
Note de lecture
Peter Sloterdijk, *Tu dois changer ta vie. Des anthropotechniques*,
trad. O. Mannoni, Paris, Libella-Maren Sell, 2011, 655 p.

KAVIN HÉBERT

Dans cet ouvrage, Sloterdijk nous initie à une interprétation originale de la modernité qui poursuit ses réflexions amorcées depuis la rédaction des trois tomes de *Sphères* sur les origines et la formation des systèmes immunitaires dans l'histoire de la civilisation. La thèse centrale de cet ouvrage s'inscrit dans le sillage de la lecture nietzschéenne des idéaux ascétiques : ce qu'on appellerait aujourd'hui la modernité pourrait être considérée comme une « renaissance somatique et athlétique » qui, dès la fin du XIX^e siècle, n'aurait pas inauguré en tant que tel le *motto* de « la mort de Dieu », mais une réévaluation du rôle et de la fonction de l'ascétisme religieux. L'objectif de Sloterdijk consiste à démontrer que l'ascétisme et la foi religieuse ont pu faire fi de leur contenu révélé ou transcendantal pour n'apparaître que comme des anthropotechniques, c'est-à-dire un ensemble de systèmes d'exercices, de disciplines et d'entraînement (Sloterdijk, *Tu dois* 24). Sa théorie générale des anthropotechniques lui permet de remettre en question le véritable statut qu'occupe le concept de religion en cherchant à dépasser les deux thèses — aujourd'hui classiques en science des religions — de la « sécularisation » ou du « désenchantement du monde » et du retour du religieux. En déplaçant le sens étymologique du mot « ascèse » vers celui d'« exercices » ou d'« anthropotechniques », Sloterdijk montre que la modernité n'a pas évacué la métaphysique religieuse, mais a permis le développement de nouvelles formes de virtuosité. Par exemple, dans le contexte de l'émergence de la culture de

masse, le culte du sport et de la performance est probablement aujourd'hui l'une des formes les plus abouties de l'ascèse postchrétienne qui reprend à son compte l'impératif éthique : « Tu dois changer ta vie ». Ces nouvelles formes d'ascèse ne se caractérisent pas tant par un « renoncement spirituel aux biens de ce monde », que par un processus de « dé-spiritualisation de l'ascèse » et d'« informalisation de la foi religieuse » qui permet à ces systèmes d'exercices de s'émanciper du fait religieux (59 *sq.*).

Pour bien comprendre l'idée de Sloterdijk voulant que la religion n'existe plus aujourd'hui, il faut revenir sur les deux aspects complémentaires présentés dans la partie introductive de son ouvrage : d'une part, l'auteur souligne que l'existence de ce type de systèmes d'exercices et d'entraînements est d'abord le résultat d'actes et de performances souvent spontanés et involontaires. À partir de trois cas de figure — le premier, esthétique (le poème du torse de Rilke), le second, sociohistorique (la vie exemplaire d'un infirme sous la république de Weimar) et le troisième, littéraire (le singe de Kafka) —, Sloterdijk démontre que l'ascèse n'a plus besoin de se parer des habits de la transcendance pour être efficace. Seule une volonté ferme de survivre devient nécessaire pour vivre selon un mode de vie ascétique, témoignant du même coup de « l'universalité irrépressible de la dimension de l'exercice » (137). D'autre part, à partir des exemples du néo-olympisme de Pierre de Coubertin et de l'Église de la scientologie, notre auteur constate que la tentative de ces pseudo religions de se parer d'une aura véritablement religieuse aurait davantage contribué à dévoiler leurs procédés anthropotechniques qui s'incarneraient « dans un système d'exercices échelonnés et de disciplines stratifiées, intégrés dans une superstructure d'actes administratifs hiérarchisés » (139).

