



que Sloterdijk procède à un premier essai rétrospectif de définition ubiquitaire (biologique, culturelle et psychique) de l'immunité.

3 – Dans le sillage de cette définition ubiquitaire de l'immunité, nous avons ensuite essayé de reconstituer plus précisément l'ossature théorique de l'immunologie générale, en examinant successivement trois versants théoriques (psychique, juridique et spatial) de l'immunité psychoculturelle correspondant chacun à une figure théorique de référence. Certes, il semble indéniable que les intuitions immunologiques de Nietzsche ont exercé une fonction inaugurale et séminale dans l'élaboration théorique de l'immunologie générale, dans la mesure où elles permettent déjà de relire l'histoire des discours métaphysiques (occidentaux et orientaux) comme l'histoire des différents systèmes immunitaires symboliques locaux, c'est-à-dire l'histoire des stratégies symboliques locales de sécurisation psychoculturelle. Toutefois, il nous semble que c'est la pensée systémique de Luhmann, parce qu'elle identifie les dispositifs juridiques à des sous-systèmes défensifs et conservatoires des systèmes sociaux, qui va finalement permettre à Sloterdijk de décrire les sociétés dans leur ensemble comme des dispositifs immunitaires psychosociaux, c'est-à-dire comme le résultat, toujours provisoire et fragile, de stratégies ubiquitaires et institutionnalisées de sécurisation psychoculturelle. Enfin, il semblerait que la phénoménologie de la rêverie immersive de Gaston Bachelard ait également joué un rôle décisif, bien que tardif, dans l'élaboration théorique de l'immunologie spatiale, c'est-à-dire dans l'élaboration du versant sphérologique de l'immunologie générale. Le projet immuno-sphérologique serait donc l'autre nom d'une philosophie qui s'inaugure d'un concept ubiquitaire (biologique, psychoculturel et spatial) de l'immunité afin de corrélér – théoriquement et sémantiquement – les trois dimensions entrelacées – psychoculturelle et spatiale – de son intervention.

Dans la seconde partie de la thèse, nous avons examiné plus précisément les trois versants – théoriques et narratifs – de l'immunologie générale : la spéculation antropogénétique, la spéculation anthropologique et la spéculation socio-époquale. Notre objectif était simple : montrer que la description auto-immunitaire et catastrophique de la modernité constitue le centre de gravité – théorique et narratif – de l'immunologie générale, c'est-à-dire la zone de confluence textuelle de toutes les autres trames spéculatives.

4 – Nous avons tout d'abord esquissé les contours du paysage théorique qui précède l'intervention anthropique de Sloterdijk afin de mettre en évidence l'importance de la dette théorique contractée à l'égard de l'Anthropologie philosophique allemande ; tant sur le plan de l'antinaturalisme théorique, que sur le plan de l'approche transdisciplinaire des problèmes

philosophiques. Nous avons également défendu l'hypothèse que l'anthropologie philosophique de Sloterdijk se déployait sous la forme de deux séries de propositions qui communiquent entre elles, sur le plan heuristique, sans pour autant jamais se confondre, ni jamais relever du même paysage théorique. Une première série de propositions, de facture *anthropogénétique*, mobilise principalement des hypothèses éthologiques et paléoanthropologiques qui ont été retravaillées par l'Anthropologie philosophique allemande et certains de ses héritiers (en particulier Claessens et Blumenberg) ; tandis qu'une seconde série de propositions, de facture *anthropologique*, mobilise principalement la psychanalyse para-freudienne (Rank, Ferenczi, Klein, Bowlby, Lacan, Török, Abraham) et accessoirement la psychologie cognitive périnatale (Janus, Tomatis). Enfin, nous avons également mis en évidence la prégnance d'un dialogue théorique affirmatif et critique avec l'analytique existentielle de Heidegger, qui est tantôt mobilisée pour instituer la différence anthropologique en différence ontologique, tantôt accusée d'oblitérer l'anthropogénèse.

5 - Nous avons ensuite examiné plus précisément la façon dont l'immunologie générale se confrontait à la question anthropogénétique, en isolant trois récits hautement spéculatifs et cinq hypothèses paléoanthropologiques princeps : l'insulation ; la distanciation technologique ; la néoténie ; la transposition et l'encéphalisation. Envisagée du point de vue *immunologique*, l'anthropogénèse pourrait ainsi être décrite comme un ensemble de stratégies protéiformes et corrélées de sécurisation psychoculturelle à l'égard d'un environnement donné globalement hostile ou *a minima* indifférent. Plus exactement, l'anthropogénèse pourrait se décrire comme un ensemble de *stratégies – morphologiques, coopératives, technologiques et symboliques – de sécurisation psychoculturelle qui se renforcent mutuellement en rétroagissant les unes avec les autres*. Or, c'est précisément cette créativité prophylactique qui aurait permis à certains groupes de proto-humains, puis à certains groupes d'êtres humains, de réussir, par-delà les vicissitudes de leurs membres et de leurs environnements, à produire, à maintenir et à répliquer leur consistance psychoculturelle. Cette triple narration anthropogénétique, qui a parfois tendance à faire fonctionner des hypothèses hautement spéculatives en tant que théorèmes opératoires, s'inscrit explicitement à l'intérieur des réquisits théoriques et méthodologiques de l'Anthropologie philosophique allemande et, à ce titre, elle reste tributaire d'un état relativement daté de la science paléoanthropologique.

Toutefois, nous avons essayé de montrer que la description immunologique de l'anthropogénèse ne doit pas être interprétée du point de vue restreint et controversé de la paléoanthropologie contemporaine. Il s'agit seulement d'un artefact heuristique qui, aussi

fragile-soit-il sur le plan épistémologique, doit permettre de dynamiser la compréhension de l'histoire humaine, en réinscrivant les trois autres trames spéculatives (anthropologiques, sociologiques et époquales) à l'intérieur de l'histoire longue du devenir-humain. Et surtout, il s'agit d'un artefact heuristique qui doit permettre de susciter une expérience de pensée préparatoire à la compréhension immunologique et psychoculturelle de la modernité. La plupart du temps, il s'agit en effet, en rappelant l'histoire longue des formats politiques étroits, d'explicitier la logique des résistances psychoculturelles défensives face à l'élargissement contemporain des formats symboliques d'appartenance politique, en soulignant l'attachement archaïque des êtres humains aux petits formats associatifs ; soit ce que Heiner Mühlmann désigne sous la formule de « constante tribale<sup>1</sup> » de l'être humain. Parfois, le récit anthropogénétique, en tant qu'il décrit minutieusement les liens stimulants et contraignants de solidarité qui animent la horde primitive, sert simplement à créer un effet de contraste maximal avec la description sociologique de l'individualisme moderne. Dans tous les cas, il s'agit toujours, par l'entremise de ces récits hautement spéculatifs, de faciliter la compréhension immunologique et psychoculturelle de la modernité, en la réinscrivant à l'intérieur de l'histoire pré-humaine et « paléopolitique »<sup>2</sup>.

6 - Nous avons ensuite examiné plus précisément le versant anthropologique de l'immunologie générale et cet examen nous a conduits à faire plusieurs hypothèses interprétatives. Tout d'abord, nous avons défendu l'hypothèse suivant laquelle la description immunologique de l'être humain se diffractait en une double opération théorique : la réhabilitation d'un matériau psychique archaïque de facture spectrale, qui s'autorise d'une critique de la théorie freudienne des stades psychosexuels ; et la réévaluation spéculative du traumatisme de la naissance, qui s'autorise d'un héritage théorique d'obédience parapsychanalytique (Rank, Klein, Bowlby, Lacan). Nous avons également défendu l'hypothèse que l'immunologie générale de Sloterdijk se caractérisait par l'ambivalence de son portrait anthropologique, puisque l'être humain est décrit tantôt comme une créature *immunodépressive sur le plan physiologique et psychique*, tantôt comme une créature *immunocréative sur le plan culturel* (coopératif, technologique et symbolique). Il existerait donc un rapport dialectique implicite entre la description de l'immunodépression biopsychique et celle de l'immunocréation culturelle, dialectique qui expliciterait pourquoi l'être humain est parvenu, par contrainte adaptative, à transformer sa détresse initiale en surcroît d'inventivité compensatoire, c'est-à-dire à transformer son déficit inné d'immunité

---

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *RP*, pp. 144-145.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *DLM*, p. 18.

biopsychique en excès d'immunité psychoculturelle acquise. Par ailleurs, nous avons également supposé que la description de l'être humain se distinguait par l'invention et la mobilisation d'une sémantique sphérologique qui vient en quelque sorte compliquer et compléter la stricte description immunologique, en décrivant également l'être humain comme cet artiste génial qui est passé simultanément maître dans l'art de la solidarité interhumaine et dans l'art de l'immersion transférentielle. C'est d'ailleurs précisément parce que l'être humain a dû devenir le créateur et l'usager de ses propres créations psychoculturelles, qu'il pourrait être qualifié avec précision de génie par excellence de l'habitation psychoculturelle.

