

PETER SLOTERDIJK

Règles pour le parc humain

Note du traducteur

Plus que toute autre langue en Europe, l'allemand est depuis le deuxième tiers de ce siècle chargé de connotations idéologiques. Le « scandale » provoqué par ce texte, et dont l'auteur rappelle l'historique dans sa postface, a été alimenté par l'interprétation abusive de certains de ces termes, y compris dans les traductions partielles que l'on en a parfois données en France dans les articles consacrés à la polémique. Nous avons tenté de restituer les termes employés par Peter Sloterdijk sans la charge politico-historique que leur ont donnée ses détracteurs, soit par leur interprétation, soit par leur traduction. Nous avons par exemple rejeté le terme de « dressage » que certains exégètes ont utilisé pour le terme allemand « *Zähmung* », une traduction qui constitue en l'espèce un contresens évident, au profit de « apprivoisement », opposé à la bestialité, comme cela ressort très clairement du texte. Il faut également mentionner le fait que Peter Sloterdijk n'utilise que deux fois le mot « *Selektion* » – dans le contexte de la « sélection prénatale », terme technique extrêmement précis, et dans un parallèle avec le mot « *Lektion* », la leçon, par analogie avec le terme « *Auslesen* », le « choix » de l'anthologie, lui-même opposé au mot « *Lesen* », la lecture. Dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit évidemment pas d'une référence à la « *Selektion* » génétique des docteurs nazis, ou à la « *Selektion* » de la rampe d'Auschwitz. Nous avons tenté, dans cet esprit, de rendre aussi fidèlement que possible en français le texte de Peter Sloterdijk, dans toute son indispensable complexité.

OLIVIER MANNONI

Règles pour le parc humain

Essai philosophique sur l'humanisme

utopie : idéal de société
↳ contaire
dystopie

Comme l'a relevé un jour Jean Paul, les livres sont de grosses lettres adressées aux amis. En écrivant cette phrase, il a désigné par son nom, dans sa quintessence et avec beaucoup de grâce, la nature et la fonction de l'humanisme : il constitue une télécommunication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit. Ce qui, depuis le temps de Cicéron, porte le nom d'*humanitas*, constitue au sens le plus strict et le plus large l'une des conséquences de l'alphabetisation. Depuis que la philosophie existe comme genre littéraire, elle recrute ses partisans en écrivant sur l'amour et l'amitié, et en le faisant d'une manière contagieuse – car elle veut aussi inciter d'autres personnes à cet amour. Du reste, si la philosophie écrite a pu demeurer virulente jusqu'à nos jours, elle le doit à sa faculté de se faire des amis par le texte. Elle s'est laissée prolonger par l'écriture à travers les générations, comme une chaîne épistolaire, et malgré toutes les erreurs de copie – voire, peut-être, grâce à ces erreurs – elle a entraîné copistes et interprètes dans son aura créatrice d'amitié.

L'élément principal de cette chaîne de lettres a sans aucun doute été la réception du message grec par les Romains, car seule son appropriation par les Romains a révélé le texte grec à l'Empire et, au moins de manière indirecte, par-delà la chute de la Rome occidentale, l'a rendu accessible aux cultures européennes ultérieures. Les auteurs grecs se seraient certainement étonnés de savoir quels amis se feraient connaître un jour en réponse à leurs lettres. Cela fait partie des règles du jeu de la culture de l'écrit : les expéditeurs ne peuvent prévoir qui seront leurs véritables destinataires. Les auteurs ne s'engagent pas moins dans l'aventure consistant à expédier leurs lettres en direction d'amis non identifiés. Sans le codage de la philosophie grecque sur des rouleaux d'écriture transportables, les objets postaux auxquels nous donnons le nom de tradition n'auraient jamais pu être délivrés ; mais sans les lecteurs helléniques qui se mirent à la disposition des Romains pour les aider à déchiffrer les lettres venues de Grèce, ces mêmes Romains n'auraient justement pas été en mesure de se lier d'amitié avec les émetteurs de ces textes. L'amitié qui se porte au lointain a donc besoin des deux – les lettres elles-mêmes et leurs facteurs ou interprètes. Et à l'inverse, sans la propulsion des lecteurs romains à se lier d'amitié avec les messages à distance des Grecs, on aurait manqué de récepteurs ; si les Romains n'étaient pas entrés dans le jeu avec leur remarquable réceptivité, les messages grecs n'auraient jamais atteint l'espace ouest-européen qu'habitent encore les clients actuels de l'humanisme.