Pour suivre l'argumentation de Sloterdijk, il faut être au fait du cadre civilisationnel dans lequel il explicite sa théorie générale de l'exercice : d'une part, la civilisation humaine est

représentée par l'image d'un « camp de base » situé au pied du *Mount Improbable* (l'expression est empruntée à Richard Dawkins), à l'intérieur duquel se différencient ceux qui y demeurent de ceux qui se préparent à gravir et à atteindre les hauteurs de l'improbabilité (171 *sq.*). L'exerçant est représenté par les figures de l'acrobate, de l'artiste ou de l'athlète qui, dans le contexte de cette dé-spiritualisation de la foi religieuse, aspirent à se maintenir dans une tension verticale qui les placent entre l'horizontalité du camp de base (la société de classe) et les hauteurs de l'improbable (l'absolu). Sloterdijk rappelle une autre fois qu'il ne s'agit pas là d'une preuve de déclin du religieux, et il prend bien soin de se distancer des apories prévisibles de la thèse nietzschéenne de la mort de Dieu. « Il continuera à y avoir Dieu ou des dieux, mais ils ne seront plus qu'immanents à l'homme, et uniquement dans la mesure où il existe des créateurs qui se rattachent à ce qui a été atteint pour aller plus haut, plus vite et plus loin » (178).

D'autre part, Sloterdijk prend soin de souligner que l'aspiration de l'exerçant à vivre dans la verticalité ne serait pas possible sans un processus de hiérarchisation sociale qui l'inscrit et l'intègre dans un cadre institutionnel mis au point dans les premiers siècles du christianisme. En ce sens, le programme sloterdijkien d'une anthropologie des exercices nécessite « de faire attention aux tendances qu'a la vie culturelle à former des systèmes internes à plusieurs étages » (193). Malgré les apparences, la description de cette civilisation d'« acrobates » ne prétend pas redéfinir l'ascèse sur le terrain des différenciations sociologiques, mais plutôt sur la base d'une distinction opérée de l'intérieur de la psyché humaine. La mise en tension verticale de l'acrobate nécessite une discipline de soi qui le distinguera du reste de l'humanité : « la différence en l'homme, dit Sloterdijk, se présente comme une différence entre les hommes » (240). Ici, l'objectif de l'auteur n'est pas de comprendre en tant que tel le fonctionnement de la société de

l'exerçant, mais la nature des exercices qui le « catapultent » du camp de base vers les hauteurs de l'improbabilité.

Pour mettre en œuvre son histoire des ascétologies, Sloterdijk développe une interprétation de la philosophie occidentale qui l'amène à prendre acte du passage de la théorie de la société de classe vers une théorie de la société des disciplines (194). En retrouvant d'abord les fondements contemporains d'une telle théorie chez Wittgenstein et Foucault, notre auteur se doit de clarifier, d'un point de vue conceptuel, les enjeux éthique et sociologique de son déploiement. Sur le plan éthique, la théorie des exercices doit d'abord soulever la confusion qui a longtemps prévalu dans la tradition philosophique entre la passion et les habitudes. Cette confusion alimente chez les philosophes et les pédagogues de l'Antiquité une ambiguïté dans la manière de définir l'habitude : soit dans le sens d'une domination des passions de l'ici-bas, soit comme une volonté de dépassement des habitudes pour accéder à l'être supérieur (244 *sqq.*). Plus près de nous, une autre confusion conceptuelle est entretenue par la notion bourdieusienne d'*Habitus*, qui fait des « habitudes » un principe d'action ancré dans les déterminismes sociaux du camp de base. Cela aurait comme conséquence de dénaturer l'utilisation que faisait la tradition philosophique de cette notion (renouant avec le sens original des termes *habitus* et *hexis*), qui la considérait plutôt comme une compétence morale tournée vers la découverte des capacités qui guident l'individu dans ses réalisations sociales et artistiques (269). Ces précisions terminologiques permettraient, selon Sloterdijk, de libérer l'ascèse de sa conception chrétienne pour la définir sous l'auspice nietzschéen de « l'étoile acrobatique ». Dans cette optique, l'habitude servirait de « levier de principe » pour élever l'exerçant vers les hauteurs de l'in vraisemblance ou de l'improbabilité et révélerait l'ascèse dans « une pure tension

acrobatique » ou encore, dans « un pur exercice en vue de ce qui est impossible à atteindre » (283-288).