En mobilisant conjointement les deux sémantiques – immunitaire et sphérologique –, nous pensons donc que l'immunologie générale de Sloterdijk cherche à susciter un *imaginaire hybride – dynamique et morphologique* – qui puisse donner à voir simultanément *l'invisible construction et l'invisible destruction psychoculturelle de l'être-avec et de l'être-dans*. Et c'est pourquoi nous pensons que la description immunologique et sphérologique de l'être humain fonctionne, pareillement à la description hautement spéculative de l'anthropogénèse, à la manière d'un dispositif heuristique qui a pour principale vocation de susciter une expérience de pensée préparatoire à la compréhension immunologique des sociétés et, plus précisément encore, à la compréhension auto-immunitaire et catastrophique de la modernité.

À la question de savoir *qui est l'homme*, l'immunologie générale répondrait finalement à la question de savoir *où est l'homme*, et sa réponse serait la suivante : l'être humain se trouve logé, dès l'instant même de sa naissance, à l'intérieur de stations spatiales culturelles (de facture coopérative, technologique et symbolique), c'est-à-dire à l'intérieur d'espaces de protection qui ont été précédemment inventés et climatisés. Cela signifie prioritairement que l'être humain ne se trouve jamais dans un rapport immédiat avec son « environnement », mais qu'il se trouve toujours déjà abrité à l'intérieur d'espaces de sécurisation psychoculturelle. Et cela signifie aussi, nous l'avons évoqué, que le concept de sphère fonctionne en tant que chaînon conceptuel manquant entre les environnements clos de l'univers animal et les mondes ouverts de l'univers humain, c'est-à-dire en tant que trait d'union conceptuel possible entre la spéculation philosophique et la spéculation expérimentalement contrôlée des sciences de la nature. Mais cela signifie peut-être également que l'être humain, en tant qu'il est lui-même l'architecte des stations spatiales psychoculturelles à l'intérieur desquelles il séjourne, peut donc incessamment travailler à la transformation des architectures – matérielles et immatérielles – de son immunité psychoculturelle.

7 – Enfin, nous avons examiné le versant sociologique et époqual de l’immunologie générale, afin de défendre l’hypothèse suivant laquelle Sloterdijk procédait à une interprétation auto-immunitaire et catastrophique de la modernité qui constitue le centre de gravité de son intervention philosophique. Après avoir succinctement reconstitué l’histoire longue du signifiant « modernité », en soulignant plus particulièrement l’importance jouée par la philosophie et la sociologie dans la dissémination du signifiant, ainsi que dans sa connotation globalement négative, nous avons essayé de montrer que l’interprétation sloterdijkienne de la modernité se déployait sous la forme d’une double trame spéculative : une spéculation de facture strictement descriptive, qui cherche à restituer (théoriquement, narrativement et iconographiquement) les atmosphères psychoculturelles de la modernité ; et une spéculation de facture proprement immunologique, qui s’interroge sur la genèse et l’incidence psychoculturelle de la modernité. Alors que la description atmosphérique se focalise successivement sur trois éléments saillants qui ont pour vocation de dessiner les contours évanescents du climat psychoculturel occidental (européen et américain) entre 1983 et 2003 (l’élément *cynique* ; l’élément *activiste* et l’élément *antigravitationnel*), la spéculation immunologique, qui ne fait qu’affleurer sur la crête de ces descriptions, se focalise quant à elle sur trois événements désignés comme *catastrophiques du point de vue de l’immunité psychoculturelle* et, plus précisément, comme catastrophiques du point de vue des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle : l’explicitation moderne ; l’astrophysique moderne et la géopolitique moderne.

*In fine*, nous avons donc fait l’hypothèse terminale que seul le versant strictement phénoménologique de l’immunologie générale pourrait s’interpréter comme un discours philosophique typiquement « crisologique », c’est-à-dire comme un discours qui épouserait parfaitement les réquisits de l’époque discursive à laquelle il appartient. En revanche, nous pensons que le versant proprement immunologique et psychoculturel pourrait s’interpréter comme un discours philosophique novateur qui, précisément parce qu’il gravite sans nostalgie autour de la genèse et de l’évolution de l’immunité psychoculturelle acquise, permet d’éclairer, comme peut-être aucun autre discours philosophique contemporain, la dimension « crisologique » de l’époque discursive à l’intérieur de laquelle il prend place. Double focale interprétative qui transformerait subitement l’observé en observateur des observations.

Par le biais de cette double focale (phénoménologique et immunologique), il s’agirait donc de donner à voir et à penser le circuit invisible de communication entre le culturel et le psychique, c’est-à-dire entre les stratégies de sécurisation culturelle et les stratégies de

sécurisation psychique, entre les catastrophes culturelles et les catastrophes psychiques, entre les mutations de l'immunité culturelle et les mutations de l'immunité psychique. Bref, il s'agirait d'approcher – en pensée – cette zone d'interpénétration théorique entre l'interprétation immunitaire de l'être humain et l'interprétation auto-immunitaire de l'époque. Une philosophie devenue immunologie générale serait donc une philosophie qui serait parvenue à franchir théoriquement la frontière supposée entre la réalité culturelle et la réalité psychique, l'usage de la sémantique immunitaire ayant précisément pour fonction principale de corrélérer, sans jamais pour autant les confondre, ces deux points de vue interprétatifs.



Au terme de ce travail, nous pensons que si la sémantique immunitaire a pu apparaître aux yeux de Sloterdijk comme une ressource heuristique décisive, c'est précisément parce qu'elle lui a permis d'articuler – théoriquement et sémantiquement – les deux régimes d'intervention – culturel et psychique, époqual et anthropique – qui ne cessent de s'entremêler, de s'interpénétrer et d'entrer en résonance à l'intérieur de sa philosophie. En d'autres termes, nous croyons que ce qui explique le succès fulgurant de cette sémantique consiste en ceci qu'elle offrirait un schème heuristique décisif sur le plan théorique.

D'une part, cette sémantique permettrait, en ressuscitant l'imaginaire identitaire et guerrier qui lui est historiquement associé, de produire un surcroît de compréhension historique, en donnant à voir et à penser les stratégies discrètes (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle qui conditionnent l'existence et la survie des collectifs d'êtres humains ; et d'autre part, elle permettrait de donner à voir et à penser, par effet de contraste, les événements historiques qui sont susceptibles de perturber ou d'annihiler ces stratégies de sécurisation, c'est-à-dire les événements qui obligent à une mutation de l'immunité psychoculturelle acquise.

En d'autres termes, cela signifie que la sémantique immunitaire s'apparenterait à un schème heuristique qui permet de dé-quotidianiser la perception et la pensée, c'est-à-dire de donner à voir et à penser ce qui est justement occulté par les processus discrets de quotidianisation de l'expérience humaine, ceux-ci se confondant subrepticement avec des processus de sécurisation psychoculturelle. Selon Bégout, le « travail de quotidianisation de l'expérience » consisterait en effet « essentiellement à transformer *incognito* le monde contingent, relatif et présomptif en un environnement certain et évident » :

C'est une création artificielle d'atmosphère, une climatisation de l'être humain au sein d'un espace auto-sécurisé et apaisant. Si l'on recherche en effet la motivation fondamentale de la quotidianisation, on trouve alors sa raison d'être dans cette formation d'une familiarisation continue grâce à différentes techniques de soulagement de la détresse originelle de l'être-au-monde : la domesticité, l'habitation, l'insularité grégaire, etc.<sup>1</sup>.

*In fine*, la sémantique immunitaire permettrait ainsi de donner à voir et à penser les boucles de rétroactions incessantes entre le culturel et le psychique, ces traductions simultanées qui dessinent le circuit invisible de communication entre ces deux dimensions de la réalité supposément séparées. Or, c'est précisément parce que cette sémantique permettrait d'approcher cette zone d'indiscernabilité entre les mutations de la réalité culturelle et les mutations de la réalité psychique, qu'elle constituerait un schème heuristique décisif. *Rendre explicite les stratégies implicites de sécurisation psychoculturelle* ; voici quelle serait la tâche assignée à la philosophie dès lors que celle-ci accepterait de se transformer en immunologie générale.