On ne trouverait ni le phénomène de l'humanisme, ni aucune forme du discours philosophique latin méritant d'être prise au sérieux, pas plus que de culture philosophique ultérieure en langue vernaculaire. Si l'on peut discuter aujourd'hui, en langue allemande, des questions humaines, on le doit d'abord à la propulsion qu'ont eue les Romains à lire les textes des maîtres grecs comme s'il s'agissait de lettres à des amis vivant en Italie.

Si l'on considère les conséquences historiques fondamentales qu'a eues cette correspondance postale entre la Grèce et Rome, il devient évident que le fait de rédiger, d'envoyer et de recevoir des objets philosophiques écrits revêt une singulière importance. Manifestement, l'expéditeur de ce genre de lettres d'amitié envoie ses textes au monde sans connaître les récepteurs – ou bien, s'il les connaît, il est tout de même conscient du fait que l'émission de la lettre dépasse ces destinataires et peut provoquer une quantité indéterminée de possibilités de lier amitié avec des lecteurs qui n'ont pas de nom et ne sont souvent pas encore nés. D'un point de vue érotologique, l'amitié hypothétique entre le rédacteur des livres ou des lettres et les récepteurs de ses messages constitue un cas d'amour du plus lointain – tout à fait dans le sens où l'entendait Nietzsche, lequel savait que l'écrit est le pouvoir de transformer l'amour de l'immédiat et du prochain en un amour pour la vie inconnue, éloignée, à venir ; le texte ne jette pas seulement, par télécommunication, un pont entre des amis avérés qui, à

l'époque de l'émission de la lettre, vivent éloignés par une certaine distance géographique. Il met en marche une opération dans le non avéré, il lance une séduction dans le lointain, ou bien – pour utiliser le langage de la magie de l'Europe antique – une *actio in distans*, en se donnant pour objectif de dévoiler l'ami inconnu comme tel et de l'inciter à rejoindre le cercle d'amis. Dans les faits, le lecteur qui s'expose à cette grosse lettre peut interpréter le livre comme un carton d'invitation, et s'il se laisse réchauffer par cette lecture, il s'inscrit dans le cercle des destinataires, pour confirmer l'arrivée du message.

On pourrait ainsi ramener le fantasme communautaire à la base de tous les humanismes au modèle d'une société littéraire dans laquelle les participants découvrent, par le biais des lectures canoniques, leur amour commun pour des émetteurs qui les inspirent. Au cœur de l'humanisme ainsi compris, nous découvrons un fantasme de secte ou de club – le rêve de la solidarité fatidique de ceux qui sont choisis pour pouvoir lire. Pour le Vieux Monde, et même jusqu'à la veille de l'État-nation des temps modernes, la capacité de lire signifiait effectivement quelque chose comme l'appartenance à une élite auréolée de mystère – à cette époque, les connaissances grammaticales passaient en bien des lieux pour la quintessence de la magie : de fait, l'anglais médiéval tirait déjà le mot *glamour* du mot *grammar*¹ : à celui qui sait lire et écrire, d'autres impossibilités paraîtront faciles à surmonter. Dans un pre-