Dans toute la première partie de l'ouvrage, Sloterdijk ne fait que présenter le cadre général de sa théorie de l'exercice dans une perspective conceptuelle et parfois anecdotique. Dans la seconde partie, l'auteur présente enfin le premier versant sociohistorique de sa thèse : les premières formes d'ascèses religieuses et philosophiques qui émergent pendant toute la période de l'Antiquité, incluant le Moyen Âge, relèvent moins d'une opposition entre vie contemplative et vie active que d'un mode d'être purement performatif (304). Plus précisément, Sloterdijk cherche à analyser d'un point de vue ontologique comment ces anthropotechniques ont été conçues de manière à s'emparer de, et à façonner, la psyché du prétendant au mode de vie ascétique, dans la mesure où « le monde intérieur de l'exerçant est tissé de puissances idéales qui leur servent de modèle [...] et mène à la construction de fortes tensions verticales » (309).

Dans un premier temps, la mise en verticalité de l'ascète survient grâce à une première scission psychique qui l'amène à s'exercer à des techniques de distanciation, développant chez lui un état de « récession ». Cet état consiste pour l'ascète à opérer une séparation radicale entre ses habitudes antérieures et les nouvelles habitudes qu'il cherche à intérioriser dans l'atteinte du Grand Autre. Cela nécessite un travail sur Soi qui s'accomplit sur le mode d'une autohumiliation constante et d'une dénégation (343), ayant pour effet non seulement de tempérer les ardeurs de l'ascète à viser l'improbable, mais de situer ce travail sur Soi dans un horizon d'attente eschatologique fondé sur « une anticipation imaginaire de l'arrivée de l'exerçant sur l'objectif éloigné de son exercice » (349). À cette première scission s'ajoute une deuxième, qui s'opère cette fois-ci entre « l'individu et le groupe ayant fait scission » (377). Il s'établit au sein de la communauté des croyants une gradation spirituelle du système d'exercices et d'entraînement

dans le cadre d'un système de degrés de perfectionnement. Cette seconde scission qui sépare « les doués des non doués » explique du même coup comment le développement de la relation entre le maître et l'élève permet de stabiliser les attentes de ce dernier en « rendant possible l'impossible » (389 *sq.*) — autrement dit, en créant chez les adeptes un « espace intérieur » qui alimente « l'effet de surexcitation engendré par les imitations d'un modèle impossible à atteindre » (391) et qui détermine la structure autoréférentielle de leur propre quête (403). Cette disposition ontologique chez l'ascète en herbe amène Sloterdijk à expliquer le phénomène des conversions non pas dans l'optique d'une découverte intellectuelle ou d'une transformation radicale de la personnalité du croyant, mais suivant l'ordre d'une *métanoïa* qui reprogramme la conscience dans le sens d'une exagération ou d'une crise spirituelle qui l'amène à prendre au sérieux « la fin imminente » (432). Cela expliquerait par exemple que la conversion de saint Paul au christianisme prend une tournure résolument opportuniste en se persuadant « des possibilités spirituelles considérables qu'offre la nouvelle doctrine qu'il avait d'abord combattue » (432 *sq.*).

C'est véritablement avec la troisième partie de son ouvrage que l'on est en mesure de mieux comprendre ce que Sloterdijk entend par « informalisation de la foi religieuse » et de « déspiritualisation de l'ascèse ». Alors que pendant l'Antiquité l'accès aux anthropotechniques était réservé aux minorités, la modernité annonce un régime anthropotechnique d'un nouveau genre qui « sécularise et collectivise la vie en exercice en faisant sortir brutalement les ascèses traditionnelles de leurs contextes spirituels pour les dissoudre dans le fluide des sociétés d'entraînement, de formation et de travail » (470). Loin d'accréditer l'idée, sous-jacente à la thèse de la sécularisation, d'un déclin de l'ascétisme religieux, Sloterdijk parle plutôt d'un processus de « massification de l'ascèse » par lequel les êtres humains en société sont des matériaux servant à l'expérimentation de nouvelles formes de virtuosités. À l'aube de l'âge de la