De surcroît, l'usage heuristique de la sémantique immunitaire permettrait également de sérialiser et de dynamiser – théoriquement et sémantiquement – les différentes trames spéculatives (anthropogénétique, anthropologique, sociologique et époquale) déployées par la philosophie de Sloterdijk. C'est en effet parce que l'anthropogénèse est désormais décrite comme un ensemble de stratégies corrélées et ubiquitaires – coopératives, technologiques et symboliques – de sécurisation psychoculturelle, que l'*homo sapiens* peut lui-même se décrire comme le résultat historique de ces stratégies, c'est-à-dire comme cet être vivant qui est devenu, par contrainte adaptative, le créateur et l'usager de ses propres créations prophylactiques. Et c'est précisément parce que les sociétés humaines sont décrites comme des habitations immunitaires psychoculturelles (de facture coopérative, technologique et symbolique), que la désintégration tendancielle des procédures de sécurisation symbolique qui affecte une fraction de la population occidentale peut elle-même se décrire comme une catastrophe immunitaire psychoculturelle. Enfin, c'est parce que la modernité fait désormais l'objet d'une description auto-immunitaire et catastrophique, que les nouvelles stratégies modernes de sécurisation psychoculturelle (de facture principalement technologique et juridique) pourraient aisément s'interpréter comme des réactions immunitaires psychoculturelles typiquement défensives et compensatoires à cette catastrophe. La singularité remarquable de cette philosophie consisterait donc à conjuguer, à l'intérieur de son

---

<sup>1</sup> B. Bégout, *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 260.

diagnostic époqual, différents niveaux d'approche de l'immunité psychoculturelle qui ne cessent de rétroagir ensemble de façon productive sur le plan heuristique.

### **Le long chemin vers la société mondiale**

Puisque la mobilisation de la sémantique immunitaire n'est pas seulement la signature de cette philosophie particulière, mais également la signature d'une époque discursive à laquelle nous appartenons peut-être encore, nous avons également supposé, tout au long de ce travail, que cette théorie psychoculturelle de l'immunité pouvait contribuer à apporter un éclairage singulier, non pas seulement sur les autres philosophies contemporaines de l'immunité, mais également sur notre époque. Il nous reste maintenant à évoquer ce qui pourrait constituer l'un des apports philosophiques décisifs de l'immunologie générale, dans l'horizon d'une compréhension renforcée de l'histoire, du présent et de l'avenir de la situation psychoculturelle humaine.

Certes, nous l'avons évoqué, l'immunologie générale procède à une quadruple description – de l'anthropogénèse, de l'être humain, des sociétés et de la modernité – qui permet de souligner la prégnance historique des stratégies (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation psychoculturelle, ainsi que l'existence d'événements qui viennent continuellement menacer l'immunité psychoculturelle acquise et exiger sa mutation. Par l'entremise de ce stratagème heuristique, l'immunologie générale nous inviterait ainsi à une relecture éclairante de l'histoire culturelle, celle-ci pouvant désormais être réinterprétée à la lumière d'une prophylaxie générale qui conjuguerait, sans les confondre, des stratégies ubiquitaires de sécurisation psychoculturelle<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Par exemple, la description immunologique des religions, désormais décrites en tant que « systèmes immunitaires symboliques » ou en tant qu'auxiliaires symboliques de sécurisation psychoculturelle, permettrait d'affiner le diagnostic derridien relatif à l'ambivalence – prophylactique et suicidaire – de l'immunité religieuse et ainsi de jeter un nouveau regard, peut-être encore plus compréhensif, sur les processus de dissipation et de persistance historiques des religions, ainsi que sur les phénomènes résiduels de fondamentalismes religieux, en invitant notamment, c'est du moins ce que fait Sloterdijk, à un immense devoir de réserve éthique à l'égard du besoin de signification ou du besoin de consolation des êtres humains. Cf. P. Sloterdijk, *VCP*, p. 76 : « Avec ma terminologie, on dirait que les vérités (que j'appellerai du premier ordre) sont des systèmes immunitaires symboliques. Les vies sont condamnées à un effort permanent visant à dresser leurs boucliers morpho-immunitaires contre les invasions microbiologiques et les lésions sémantiques (nous disons : les expériences) auxquelles elles sont exposées. Or je pense que cette manière de considérer les systèmes d'opinions des individus a des implications morales d'une portée considérable. Elle enseigne non pas un devoir mais, avec la suspension du jugement et le respect radical des besoins de l'autre, une *décision* de réserve. Dans la société postconsensuelle, je tiens ce genre d'éthique pour indispensable ».



Mais il nous semble que l'immunologie générale permettrait également de mettre plus particulièrement en lumière la fragilité et l'importance décisive des stratégies symboliques de sécurisation psychoculturelle, non seulement pour la genèse et la survie des collectifs d'êtres humains, mais également pour la qualité des climats psychoculturels qui imprègnent ces collectifs. L'usage heuristique de la sémantique immunitaire permettrait en effet de souligner instamment l'ampleur de l'incidence psychoculturelle des constructions et des déconstructions symboliques, aussi bien dans l'horizon d'une compréhension renforcée des mécanismes de production et de reproduction de la cohésion sociale, que dans l'horizon d'une compréhension renforcée des mécanismes de production et de reproduction de la cohésion psychique. L'immunologie générale nous inviterait ainsi à penser, dans le sillage de Castoriadis<sup>1</sup>, de Legendre<sup>2</sup> et de Supiot<sup>3</sup>, que la créativité symbolique, définie en tant que capacité humaine à inventer et à transmettre un imaginaire commun, c'est-à-dire à doter la réalité d'une signification qui la dépasse, ne constitue pas seulement un invariant anthropologique, mais bien la condition de possibilité d'existence, de réplication et d'orientation des collectifs d'êtres humains : « La condition de survie des cultures, écrit lapidairement Sloterdijk, réside dans le *maniement non-naïf des systèmes immunitaires symboliques*<sup>4</sup> (*symbolischen Immunsystemen*) (nous soulignons) ».

Cela signifie que la technologie du symbolique, interprétée ici en tant qu'art par excellence de la cohésion et de la climatisation psychoculturelles, se trouverait subitement promue au rang de technologie politique par excellence. Elle deviendrait ainsi cette technologie non facultative dont l'invention et le maniement conditionnerait discrètement la production et la reproduction du climat psychoculturel des collectifs d'êtres humains. Relue à travers le prisme immunitaire, toute la difficulté de l'art politique consisterait donc à inventer et à transmettre des artefacts symboliques qui soient susceptibles de fonctionner simultanément comme des auxiliaires de sécurisation psychoculturelle – qui participent activement à la réduction de la conflictualité interhumaine et de la complexité psychique auto-émergentes – et comme des conteneurs symboliques de populations hétérogènes (humaines et non-humaines) qui participent discrètement à la constitution des climats psychoculturels.

La technologie du symbolique deviendrait précisément ici l'interface théorique entre les procédures de sécurisation culturelle et les procédures de sécurisation psychique, entre les

---

<sup>1</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 220-221.

<sup>2</sup> P. Legendre, *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992, p. 26.

<sup>3</sup> A. Supiot, *La Gouvernance par les nombres*, Cours au Collège de France (2012-2014), Paris, Fayard, 2015, p. 10.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *TDC, op. cit.*, p. 23.

processus d'insécurisation culturelle et les processus d'insécurisation psychique, entre les mutations de la réalité culturelle et les mutations de la réalité psychique. Envisagée du point de vue de l'immunité psychoculturelle, toute la difficulté de l'art politique consisterait donc à inventer et à transmettre des formats crédibles et fertiles d'inclusion symbolique, c'est-à-dire des formats qui ne permettent pas seulement l'existence et la réplique de petits collectifs d'êtres humains (par exemple une tribu ou une horde), mais également l'existence et la réplique de grands collectifs (d'êtres humains et non-humains) pouvant envelopper la taille d'un continent entier ou la surface de la Terre elle-même.