mier temps, les humanisés ne sont pas plus que la secte des alphabétisés, et dans cette secte comme dans beaucoup d'autres, des projets expansionnistes et universalistes se font jour. Lorsque l'alphabétisme est devenu fantastique et immodeste, on a vu surgir la grammaire grammaticale ou littérale, la kabbale, qui s'exalte à l'idée de soulever le voile sur les modes d'écriture de l'auteur du monde². Lorsque, en revanche, l'humanisme est devenu pragmatique et programmatique, comme dans les idéologies du lycée classique forgées par les États-nations bourgeois aux XIX^e et XX^e siècles, le modèle de la société littéraire s'est étendu pour devenir une norme de la société politique. Désormais, les peuples se sont organisés comme des amicales obligatoires, intégralement alphabétisées, ne jurant que par un canon de lecture toujours obligatoire dans l'espace national. À côté des auteurs antiques de l'ensemble de l'Europe, on mobilise désormais aussi les classiques nationaux et ceux des temps modernes – par le biais du marché du livre et des grandes écoles, les lettres au public deviennent des motifs efficaces de la création des nations. Que sont les nations des temps modernes, si ce n'est des fictions efficaces d'opinions publiques lisant, qui deviendraient, par le biais des mêmes textes, une alliance d'amis partageant le même état d'esprit ? Le service militaire obligatoire pour les jeunes gens et la lecture universelle des classiques pour les jeunes des deux sexes caractérisent l'époque bourgeoise classique, c'est-à-dire cette époque d'une culture humaniste armée et lettrée sur laquelle les nouveaux et anciens

conservateurs se retournent aujourd'hui, à la fois nostalgiques et désemparés, totalement incapables de s'expliquer, du point de vue de la théorie des médias, le sens d'un canon de lecture – si l'on veut s'en faire une impression actuelle, on peut se replonger dans les textes et constater les résultats pitoyables qu'a produits un débat national récemment ébauché en Allemagne sur la prétendue nécessité d'un nouveau canon littéraire ³.

De fait, ces humanismes nationaux amateurs de lecture ont connu leurs grandes heures entre 1789 et 1945 ; en leur centre résidait, consciente de son pouvoir et satisfaite de elle-même, la caste des philologues, ceux des langues anciennes et ceux des langues modernes, qui se savaient chargés de la mission consistant à faire entrer les descendants dans le cercle des récepteurs des grosses lettres essentielles. Le pouvoir des enseignants à cette époque, et le rôle clef des philologues, avaient leur origine dans la connaissance privilégiée qu'ils avaient des auteurs considérés comme expéditeurs d'écrits créateurs de communauté. Par sa substance, l'humanisme bourgeois n'était rien d'autre que le pouvoir absolu d'imposer les classiques à la jeunesse et d'affirmer la validité universelle des lectures nationales ⁴. Les nations bourgeoises seraient ainsi elles-mêmes, jusqu'à un certain degré, des produits littéraires et postaux – les fictions d'une amitié fatidique avec de lointains compatriotes, et avec des lecteurs, liés par la sympathie, d'auteurs communs suscitant parmi eux un enthousiasme inconditionnel.

Si cette époque paraît aujourd'hui irrévocablement dépassée, ce n'est pas parce que les êtres humains, en raison de quelque humeur décadente, ne seraient plus disposés à accomplir leur pensum littéraire : ^{thèse} l'époque de l'humanisme national et bourgeois est arrivée à son terme parce que l'art d'écrire des lettres inspirant l'amour à une nation d'amis, quel que soit le professionnalisme avec lequel on l'exerce, ne suffirait plus à établir le lien télécommunicatif entre les habitants d'une société de masse moderne. Avec l'établissement médiatique de la culture de masse dans le monde industrialisé après 1918 (radio) et après 1945 (télévision), et plus encore avec les révolutions actuelles des réseaux, on a donné de nouvelles bases à la coexistence des êtres humains dans les sociétés actuelles. Celles-ci, on peut le montrer sans difficulté, sont résolument post-littéraires, post-épistolographiques et en conséquence post-humanistes. Ceux qui considèrent que le préfixe « post » utilisé dans ces formulations est trop dramatique pourraient le remplacer par l'adverbe « marginalement » – en sorte que notre thèse serait la suivante : les grandes sociétés modernes ne peuvent plus produire que marginalement leur synthèse politique et culturelle par le biais des médias littéraires, épistolaires et humanistes. Cela ne signifie en aucune manière que la littérature soit arrivée à son terme, mais elle s'est affinée pour devenir une sous-culture *sui generis* et les jours sont révolus, où on la sur-estimait en la considérant comme le vecteur des génies nationaux. La synthèse sociale n'est plus – pas

même en apparence – essentiellement une affaire de livres et de lettres. Aujourd'hui, de nouveaux médias de la télécommunication politico-culturelle ont pris la tête du mouvement, ils ont réduit à une dimension modeste le schéma des amitiés nées de l'écrit. Nous avons quitté l'ère de l'humanisme des temps modernes, considéré comme un modèle scolaire et éducatif, parce que l'on ne peut plus maintenir l'illusion selon laquelle les grandes structures politiques et économiques pourraient être organisées selon le modèle amiable de la société littéraire.