biopolitique, l'État met en place un nouveau centre d'entraînement : l'éducation de masse. Au sein d'une Europe en proie au surpeuplement, des gouvernements réformistes tentent d'inculquer et de diffuser pour la première fois l'impératif métanoïaque directement aux enfants (494) en introduisant des formes d'exercices qui visent à s'emparer des êtres humains tout entier pour en faire des citoyens. Cependant, à défaut d'acheminer le sujet moderne vers des performances supérieures, cette première expérimentation conduira à une déradicalisation de la distinction éthique dans la mesure où la modernité annonce plutôt « un mode d'existence qui s'oriente vers le soulagement de la vie, la déconstruction des tensions verticales et l'évitement de la passion » (531). Alors que le sujet est amené à prendre en charge lui-même les compétences de sa propre transformation (ou selon l'expression de l'auteur : « la courbure auto-opérative »), il développe simultanément une passivité qui rend nécessaire l'intervention de compétences étrangères dans le traitement de sa volonté métanoïaque. Dans la foulée des progrès médicaux en matière d'anesthésie, le sujet, qui ne souhaite pas avoir à vivre toute la souffrance qu'implique le mode de vie ascétique, tolère plus facilement les modifications techniques opérées sur son propre corps et se place volontairement devant le choix dramatique de suspendre ou d'abandonner son « être-pour-soi » sans garantie que sa volonté métanoïaque en soit réellement renforcée (543 *sqq.*).

Alors qu'au XX^e siècle, le projet communiste aura tenté en vain de faire revivre l'impératif métanoïaque dans sa dimension collectiviste et politique, l'époque de l'après-guerre ne peut que se placer, selon Sloterdijk, sous le signe d'un « antiverticalisme résolu » (576) qui fait obstacle à la possibilité de vivre l'ascétisme dans ses formes extrêmes. Toutes les nouvelles tentatives d'expérimenter la distinction éthique comme une expérience de sublime ou authentique ne font que désormais renvoyer l'individu à son « être-dans-le-monde », condamné ainsi à la répétition de ses habitudes à défaut de pouvoir réellement les transformer. Richard

Rorty représente bien cette tendance lorsqu'il invite ses contemporains « à dépasser à l'aide de la technique et sans programme ascétique extrême, les charges de l'ancienne *conditio humana* » (602). Pour Sloterdijk, notre époque met en scène un régime anthropotechnique caractérisé par l'affaiblissement du potentiel imitatif de la distinction éthique en produisant des « mal-adaptations réussies ». Mal-adaptations qui témoignent pourtant d'une recherche constante d'équilibre entre les performances individuelles dans l'optique du sublime et le souci d'améliorer la collectivité — une recherche d'équilibre dont Hans Jonas rend très bien compte par cet impératif éthique : « Agis de telle sorte que ton action soit compatible avec la permanence d'une vie authentique sur terre » (641).

Au terme de cette lecture, on remarque dans un premier temps que la thèse de départ de Sloterdijk, qui affirme que l'ère contemporaine annonce une « informalisation de la foi religieuse » et une « déspiritualisation de l'ascèse », se décline en deux parties complémentaires : la première, qui se trouve à la fin de la partie introductive intitulée « Transition » (123-153), cherche à confronter les lecteurs tout acquis à l'hypothèse d'un retour du religieux en affirmant sans ambages que depuis le XX^e siècle, la religion révélée n'existe plus. Tout au plus, ce qu'on appelle « religion » ne peut que dévoiler des anthropotechniques efficaces sur le plan de l'organisation religieuse. La seconde partie, qui couvre la troisième section du livre, délaisse le ton polémique pour tenter de démontrer la situation paradoxale dans laquelle se retrouve toute anthropotechnique aujourd'hui : c'est comme si, après avoir mis fin à plusieurs millénaires de verticalisme extrême, la modernité tente désespérément de renouer avec ce même verticalisme qu'elle prétendait combattre au départ, et ce, au même moment où l'être humain contemporain ne semble plus avoir le courage et la volonté de revivre les anthropotechniques sur la base d'un mode de vie ascétique.