Or, ce que nous invite à penser l'immunologie générale de Sloterdijk, c'est précisément le fait que les mutations du format symbolique de référence constituent des opérations psychoculturelles extrêmement délicates et risquées qui supposeraient, pour réussir, l'existence d'une pédagogie minutieuse et convaincante. Quant à cette pédagogie, elle devrait précisément se trouver en mesure de transférer progressivement les qualités immunologiques du format symbolique de départ sur le format symbolique d'arrivée ; de telle sorte que le transfert de format ne s'apparente pas seulement à une catastrophe immunitaire psychoculturelle, mais également à la construction et à la transmission d'un nouveau conteneur symbolique performatif. L'attention portée par l'immunologie générale aux opérations symboliques de sécurisation psychoculturelle permettrait ainsi de mettre en lumière la nécessité d'une pédagogie subtile accompagnant les phases historiques de mutation symbolique, et simultanément, elle permettrait d'explicitier la ténacité des résistances psychoculturelles suscitées par ces mutations, notamment lorsque celles-ci n'ont pas été suffisamment préparées et expliquées dans leurs intentions et leurs bénéfices supposés.

Cette attention permettrait peut-être, par exemple, de mieux comprendre pourquoi le processus de « construction européenne », commencé au lendemain de la seconde guerre mondiale, suscite autant de résistances, politiques et psychiques ; et elle permettrait d'interpréter ces résistances comme des réactions immunitaires psychoculturelles typiquement défensives contre la désintégration tendancielle des identités nationales et régionales. De surcroît, elle permettrait peut-être de comprendre pourquoi ces résistances sont en quelque sorte amplifiées par l'incapacité simultanée de transformer le signifiant « Europe » en véritable conteneur symbolique, c'est-à-dire l'incapacité d'inventer et de transmettre une mise en intrigue qui soit susceptible de doter ce signifiant de véritables qualités immunologiques

psychoculturelles<sup>1</sup>. À cet égard, l'immunologie générale pourrait s'apparenter à une philosophie explicitement post-nationaliste qui milite, sans discontinuer depuis 1983, pour une consolidation psychoculturelle de la symbolique supranationale et pour la consolidation du format politique européen, tout en ayant une conscience vive (théorique et autobiographique) des résistances psychoculturelles qui sont afférentes au design post-nationaliste et post-impérialiste de ce nouveau conteneur symbolique<sup>2</sup>.

Mais l'immunologie générale pourrait également se lire comme l'autre nom d'une philosophie qui cherche à examiner sereinement les difficultés et les conditions de possibilité d'une entente future, non pas seulement entre certaines sociétés, mais entre l'intégralité des sociétés humaines et non-humaines, c'est-à-dire les conditions de l'avènement de ce que Sloterdijk nomme une « co-immunité globale » (*Ko-Immunität*) ou une culture mondiale (*Weltkultur*) : situation idéale-typique de paix perpétuelle où chacune des traditions culturelles aurait renoncé à exercer une position défensive et/ou offensive à l'égard des autres traditions culturelles, tout en préservant une partie de sa singularité historique. Envisagée dans cette perspective, l'immunologie générale pourrait aisément s'interpréter comme une philosophie post-nationaliste et post-humaniste qui, tout en soulignant la prégnance historique des petits formats symboliques d'inclusion interhumaine, militerait explicitement en faveur du « co-immunisme » des sociétés humaines et non-humaines, c'est-à-dire en faveur de l'extension tendancielle des formats d'inclusion symbolique<sup>3</sup>. Quant à cette extension, elle se poursuivrait logiquement jusqu'à ce que la Terre elle-même soit finalement devenue ce nouveau conteneur symbolique intégralement compréhensif.

---

<sup>1</sup> Par ailleurs, l'approche morpho-immunologique nous offrirait peut-être également la possibilité de comprendre pourquoi le signifiant « Europe » constitue un conteneur absolument inédit au regard de l'histoire longue des conteneurs politico-symboliques, dans la mesure où elle permettrait de mettre en lumière la singularité morphologique - post-impériale - du conteneur symbolique « Europe », en tant que celui-ci suppose précisément, compte-tenu de l'histoire récente de l'Europe, un renoncement à la forme impériale qui constitue le geste fondateur et partagé par les pays membres de ce conteneur.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *RP*, p. 99 : « La force de l'Europe repose sur l'indépendance de ses institutions à l'égard de l'humeur. L'Union européenne est dans l'Histoire – après l'Église catholique – la première entité à se montrer résistante au populisme. Elle illustre pour la première fois qu'une grande structure politique peut exister sans être un empire et atteindre tout de même une mesure de cohérence suffisant à assurer sa pérennité (nous soulignons) ».

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *NLS*, pp. 32-33 : « La philosophie, aujourd'hui, c'est l'art d'établir un rapport immédiat avec des supercomplexités. C'est une tâche athlétique, qui suppose un esprit capable de supporter à peu près la charge. (...) Les problèmes qui nous enlèvent et nous emportent aujourd'hui sont, je l'ai dit, de très grande ampleur, pressants, angoissants et complexes. Il s'agit en l'occurrence de faire sortir les gens de leur structure réduite de désirs et de fantasmes, de leur constitution d'identités régionale et nationale – qu'ils le veuillent ou non. (...) Nous sommes remodelés, nous passons d'un horizon du monde humaniste et nationaliste à un horizon écologique et global ».

# Bibliographie

## Œuvres de Peter Sloterdijk

### Œuvres principales publiées en allemand

- *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*, Hanser Verlag, München, 1976.
- *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1983 [tr. fr. par H. Hildenbrand, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 1987].
- *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1986 [tr. fr. par H. Hildenbrand, *Le penseur sur scène*, Paris, Christian Bourgois, 1990].
- *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1987 [tr. fr. J. Etoré, *L'arbre magique. La naissance de la psychanalyse en l'an 1785*, Paris, Flammarion, 1992].
- *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1987.
- *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1988.
- *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1989 [tr. fr. par H. Hildenbrand, *La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Christian Bourgois, 2000].
- *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1990.
- *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1993 [tr. fr. par P. Deshusses, *Dans le même bateau : essai sur l'hyperpolitique*, Paris, Payot et Rivages, 1997].
- *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Franckfurt/M, 1993.
- *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1994 [tr. fr. par O. Mannoni, *Si l'Europe s'éveille : réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, Paris, Mille et une nuits, 2003].
- *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser Verlag, München, 1996 [tr. fr. par O. Mannoni, *Essai d'intoxication volontaire*, (avec Carlos Oliveira), Paris, Pluriel, édition revue et augmentée de *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, 2000].
- *Sphären I, Blasen*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1998 [tr. fr. par O. Mannoni, *Bulles, Sphères I*, Paris, Fayard, 2002].
- *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1998.
- *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1999 [tr. fr. par O. Mannoni, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000].
- *Sphären, Macrosphärologie. Band II. Globen*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1999 [*Globes, Sphères II*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2010].
- *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2000.

- *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2000 [tr. fr. par O. Mannoni, *La Compétition des bonnes nouvelles*, Paris, Mille et Une Nuits, 2002].
- *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2001.
- *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2001.
- *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2002.
- *Schäume, Sphären III*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2003 [tr. fr. par O. Mannoni, *Sphères III*, Paris, Maren Sell, 2005].
- *Die Sonne und der Tod*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2006 [tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Pauvert, 2003, *Ni le soleil ni la mort : jeu de piste sous forme de dialogue avec Hans Jürgen Heinrichs*].
- *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2006 [tr. fr. par O. Mannoni, *Le Palais de Cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Paris, Éditions Maren Sell, 2006].
- *Der ästhetische Imperativ. Schriften sur Kunst*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2007.
- *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Verlag der Weltreligionen*, Franckfurt/M, Suhrkamp Verlag, 2007 [tr. fr. par O. Mannoni, *La folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes*, Paris, Libella-Maren Sell, 2008].
- *Derrida, ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2007 [tr. fr. par O. Mannoni, *Derrida, un Égyptien*, Paris, Éditions Maren Sell, 2006].
- *Theorie der Nachkriegszeiten: Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2008 [tr. fr. par O. Mannoni, *Théorie des après-guerres, remarque sur les relations franco-allemandes depuis 1945*, Paris, Éditions Maren Sell, 2008].
- *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2008 [tr. fr. par Olivier Mannoni, *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, Paris, Éditions Maren Sell, 2007].
- *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2009 [tr. fr. par O. Mannoni, *Tu dois changer ta vie !*, Paris, Maren Sell éditeur, 2011].
- *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2010 [tr. fr. par O. Mannoni, Paris, *Repenser l'impôt. Pour une éthique du don démocratique*, Libella-Maren Sell, 2012].
- *Streß und Freiheit*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2011.
- *Zeilen und Tage*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2012 [tr. fr. par O. Mannoni, *Les Lignes et les Jours (notes 2008-2011)*, Paris, Libella-Maren Sell, 2014].
- *Im Schatten des Sinai*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2013.
- *Ausgewählte Übertreibungen. Gespräche und Interviews*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2013.
- *Mein Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2013 [tr. fr. par O. Mannoni, *Ma France*, Paris, Libella-Maren Sell, 2015].
- *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2014 [tr. fr. par O. Mannoni, *Après nous, le déluge*, Paris, Payot, 2016].
- *Was geschah im 20 Jahr hundert ?*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2016.
- *Das Schelling Projekt*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2016 [*Le projet Schelling*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Piranha, 2019].
- *Nach Gott*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 2017.
- *Neue Zeilen und Tage*, Surkampf Verlag, Franckfurt/M, 2018.