Ceux qui reçoivent encore une formation humaniste ont pu prendre connaissance, au plus tard depuis la Première Guerre mondiale, de cette désillusion. Elle a une histoire singulièrement étendue et fragmentée, marquée par les revirements et les contorsions. Car c'est précisément avec la fin éclatante de l'ère national-humaniste, dans les années tellement ténébreuses qui ont suivi 1945, que le modèle humaniste allait connaître une nouvelle période de floraison tardive; il s'agissait d'une renaissance organisée et d'une renaissance par réflexe; elle a fourni le modèle de toutes les petites réanimations de l'humanisme que l'on a connues depuis. Si l'arrière-plan n'était pas si sombre, il faudrait parler d'un concours d'exaltation et d'auto-illusion. Avec le fondamentalisme ambiant des années d'après 1945, et pour des motifs compréhensibles, cela ne suffisait pas, aux yeux de beaucoup de personnes, pour s'arracher aux atrocités de la guerre et revenir à

une société qui se présentait de nouveau comme un public pacifié d'amis de la lecture – comme si une Jeunesse Goethéenne pouvait faire oublier la Jeunesse Hitlérienne. À l'époque, beaucoup considéraient comme indispensable, parallèlement aux lectures des Romains réédités, de rouvrir aussi la Bible, lecture de base des Européens, et d'invoquer les fondements, inscrits dans l'humanisme chrétien, de l'Occident – puisque on lui donnait de nouveau son nom prémoderne : pays du soleil couchant. Ce néo-humanisme, qui fixait désespérément son regard sur Rome, *via* Weimar, était le rêve d'un sauvetage de l'âme européenne par une bibliophilie radicalisée – une exaltation mélancolique et pleine d'espoir sur le pouvoir civilisateur et humanisant de la lecture des classiques – si nous prenons un instant la liberté de considérer Cicéron et le Christ, l'un à côté de l'autre, comme des classiques.

Même si ces humanismes d'après-guerre sont nés d'une illusion, on voit tout de même se révéler en eux un motif sans lequel il est impossible de faire comprendre la tendance humaniste dans son ensemble – ni du temps des Romains, ni à l'ère des États-nations bourgeois des temps modernes : l'humanisme, comme mot et comme chose, a toujours un « contre quoi », car il s'engage à aller tirer l'homme hors de la barbarie. On comprend facilement que l'époque ayant fait des expériences singulières avec le potentiel barbare libéré dans les interactions violentes entre êtres humains, soit justement aussi celle où l'appel à l'humanisme a coutume de devenir plus bruyant et plus impératif. Celui

qui s'interroge aujourd'hui sur l'avenir de l'humanité et les médias de l'humanisation veut au fond savoir s'il existe un espoir de juguler les tendances actuelles qu'a l'être humain à retourner à l'état sauvage. Un élément fait ici pencher la balance d'inquiétante manière : les retours à l'état sauvage, aujourd'hui comme hier, se déclenchent justement, d'ordinaire, lorsque le déploiement de la force atteint un degré élevé, que ce soit sous la forme d'une brutalité guerrière et impériale immédiate ou sous celle de la bestialisation quotidienne des êtres humains dans les médias du divertissement désinhibant. Les Romains ont fourni à l'Europe les modèles déterminants de cette brutalité et de cette bestialisation – d'une part, avec leur militarisme omniprésent, d'autre part avec leur industrie de divertissement fondée sur les jeux sanglants – un genre d'avenir. Le thème latent de l'humanisme est donc une manière de faire sortir l'être humain de l'état sauvage, et sa thèse latente est la suivante : la bonne lecture apprivoise.