Bien que cette double thèse soit convaincante dans ses grandes lignes, l'on est en droit de se demander si Sloterdijk parvient vraiment à dépasser l'hypothèse classique de la sécularisation comme il le prétend au début de son ouvrage. Au terme de cet ouvrage, le lecteur risque d'être quelque peu déçu par la faiblesse relative de la thèse d'une « informalisation de la foi religieuse » et d'une « déspiritualisation de l'ascèse ». Si le propre de l'individu contemporain est de rechercher un équilibre entre l'absolu et la vie mondaine, cela ne signifierait-il pas que toute tentative de renouer avec un mode de vie ascétique serait à proprement parler vain? L'ère moderne qui annoncerait dès l'époque de la Renaissance une « massification des ascèses » serait-elle autre chose qu'un déclin de la religion? En ce sens, l'auteur n'arrive pas à nous convaincre de l'idée que l'on serait, depuis Nietzsche, dans une époque post-ascétique qui nous autoriserait à parler, par exemple, du sport comme une nouvelle forme d'ascèse ayant remplacé les formes religieuses antiques. Dans cette optique, il faut comprendre que la thèse de Sloterdijk cherche moins à démontrer la permanence du religieux qu'à analyser comment émergent simultanément une sphère culturelle ou « profane » et un nouveau mode de gouvernementalité (la biopolitique) qui, dans la modernité, parviennent à reformater les anthropotechniques religieuses en les dénudant de leurs habits transcendants. Autrement dit, si l'idée d'une massification de l'ascèse nous permet de comprendre la sécularisation comme un processus d'« acculturation » du religieux au sein des sociétés libérales et démocratiques, cela n'explique pas vraiment comment les religions parviennent ou ne parviennent pas aujourd'hui à entraîner leurs croyants sur la pente de l'ascétisme. En ce sens, on ne peut que constater que Sloterdijk n'est pas prêt à faire des concessions à la thèse d'un retour du religieux si on la comprend dans le sens d'une survivance des ascétismes religieux. Pour mieux comprendre sa position, on peut se référer aux ouvrages antérieurs de l'auteur, dans lesquels il développe l'idée que les religions sont « des banques de

vengeances métaphysiques » qui agissent comme des institutions psycho-thérapeutiques servant à « canaliser la propension humaine à l'excès » et dans lesquelles la transcendance ne peut être que vécue comme une « impossibilité d'atteindre l'autre » (Sloterdijk, *Folie 18 sqq.*)¹. Bien que les arguments de Sloterdijk soient convaincants dans l'ensemble, il n'en demeure pas moins que ce cadre interprétatif limite en quelque sorte toute tentative sérieuse de comprendre aujourd'hui ce qui fait encore sens dans la croyance et l'action religieuse, lorsque l'on constate par exemple la force d'attraction qu'exercent l'évangélisme et le pentecôtisme sur le plan spirituel. En ce sens, Sloterdijk aurait pu pousser plus loin son enquête — le cas de l'Église de scientologie apparaissant plus comme une exception que la règle — en démontrant plus précisément comment les nouvelles religions à la mode introduiraient des formes de virtuosité plus ou moins bien formatées qui en diraient plus long sur leurs procédés anthropotechniques que sur leurs fondements spirituels.

Une deuxième remarque porte sur les usages que fait Sloterdijk de la perspective ontologique dans l'étude de la formation des anthropotechniques. Le lecteur informé ne serait nullement étonné des emprunts que l'auteur fait aux travaux de Pierre Hadot sur la conception de la philosophie antique comprise comme un ensemble d'exercices spirituels (Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique? 276 sq.*)², sans oublier les nombreuses références à l'œuvre de Michel Foucault sur le souci de soi. Dans cette optique, l'analyse de la « distinction éthique », que Sloterdijk développe dans la deuxième partie de son ouvrage, rend très bien compte de la complexité psychodynamique du phénomène religieux pendant l'Antiquité et le Moyen Âge. Il parvient à mettre l'accent sur ce que la sociologie de la religion (à l'exception peut-être de Max Weber) n'a pas été en mesure de mettre en lumière adéquatement, c'est-à-dire le rôle du clivage psychologique interne produit par la conscience ascétique et ses conséquences sur le