- *Polyloquien. Ein Sloterdijk Brevier*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 2018.
- *Den Himmel zum sprechen bringen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 2020.

### **Articles et documents divers**

- P. Sloterdijk, « Vivre chaud et penser froid » in *Multitudes* 2000/1 (n°1), p. 64-87. DOI 10.3917/mult.001.0064.
- P. Sloterdijk, « Stimmen für Tiere. Phantasie über animalische Repräsentation », in *Herausforderung Tier : Von Beuys bis Kabakov*, Munich-Londres-New-York, 2000, p. 128-133, tr. fr. par H.-S. Afeissa, « Des voix en faveur des animaux. Une fantaisie sur la représentation des animaux », <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2013-3-page-19.htm>.
- P. Sloterdijk, « Pour être philosophe, il faut devenir un personnage de roman ». Propos recueillis par Nicolas Truong et publiés par le journal *Le Monde* en date du 20 mai 2000.
- « Finitude et ouverture : vers une éthique de l'espace », conférence en français enregistrée le 25 novembre 2000 à l'Université René Descartes dans le cadre du programme « Université de tous les savoirs ».
- P. Sloterdijk, *Luhmann*, « Devil's Advocate », in *Not Saved. Essays after Heidegger*, Cambridge, Polity Press, 2017, traduction anglaise de *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.
- P. Sloterdijk, *Review 5 : « Next Life »*, Institute for Art and Architecture Academy of Fine Arts Vienna, Anton Pustet Verlag, Salzburg, 2007.
- P. Sloterdijk, « L'interdépendance : la survie commune », article publié le 23 mai 2011 sur le site *Libération.fr*.
- P. Sloterdijk, « Co-immunité globale. Penser le commun qui protège », *Multitudes* 2011/2 (n° 45), p. 42-45. DOI 10.3917/mult.045.0042.
- P. Sloterdijk, *La politique de Heidegger*, in *Heidegger et les Juifs*, Actes du colloque tenu en janvier 2015, « *La Règle du Jeu* », n° 58-59.

### **Littérature secondaire**

- Astor D., *Nietzsche. La détresse du présent*, Paris, Gallimard, 2009.
- Attali J. « Peter Sloterdijk. Explications de la vie, anthropologie de l'espace, mondialisation », in Thierry Pacquot et al., *Le territoire des philosophes*, La Découverte « Recherches », 2009, p. 337-355.
- Bimbenet E., *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.
- Birault H., « *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, janvier-mars 1962, pp. 25-64.
- Blumenberg H., *La légitimité des Temps modernes*, tr. fr. par M. Sagnol, J.L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999 [*Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988].

- Blumenberg H., *Description de l'homme*, tr. fr. par Denis Trierweiler, Paris, Éditions du Cerf, 2011 [*Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp Verlag, Francfurt am Main, 2006].
- Borch C., « Schaum-Organisationen : Über das Management von Atmosphären », in Van Tuinen S. et M. Jongen : *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink Verlag, München, 2009.
- Bornhausen S., « la théorie de la théorie chez Niklas Luhmann », *Hermès, La Revue* 1998/1 (n°22)..
- Bougnoux D., « Bulles, écumes, médiasphères », *Médium*, N° 5/ 2005, p. 16. Cf. [media.blogs.la-croix.com](http://media.blogs.la-croix.com).
- Braunstein N. A., *La jouissance, un concept lacanien*, tr. fr. par D. Koren, Paris, Erès, 2009 [*Goce*, Siglo Veintiuno editores, s.a. de c.v., 1990].
- Brock B., « Selbstversuchung als Arzenei gegen Autoimmunreaktionen des Geistes : Festrede zur Verleihung des Cicero-Rednerpreises 2008 an Peter Sloterdijk », in Van Tuinen S. et M. Jongen : *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink Verlag, München, 2009.
- Brossat A., *La démocratie immunitaire*, Paris, La dispute, 2003.
- Caianiello S., « L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIX<sup>e</sup> siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 (64<sup>ème</sup> année).
- Cherlonneix L., « le grand bouleversement dans l'allure Vitale de la connaissance. La dialectique nietzschéenne de la santé et de la maladie et la volonté de vérité à l'aphorisme 344 du Gai savoir », *Revue de métaphysique et de morale*, 2015/1 (N° 85).
- Citton Y., « Faire voir les sphères d'un imaginaire invisible », *Local contemporain*, n° 3 (2006), pp. 64-68.
- Couture J.P., « La pensée politique de Peter Sloterdijk. De l'émancipation micropolitique à l'esthétique du monstrueux », thèse de doctorat en sciences politiques soutenue en aout 2009.
- Couture J.-P., « Effets de sphères. L'histoire des architectures politiques chez Peter Sloterdijk », in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 43, N° 3 (September 2010 Septembre), pp. 545-563.
- Couture J.-P., *Sloterdijk, Key Contemporary Thinkers*, Polity Press, Cambridge, 2015.
- Delmas-Marty M., *Hominisation et humanisation*, séminaire du 16 octobre 2009 : <https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2009/symposium-2009-10-16-09h45.htm>.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida J., *Marges. De la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.
- Derrida J., *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- Derrida J., *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1979.
- Derrida J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
- Derrida J., « Être juste avec Freud », in *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993.
- Derrida J., *Foi et savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Derrida J., *Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1997.
- Derrida J. et Habermas J., *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, tr. fr. par S. Gleize, Paris, Galilée, 2003.
- Derrida J., *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.

- Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2004.
- Dirakis A., « Anthropologie et sociologie de la relation chez Helmuth Plessner », *Revue du MAUSS* 2016/1 (n° 47), p. 201-219. DOI 10.3917/rdm.047.0201.
- Dirakis A., « Pensée de l'être, pensée de l'homme. L'anthropologie de Peter Sloterdijk », *Le Débat* 2014/3 (n° 180), p. 98-111. DOI 10.3917/deba. 180.0098.
- Donner N., « Notes sur la dimension immunitaire des enclaves pétrolières ». *EchoGéo*, 17. Retrieved from <http://echogeo.revues.org/12555>, 2011).
- Dorthe G., « Hériter de la couveuse », *A contrario* 2016/1 (n° 22).
- Dortier J.-F., *L'homme, cet étrange animal. Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2004.
- Dubouclez O., « L'homme insulaire. Espèce humaine et anthropogenèse chez Peter Sloterdijk », Université de Liège, 2018; article disponible en ligne : <http://www.orbi.uliege.be>, consulté le 16/06/2019.
- Esposito R., *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, tr. Fr. par Bernard Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010 [*Termini della politica*, Mimesis Edizioni, Milan, 2008].
- Esposito R. *Immunitas, The protection and negation of life*, Polity Press, Cambridge, 2011 [*Immunitas*, Giulio Einaudi Editore S.p.A, 2002].
- Esposito R., *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000.
- Ferrarese E., *Niklas Luhmann, Une introduction*, Paris, Pocket-La Découverte, 2007.
- Fischer J., « Le noyau théorique propre de l'Anthropologie philosophique allemande (Scheler, Plessner, Gehlen), tr. fr. par M. Amat et A. Dirakis, in *Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2017 : <https://journals.openedition.org/trivium/5475>.
- Fischer J., « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie philosophique », tr. fr. par O. Agard, in *Revue germanique internationale* », 2009, p. 149 : <https://journals.openedition.org/rgi/329>.
- Garcia P.-O., *Sous l'adaptation, l'immunité. Etude sur le discours de l'adaptation au changement climatique*, thèse de doctorat de géographie soutenue le 26 novembre 2015.
- Garcia P.-O., « Peter Sloterdijk, l'onto-géographie et le problème du dehors », *Géographie et cultures*, 100/2016, mis en ligne le 7 juin 2018.
- Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), in *Gesamtausgabe* ; Band. III, Frankfurt/M, Klostermann, 1993 [tr. fr. par C. Sommer, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, à paraître en 2021].
- Gehlen A., *Essais d'anthropologie philosophique*, tr. fr. par O. Mannoni, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2009 [*Gesamtausgabe*, Band 4 : *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Karl-Siegbert Rehberg Verlag, Franckfurt am Main, 1983].
- Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité*, tr. fr. par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Tel Gallimard, 1988 [*Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesung*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt am Main, 1985].
- Haraway D., « The Biopolitics of postmodern bodies : Constitutions of the Self in immune System Discourses ». *Differences : A journal of Feminist Cultural Studies*, 1(1), 3-43, 1989.
- Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. par Roger Munier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966 [*Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Verlag, Franckfurt am Main, 1946].