Si le phénomène de l'humanisme mérite aujourd'hui l'attention, c'est surtout parce qu'il rappelle – fût-ce d'une manière camouflée et embarrassée – le fait que les êtres humains, dans les cultures civilisées, sont constamment revendiqués par deux puissances culturelles à la fois – par souci de simplification, nous les nommerons ici, pour réduire la complexité du phénomène, influence inhibante et influence désinhibante. On trouve dans le credo de l'humanisme la conviction que les hommes sont des « animaux sous influence », et qu'il est par conséquent indispensable

de les soumettre aux influences adéquates. L'étiquette « humanisme » évoque – sous un aspect faussement anodin – la bataille permanente pour l'être humain qui s'accomplit sous la forme d'une lutte entre les tendances qui bestialisent et celles qui apprivoisent.

Pour l'époque de Cicéron, il est encore facile d'identifier ces deux forces d'influence, car chacune d'elles possède son propre média caractéristique. Pour ce qui concerne les influences bestialisantes, les Romains, avec leurs amphithéâtres, leurs massacres d'animaux dans les arènes, leurs combats à mort de gladiateurs et leurs exécutions-spectacles, avaient installé le réseau le plus réussi du monde antique en matière de masse-médias. Dans le mugissement des stades, tout autour de la Méditerranée, l'*homo inhumanus* désinhibé en avait pour son argent, plus qu'il n'en avait jamais eu avant et qu'il n'en aurait guère après⁵. Pendant l'ère impériale, l'approvisionnement des masses romaines en fascinations bestiales était devenue une technique de pouvoir bien rôdée et indispensable, que la formule « du pain et des jeux » de Juvénal a entretenue jusqu'à nos jours dans la mémoire. On ne peut comprendre l'humanisme antique qu'en le concevant aussi comme une prise de parti dans un conflit médiatique – c'est-à-dire comme une résistance du livre à l'amphithéâtre et comme une opposition de la lecture humanisante, créatrice de tolérance, source de connaissance, face au siphon de la sensation et de l'enivrement dans les stades, un cou-

rant déshumanisant et colérique. Ce que les Romains cultivés appelaient *humanitas* serait inconcevable si ces « humanités » n'exigeaient pas que l'on s'abstienne de participer à la culture de masse dans les théâtres de la cruauté. Quand bien même l'humaniste viendrait à s'égarer dans la foule hurlante, ce ne serait que pour constater qu'il est lui aussi un être humain et qu'il peut donc être infecté par la bestialisation. Il sort du théâtre pour revenir chez lui, honteux d'avoir participé involontairement à ces sensations contagieuses, et il est désormais enclin à admettre que rien de ce qui est humain ne lui est étranger. Mais cela prouve uniquement que l'humanité consiste dans le fait de choisir les médias qui apprivoisent sa propre nature afin de la faire évoluer, et de renoncer à ceux qui la désinhibent. Le sens de ce choix médiatique est de se déshabituer de sa propre bestialité éventuelle et de mettre de la distance entre soi-même et les dérapages déshumanisants de la meute théâtrale des hurleurs.

Ces allusions le font bien comprendre : en posant la question de l'humanisme, on ne s'arrête pas à cette supposition bucolique selon laquelle la lecture cultive. Cette question n'implique rien de moins qu'une anthropodicée – c'est-à-dire une détermination de l'être humain à l'égard de son ouverture biologique et de son ambivalence morale. Mais lorsqu'on se place dans cette perspective, la question de savoir comment l'être humain pourrait devenir un être humain vrai ou véritable est inéluctablement posée comme une question de médias, si nous entendons par « médias » les

moyens de communion et de communication par l'usage desquels les humains se cultivent eux-mêmes pour devenir ce qu'ils peuvent être et ce qu'ils seront⁶.