développement de la subjectivité individuelle. À cet égard, les nombreuses précautions que l'auteur prend envers la sociologie de la religion sont pour une large part pertinentes, mais elles tendent à reproduire une erreur commune en sociologie, qui est d'opposer l'individu à la société. Par exemple, en reprochant à la notion d'*Habitus* de ne pas tenir suffisamment compte des « formes individualisées de projets existentiels de soi » (Sloterdijk, *Tu dois* 264), Sloterdijk laisse tomber tout un pan de la sociologie bourdieusienne qui permettrait de penser l'ascétisme dans l'optique d'une attitude de *désintéressement* attestant de l'existence de volontés individuelles qui cherchent à s'affranchir des déterminations sociales au sein du champ religieux existant³. Si Sloterdijk ne prétend aucunement faire œuvre de sociologue, fustigeant à quelques reprises le « gauchisme » des théories sociologiques dites critiques, on dénote chez lui un parti pris relativement explicite pour la sociologie dans la mesure où la perspective ontologique et psychodynamique à la base de son argumentation se substitue bien souvent à l'analyse de la dimension culturelle et institutionnelle de l'ascétisme. Ce glissement n'est sûrement pas involontaire de sa part, étant donné qu'il démontre bien que la civilisation tend à ériger les ascètes en modèles de vertu, ajoutant toutefois que cela n'est pas sans susciter chez eux une tension pathogène qui les amène à renforcer leur intériorité en réaction au prestige que leur confèrent leurs prestations exceptionnelles (390). Sloterdijk ne fait rien d'autre ici que de décrire, dans la continuité de Weber et de Bourdieu, le processus d'autonomisation d'un champ religieux formé par les prestations d'une minorité d'individus d'exception.

En somme, il ne fait pas de doute que les lecteurs intéressés par l'histoire de la religion et de la philosophie trouveront beaucoup de matière à réflexion dans cet ouvrage, sans oublier bien sûr les nombreuses analyses, commentaires et interprétations développées par Sloterdijk dont une recension ne peut rendre compte de manière exhaustive et qui, parfois, vont bien au-delà de la

dimension religieuse omniprésente dans l'ouvrage. Par exemple, il y aurait fort à discuter sur la place centrale qu'occupe la figure de Nietzsche dans l'argumentation de Sloterdijk, qui fait d'elle le vecteur théorique du renversement anthropotechnique qui initierait une interprétation purement artistique des nouvelles formes de vie ascétique. Pas étonnant qu'il fasse de Foucault le maître d'œuvre d'une nouvelle théorie disciplinaire qui s'inscrirait dans le prolongement du programme nietzschéen du *Gai savoir* — nouvelle théorie dans laquelle la philosophie cèderait sa place à « l'artistisme » en tant que science reine de l'anthropotechnique (229) qui dévoilerait des nouvelles possibilités de combinaisons entre la contemplation et l'exercice. Il semble bien que la lecture nietzschéenne des anthropotechniques, adoptée par l'auteur, ne sert pas seulement à raconter autrement l'histoire de la sécularisation, mais qu'elle peut aussi être comprise comme une invitation à repenser les conditions de possibilité de l'ascétisme dans l'optique d'un retour du sublime (635). Il resterait à évaluer si ce retour du sublime serait du domaine du possible, étant donné les nombreuses mal-adaptations qui, aux dires de l'auteur, entraveraient sérieusement toute prétention à en faire un programme ascétique accessible à la plus grande partie de l'humanité. À défaut de voir son programme post-ascétique pris au sérieux par les masses, Sloterdijk ne peut que souhaiter qu'ils prennent « la résolution d'adopter, au fil des exercices, les bonnes habitudes de la survie commune » (645).

Notes

¹ Cf. aussi Sloterdijk, *Colère et temps*.

² Cf. aussi Hadot, *Exercices spirituels*.

³ Cf. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux » et *Les règles de l'art*.

Ouvrages cités

Bourdieu, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.

—, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998.

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993.

—, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Flammarion, 1995.

Sloterdijk, Peter, *Colère et temps*, trad. O. Mannoni, Paris, Libelia-Maren Sell, 2007.

—, *La folie de Dieu*, trad. O. Mannoni, Paris, Libelia-Maren Sell, 2008.