- Heidegger M., « L'époque des « conceptions du monde », tr. fr. par W. Brokmeier, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris Gallimard, 1962 [*Holzwege*, Vittorio Klosterman Verlag, Franckfurt am Main, 1949].
- Heidegger M., *Nietzsche II*, tr. fr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1969 [*Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961].
- Heinrichs H.-J., *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens*, Carl Hanser Verlag, München, 2011.
- Jauss H. R., *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr. par C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978.
- Kate L., « Zwischen Immunität und unendlichkeit. Der ort in Peter Sloterdijks Sphärologie im Hinblick auf seine philosophische Analyse decobsens christlichen Erbes », in Van Tuinen S. et M. Jongen, *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink Verlag, München, 2009.
- Klausner F. R., « Splintering spheres of security : Peter Sloterdijk and the contemporary fortress city », in *Environnement and Planning D : Society and Space* 28 (2), 326-340, 2010.
- Klein M., « Contribution à l'étude des états maniaco-dépressifs » (pp. 311-340), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1974.
- Kramer R., « Pourquoi Ferenczi et Rank sont-ils arrivés à la conclusion que Freud n'avait pas plus d'intelligence émotionnelle qu'un enfant précœdipien ? », *Le Coq-héron* 2006/4 (no 187), p. 67-79. DOI 10.3917/cohe.187.0067.
- Kramer R., « Lucidité (Insight) et aveuglement : les « visions » de Rank », *Le Coq-héron* 2006/4 (no 187), p. 11-51. DOI 10.3917/cohe.187.0011.
- Latour B., « Spheres and Networks. Two ways to Reinterpret Globalization », tr. fr. par Jean Saavedra, *Harward Design Magazine*, Spring/Summer, n° 30, pp. 138-144, 2009.
- Latour B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte, 2015.
- Levivier M., *La fœtalisation de Louis Bolk* : <https://sniadecki.wordpress.com/2016/07/23/levivier-foetalisation-neotenie/>.
- Löwy M. et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- Luhmann N., *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, tr. fr. par Lukas K. Sosoe, Laval, P.U.L., 2010, [*Soziale Systeme. Grundriß einer Allgemeine Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984].
- Luhmann N., *La Société de la société*, tr. fr. par F. Le Bouter, Paris, Exils, à paraître en 2020 [*Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt am Main, 1997].
- Lussault M., *L'homme spatial*, Paris, Seuil, 2007.
- Macho T., « Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie des Psychose », in *Wahnwelten im Zusammenstoss. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Rudolf Heinz, Dietmar Kamper et Ulrich Sonnemann Verlag, Berlin, 1993, pp. 223-240.
- Martucelli D., *Sociologies de la modernité*, Paris, Folio Gallimard, 1999.
- Merlin D., *Les Origines de l'esprit moderne. Trois étapes dans l'évolution de la culture et de la cognition* [1991], trad ; fr. C. Emenegger et F. Eustache, Bruxelles, De Boeck université, 1999.
- Monod J.-C., *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007.
- Moulin A.-M., *Le dernier langage de la médecine, Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, Paris, PUF, 1991.
- Neyrat F. *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

- Nietzsche F., *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, tr. fr. par H. Hildenbrand et L. Valette, Paris, Christian Bourgois, 1991.
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zathoustra*, tr. fr. par M. de Candillac, Paris, Gallimard, 1971.
- Nietzsche F., *Gai savoir*, tr. fr. par P. Klossowski, Éditions Gallimard, Paris, 1982.
- Nietzsche F., *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, tr. fr. par M. Haar et M. B. de Launey, Paris, Gallimard, 2009.
- F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, tr. fr. par P. Wotling, Paris, LGF, 2000.
- Oliviero P., « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1re partie) », *Sociétés* 2006/2 (no 92), p. 35-59. DOI 10.3917/soc.092.59.
- Oliviero P., « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (2e partie) », *Sociétés* 2006/3 (no 93), p. 83-102. DOI 10.3917/soc.093.0083.
- Plesner Helmuth, *Die stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Band. IV, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1981.
- Plesner Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 2002 [tr. fr. *Les frontières de la communauté. Une critique du radicalisme social*].
- Pradeu T., *Les limites du soi, Immunologie et identité biologique*, Les Presses de l'Université de Montréal – VRIN, 2009.
- Rabault H., « La politique comme sémantique », *Droit et société* 2012/1 (n°80), p. 211-224.
- Rabault H.: « La modernité comme « catastrophe ». Sens de la notion de sécularisation selon Niklas Luhmann », *Droits* 2014/2 (n°60).
- Rabault H., « Théorie des systèmes : vers une théorie fonctionnaliste du droit », *Droit et sociétés* 2014/1 (n° 86).
- Rank O., *Le traumatisme de la naissance*, tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976.
- Raullet G., *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Renou G., « La relation, l'incertitude et la contestation politique. Limites de l'anthropologie d'Arnold Gehlen pour la sociologie des institutions », [https://www.cairn.info/article\\_p.php?ID\\_ARTICLE=RDM\\_047\\_0221](https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RDM_047_0221).
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927/28), in *Gesammelte Werke* [GW], Band. VIII, *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1995 [tr. fr. par M. Dupuy, *La situation de l'Homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951].
- Schumm M., « L'intrigue anthropologique. Conceptions, descriptions et narrations de l'homme dans l'œuvre de Hans Blumenberg », thèse de doctorat soutenue le 23 novembre 2017 sous la direction de Stéphane Haber.
- Sommer C., « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie* 2013/1 (n° 116), p. 48-77. DOI 10.3917/philo.116.0048.
- Sommer C., « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », in *ALTER, Revue de phénoménologie*, Anthropologies philosophiques, N° 23/2015.
- Sutherland T., « Peter Sloterdijk and the 'security architecture of existence': Immunity, autochtony, and ontological nativism », in *Theory, Culture, & Society* 36 (7-8), 193-214, 2019.
- Tassin, J. & Kull, C. (2012). « Pour une autre représentation métaphorique des invasions biologiques », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 20, (4), 404-414. doi:10.1051/nss/2012042.

- Tort P., *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, in Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme*, tr. coordonnée par M. Prum, Paris, Champion Classiques, 2013.
- Tristani J.-L. *Le stade du respir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.
- Turcotte, S. (2006). « Terrifiante auto-immunité : Lettre à Jacques Derrida », *Contre-jour*, (9), 121–126.
- Vadé Y. (dir.), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998.
- Van Tuinen S., *Peter Sloterdijk, Ein Profil*, Utb Gmbh Verlag, Stuttgart, 2007.
- Van Tuinen S. et M. Jongen : *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink Verlag, München, 2009.
- Younès C., « Biosophie : quels espaces immersifs partagés ? », *Appareil* [En ligne], 11/2013, mis en ligne le 10 juin 2013.

### **Littérature élargie**

- Abraham N., et Török M., *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987.
- Adorno T. W., « Introduction aux Ecrits » (1955), in *Sur Walter Benjamin*, Allia, 1999.
- Alsberg P., *Das Menschheitsrätsel : Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sibyllen-Verlag, Dresden, 1922.
- Andreau J. et Chankowski V. (dir.), *Vocabulaire et expression de l'économie dans le monde antique*, Pessac, Aosonius Éditions, 2007, p. 423-431.
- Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1975.
- Bachelard G., *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 1943.
- Bachelard G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.
- Baudelaire C., *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- Bégout B., *La découverte du quotidien*, Paris, Éditions Allia, 2005.
- Benveniste E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome 1, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Benveniste E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome 2, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Paris Gallimard, 1974.
- Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969.
- Binet L., (1991) « Le droit comme système social ou la méthode systémique appliquée au droit ». *Les Cahiers de droit*, (2), 439-456. <https://doi.org/10.7202/04308ar>.
- Borch-Jacobsen M., *Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF Quadriga, 1998.
- Cassin, B., *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, EPEL, 2012.
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Claessens D., *Das Konkrete und das Abstrakte*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt/M, 1980/1993.
- Compagnon A., *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.
- Compagnon A., « Moderne et antimoderne », in *Charles Baudelaire. Le génie solitaire*, Hors-Série *Le Monde*, Juin-Juillet 2017.

- Cumyn M., « Les catégories, la classification et la qualification juridiques : réflexions sur la systématique du droit », *Les Cahiers du droit*, vol. 52, n°3-4, 2011, p. 351-378, DOI : 10.7202/1006585ar.
- Dawkins R., *Le gène égoïste*, tr. fr. par L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 2003 [*The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976].
- Deleuze G., *A comme animal*, in *Abécédaire*. Entretien avec Claire Parnet, Paris, Éditions Montparnasse, 2004.
- Descola P., *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Descombes V., *Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989.
- Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod (1969), 1992.
- Fridman W. H., *Le cerveau mobile. De l'immunité au système immunitaire*. Paris, Hermann, 1991.
- Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Fayard, 1999.
- Hagège C., *Diversité des langues et humanisations*, intervention effectuée au Collège de France le 28/04/2011 et consultable en ligne.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. par A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- Honneth A., *La société du mépris*, tr. fr. par O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La découverte, 2006.
- Kant E., *Logique*, tr. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966.
- Kant E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, tr. fr. par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993.
- Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Éditions Mercure de France, 1969.
- Lacan J., *Encore*, Le Séminaire, livre XX, Paris, Le Seuil, 1975.
- Lacan J., *Les psychoses*, Le Séminaire, livre III, Paris, Le Seuil, 1981.
- Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » in *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.
- Laplanche J. et Pontalis B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2007
- Lauranson-Rosaz C., « À l'origine des territoires de justice : vicaria, districtus et périmètres de paix », *Histoire de la justice* 2011/1 (N° 21), p. 9-28. DOI 10.3917/rhj.021.0009.
- Legendre P., *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992.
- Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, tr. fr. par J.-M. Vienne, Paris, VRIN, 2001.
- Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- Maniglier P. (dir.), *Le moment philosophique des années 60*, Paris, PUF, 2011.
- Marx K., *Le Capital*, tr. fr. par J.P. Lefebvre, Paris, P.U.F., 1993.
- Marx K., *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, tr. fr. par E. Fortin, Paris, Éditions Sociales, 1969.
- Meschonnic H., *Modernité modernité*, Paris, Gallimard, 1994.
- Missonnier S., « Le premier chapitre de la vie ? nidification foétale et nidation parentale », *La psychiatrie de l'enfant* 2007/1 (Vol. 50), p. 61-80. DOI 10.3917/psy.501.0061.
- Patocka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. par E. Abrams, Paris, Verdier, 1990.
- Perreau L., « La phénoménologie comme science eidétique », in *Husserl. La science des phénomènes*, Dir. Antoine Grandjean et Laurent Perreau, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- Picq P., *Au commencement était l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2009.

- Rey A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1998.
- Salanskis J.-M., *Derrida*, Paris, Les Belles-Lettres, 2010.
- Schaeffer J.-C., *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.
- Schmitz H., *Brève introduction à la nouvelle phénoménologie*, tr. fr. par J.-L. Georget et P. Grosos, Paris, Le cercle herméneutique, 2009 [*Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Karl Alber Verlag, Gmbh Freiburg/München, 2009].
- Simondon G., *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.
- Supiot A., *La Gouvernance par les nombres*, Cours au Collège de France (2012-2014), Paris, Fayard, 2015.
- Teubner G., « Economie du don et positivité de la justice : la paranoïa réciproque de Jacques Derrida et Niklas Luhmann », *Droit et société* 2007/1 (n°65), p. 105-122.
- Tomatis A., *L'oreille et la vie*, Paris, Robert Laffont, 1999.
- Török M., et Rand N., *Questions à Freud. Du devenir de la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1995.
- Wunenburger J.-J., « Chapitre X. La pensée rhénane de Gaston Bachelard. Conflit ou alliance de la raison et de l'imagination ? », in Jean-François Mattéi, *Philosopher en français*, Presses Universitaires de France « Quadrige », 2001 (), p. 177-181.
- Wunenburger J.-J., « Gaston Bachelard et la médiance des matières arche-cosmiques », in *Philosophie, ville et architecture*, C. Younès et T. Pacquot (dir.), Paris, La Découverte, 2002.

# Index Nominum

---

## *A*

Abraham · 37, 164, 165, 218, 229, 230, 231, 233, 312, 321, 338  
Adler · 95  
Adorno · 28, 30, 77, 80, 95, 109, 236, 247, 286, 338  
Aisenstein · 59  
Alliez · 10, 106, 333  
Alsberg · 36, 145, 150, 161, 164, 172, 173, 174, 175, 181, 182, 207, 209, 212, 223, 338  
Arendt · 288, 290, 338  
Assheuer · 31, 32  
Astor · 97, 98, 103, 277, 278, 280, 333  
Attali · 33, 216, 219, 220, 221, 333

## *B*

Bachelard · 17, 135, 136, 137, 138, 165, 192, 215, 221, 320, 338, 340  
Bakhtine · 29, 286  
Balibar · 276, 277  
Baudelaire · 268, 269, 270, 278, 338  
Bégout · 297, 325, 326, 338  
Benjamin · 30, 85, 109, 316, 338  
Benn · 283  
Benveniste · 42, 43, 44, 73, 74  
Bichat · 46  
Bimbenet · 144, 177, 212, 333  
Birault · 103, 333  
Bloch · 28, 221, 264  
Blumenberg · 15, 16, 36, 100, 107, 143, 150, 156, 158, 159, 160, 163, 164, 172, 192, 198, 208, 211, 212, 264, 265, 266, 273, 281, 306, 333, 336, 337  
Borch-Jacobsen · 56, 338  
Bougnoux · 82, 334  
Bourdieu · 281, 286  
Bowlby · 16, 37, 164, 166, 321, 322  
Braunstein · 40, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 73, 334  
Brock · 33, 334  
Brossat · 40, 334  
Burnet · 48, 49, 50, 53, 56, 111, 130

---

## *C*

Caianiello · 264, 334  
Canguilhem · 103, 277  
Cassin · 233, 338  
Castoriadis · 120, 177, 276, 328, 338  
Cherlonneix · 103, 105, 334  
Citton · 219, 259, 334  
Claessens · 36, 161, 164, 173, 177, 207, 209, 338  
Compagnon · 269, 270, 338  
Couture · 19, 31, 33, 95, 96, 189, 215, 286, 334

---

## *D*

Darwin · 107, 145, 154, 155, 156, 157, 161, 337  
Dawkins · 160  
Deleuze · 16, 62, 96, 148, 201, 215, 219, 235, 339  
Delmaire · 11  
Delmas · 162, 163, 334  
Derrida · 8, 25, 27, 29, 40, 41, 42, 61, 62, 63, 64, 65, 73, 109, 111, 127, 144, 229, 248, 265, 308, 319, 332, 334, 338, 339  
Descola · 11, 171, 339  
Dilthey · 287  
Diogène · 29, 95, 287  
Dirakis · 33, 143, 144, 147, 159, 160, 161, 182, 183, 334, 335  
Dolto · 238  
Donald · 212, 336  
Dorthe · 83, 335  
Dortier · 143, 150, 335  
Droysen · 264  
Dubouclez · 174, 175, 335

---

## *E*

Ehrlich · 47, 86  
Elden · 34, 40  
Esposito · 11, 25, 40, 41, 42, 54, 120, 335

---

## *F*

Ferenczi · 37, 164, 230, 248, 250, 251, 321, 336  
Ferrarese · 110, 111, 112, 121, 335  
Feuerbach · 247  
Foerster · 110, 111, 118

Freud · 32, 58, 59, 60, 79, 80, 103, 104, 122, 227, 230, 233, 241, 248, 250, 251, 265, 285, 334, 336, 340  
Fridman · 50, 59, 339

---

## ***G***

Garcia · 23, 24, 34, 40, 141, 146, 190, 201, 301, 335  
Gehlen · 15, 16, 24, 120, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 175, 184, 206, 207, 209, 221, 222, 223, 224, 225, 295, 335, 337  
Girard · 66, 339  
Grandjean · 231, 339  
Grunberger · 233, 234, 242, 253  
Gualandi · 12

---

## ***H***

Habermas · 20, 31, 119, 273, 274, 278, 281, 316, 335  
Hagège · 187, 339  
Haraway · 40, 335  
Hegel · 62, 85, 109, 156, 170, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 297, 298, 339  
Heidegger · 8, 28, 32, 80, 85, 109, 135, 144, 146, 149, 158, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 169, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 209, 221, 224, 247, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 321, 332, 333, 335, 336, 337  
Heine · 29, 80  
*Heinrichs* · 9, 32, 332, 336  
Henry · 66, 68  
Hitler · 75  
Hölderlin · 280, 282, 316  
Honneth · 285, 339  
Husserl · 27, 28, 66, 111, 127, 158, 159, 163, 170, 191, 210, 230, 231, 292, 339

---

## ***I***

Isaac · 211

---

## ***J***

Jaspers · 170  
Jauss · 267, 336

---

## ***K***

Kant · 16, 108, 121, 142, 163, 247, 339  
Kate · 33, 336  
Klauser · 33, 34, 40, 336



Klein · 16, 37, 164, 165, 244, 255, 321, 322, 336  
Klossowski · 80, 96, 97, 102, 337, 339  
Kojève · 56, 297  
Kramer · 250, 251, 336

---

## *L*

Lacan · 16, 29, 37, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 66, 164, 184, 233, 321, 322, 338, 339  
Laplanche · 60, 227, 339  
Latour · 31, 34, 192, 270, 336  
Lauranson · 44, 339  
Lefebvre · 276, 339  
Legendre · 120, 328, 339  
Leopardi · 106  
Levinas · 61, 62  
Levivier · 184, 336  
Lévy · 34, 40, 288, 338  
Locke · 50, 339  
Löwith · 149  
Löwy · 269, 272, 336  
Luhmann · 18, 36, 40, 85, 86, 87, 94, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 148, 150, 170, 177, 200, 207, 220, 222, 224, 271, 281, 320, 333, 334, 335, 336  
Lussault · 34, 40, 336

---

## *M*

Macho · 165, 227, 228, 229, 231, 238, 240, 241, 242, 336  
Mannoni · 8, 9, 10, 29, 33, 41, 61, 89, 95, 168, 185, 331, 332  
Martucelli · 117, 118, 266, 267, 270, 271, 281, 336  
Marx · 62, 65, 80, 247, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 287, 334, 339  
Maturana · 111, 114  
*MAUSS* · 144, 334  
Meschonnic · 160, 339  
Messonier · 229  
Metchnikoff · 46, 47  
Miller · 36, 161, 164, 173, 181, 182, 207, 209  
Monod · 150, 163, 265, 266, 335, 336  
Moulin · 45, 46, 47, 53, 336  
Munier · 189, 292, 335

---

## *N*

Neyrat · 40, 336

Nietzsche · 25, 28, 29, 32, 35, 36, 61, 62, 76, 79, 80, 86, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 128, 132, 133, 150, 152, 153, 161, 185, 189, 200, 220, 247, 253, 261, 270, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 286, 287, 291, 292, 293, 294, 303, 311, 316, 320, 333, 336, 337, 339

---

## *O*

Oliviéro · 66, 67, 68, 70, 72, 73, 337

Osho · 28

---

## *P*

Patocka · 170, 339

Perreau · 231, 292, 339

Platon · 10, 30, 32, 62, 187, 189, 253, 277, 306, 308

Pontalis · 60, 227, 339

Pradeu · 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 337

---

## *R*

Rabelais · 29

Raffestin · 34, 40

Rajneesh · 28

Rank · 16, 37, 164, 165, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 321, 322, 336, 337

Regnault · 34, 40

Rey · 41, 43, 44, 339

Reymond · 34, 40

Rodary · 34, 40

Rousseau · 80, 270, 272, 275

---

## *S*

Safranski · 292

Sayre · 269, 272, 336

Schaeffer · 161, 340

Schmitz · 17, 28, 215, 221, 247, 340

Schopenhauer · 62, 96, 104, 106, 137

Schumm · 15, 158, 172, 175, 197, 208, 211, 212, 337

Simondon · 12, 340

Sloterdijk · 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 53, 61, 67, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 121, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 146, 148, 150, 153, 154, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,

205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 270, 271, 273, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 338

Socrate · 253

Sommer · 15, 144, 146, 149, 151, 192, 335, 337

Soubeyran · 34, 40

Supiot · 120, 328, 340

Sutherland · 33, 337

---

## *T*

Tassin · 54, 337

Tomatis · 164, 237, 238, 242, 321, 340

Torok · 37, 321

Tristani · 241, 242, 337

Truong · 11, 333

---

## *V*

Vadé · 268, 269, 315, 338

Varela · 111, 114

---

## *W*

Wittgenstein · 111, 265

## Résumé en français

Peter Sloterdijk mobilise la sémantique immunitaire afin de construire une philosophie de l'immunité psychoculturelle qui soit en mesure de faire droit simultanément à la dimension culturelle et à la dimension psychique de l'immunité. Sous l'intitulé d'une « immunologie générale », cette philosophie propose en effet une description et une explicitation des stratégies ubiquitaires (coopératives, technologiques et symboliques) de sécurisation qui affectent continument la réalité culturelle et la réalité psychique. En sérialisant et en dynamisant les quatre trames spéculatives (anthropogénétique, anthropologique, sociologique et époquale) déployées par l'immunologie générale, la sémantique immunitaire fonctionne ainsi comme un schème heuristique qui permet de conférer une cohérence théorique au discours philosophique de Sloterdijk. En dépit de certains travers heuristiques afférents à l'imaginaire identitaire et guerrier qui fut légué par l'immunologie biologique et qui est aujourd'hui associé à cette sémantique, nous défendons la thèse suivant laquelle la sémantique immunitaire constitue un schème heuristique pertinent et performatif, dans l'horizon d'une compréhension renforcée de la condition humaine. D'une part, cette sémantique permettrait de mettre en lumière les stratégies discrètes de sécurisation psychoculturelle qui conditionnent l'existence et la survie des collectifs d'êtres humains ; et d'autre part, elle permettrait de donner à voir et à penser, par effet de contraste, les événements historiques qui sont susceptibles de perturber ou d'annihiler ces stratégies, imposant une mutation de l'immunité psychoculturelle acquise. Or, c'est précisément parce que la sémantique immunitaire permettrait d'approcher – en pensée – les boucles de rétroactions incessantes entre la réalité culturelle et la réalité psychique, qu'elle constituerait un schème heuristique décisif. *Rendre explicite les stratégies implicites de sécurisation psychoculturelle, ainsi que les mutations de ces stratégies* ; voici quelle serait la tâche assignée à la philosophie dès lors que celle-ci aurait accepté de se transformer en immunologie générale.

Mots-clés : Sloterdijk, immunité, immunologie, modernité, anthropologie philosophique, anthropogénèse.

## Résumé en anglais

Peter Sloterdijk mobilizes the semantic of immunity in order to construct a philosophy of psychocultural immunity that would be capable of simultaneously granting the cultural dimension and the psychic dimension of immunity. Under the title of a « general immunology », this philosophy proposes in fact a description and an explicitation of the ubiquitous strategies (cooperative, technological and symbolic) of psychocultural securement. By serializing and energizing the four speculative lines (anthropogenic, anthropological, sociological and epoqual) deployed by general immunology, the semantics of the immune system thus functions as a heuristic scheme that allows to confer a theoretical and semantic consistency to the philosophical discourse of Sloterdijk. In spite of certain heuristic flaws relating to the identity imaginary which was inherited from biological immunology and which is still today associated with this semantic, we defend the theory that the semantic of immunity constitutes a relevant and performative heuristic scheme, within the horizon of a strengthened understanding of the human condition. On the one hand, this semantic would make it possible to see and think the hidden strategies of psychocultural securement that condition the existence and survival of the collectives of human beings ; and on the other hand, this semantic would make it possible to highlight, by contrast, historical events that are likely to disrupt or annihilate these strategies, enforcing a mutation in acquired psychocultural immunity. Now, it is precisely because the semantic of immunity would allow us to reveal the constant feedback loops between cultural reality and psychic reality, that it would constitute a decisive heuristic scheme. *To make explicit the implicit strategies of psychocultural securement, as well as the mutations of these strategies* : this would be the task assigned to philosophy as soon as it had accepted to transform itself into general immunology.

Keywords : Sloterdijk, immunity, immunology, modernity, philosophical anthropology, anthropogenesis.