À l'automne 1946 – au creux le plus misérable de la crise européenne de l'après-guerre –, le philosophe Martin Heidegger écrivit son essai devenu célèbre sur l'humanisme – un texte qui, à première vue, peut être compris comme une grosse lettre adressée à des amis. Mais le processus de création d'amitié que cette lettre s'efforçait de déclencher en sa faveur n'était plus simplement celui de la communication bourgeoise entre beaux esprits ; quant au concept d'amitié revendiqué par ce mémorable message philosophique écrit, ce n'était absolument plus celui de la communion entre un public national et son auteur classique. Lorsqu'il formula sa lettre, Heidegger savait qu'il parlerait forcément d'une voix fragile ou écrirait d'une main hésitante, et que rien ne l'autorisait plus, à aucun point de vue, à compter sur une harmonie pré-stabilisée entre l'auteur et ses lecteurs. Pour lui, à cette époque, il n'était pas même établi qu'il lui restât encore des amis, et s'il devait encore s'en trouver, le fondement de ces amitiés devait être redéfini, au-delà de ce qui avait valu jusqu'alors en Europe et dans les nations comme fondement d'une amitié entre personnes cultivées. Une chose au moins est manifeste : ce que le philosophe a déposé sur le papier en cet

automne de l'année 1946 n'était pas un discours à sa propre nation, ni un discours à une Europe future. C'était une tentative plurivoque, à la fois prudente et téméraire, menée par l'auteur pour s'imaginer l'existence d'un récepteur favorable à son message – et le résultat, ce qui est assez étrange pour un homme au naturel aussi régionaliste que Heidegger, en fut une lettre à un étranger, un jeune penseur qui avait pris la liberté, pendant l'occupation de la France par les Allemands, de se laisser enthousiasmer par un philosophe allemand.

Une nouvelle technique d'établissement de liens amicaux, donc ? Une poste alternative ? Une autre manière de rassembler ce qui a été convenu et médité en commun autour d'un texte envoyé dans le lointain ? Une autre tentative d'humanisation ? Un autre pacte social entre les vecteurs d'un goût pour la méditation philosophique dans l'incertitude et pour une réflexion qui n'est plus sous le diktat du national-humanisme ? Les adversaires de Heidegger n'ont naturellement pas manqué de souligner que ce malin petit homme de Messkirch avait saisi ici avec la certitude de l'instinct la première occasion qui se fût offerte à lui, après guerre, de travailler à sa réhabilitation : il aurait ainsi malignement exploité la prévenance de l'un de ses admirateurs français pour sortir de l'ambiguïté politique en remontant sur les hautes terres de la méditation mystique. Ces soupçons peuvent paraître suggestifs et bien fondés, mais ils passent à côté de l'événement que représente au niveau de la pensée et de la stratégie de communi-

cation cette *Lettre sur l'humanisme*, d'abord adressée à Jean Beaufret à Paris, puis traduite et publiée de manière autonome. Car dans la mesure où Heidegger, dans cet écrit, qui voulait, par sa forme, être une lettre, mettait au jour les conditions de l'humanisme européen et s'interrogeait à leur propos, il ouvrait un espace de pensée trans-humaniste ou post-humaniste⁷ dans lequel a depuis évolué une partie considérable de la réflexion philosophique sur l'être humain.

Dans un texte de Jean Beaufret, Heidegger relève surtout une formulation : *Comment redonner un sens au mot « humanisme » ?* La lettre au jeune Français recèle une discrète remise en place du questionneur, qui s'exprime le plus clairement dans les deux répliques immédiates :

« Cette question provient de l'intention de retenir le mot "humanisme". Je me demande si cela est nécessaire. Le malheur que causent tous les titres de ce genre n'est-il pas suffisamment manifeste ? » « Votre question n'implique pas seulement que vous voulez retenir le mot "humanisme" : elle implique aussi l'aveu du fait que ce mot a perdu son sens. » (*Über den Humanismus*⁸, 1949, 1981, pp. 7 et 35)

Une partie de la stratégie de Heidegger devient ainsi manifeste : le mot « humanisme » doit nécessairement être abandonné si la véritable mission intellectuelle qui, dans la tradition humaniste ou

métaphysique, voulait déjà paraître accomplie, doit être retrouvée dans sa simplicité et son inéluctabilité originelles. En termes plus pointus : à quoi bon célébrer de nouveau comme une solution l'être humain et la présentation philosophique déterminante qu'il donne de lui-même dans l'humanisme alors que l'on a justement vu, dans la catastrophe du temps présent, que c'est l'homme lui-même, avec ses systèmes d'auto-surélévation et d'auto-proclamation métaphysiques, qui constitue le problème ? Cette remise en place de la question de Beaufret n'est pas dénuée de méchanceté magistrale : à la manière socratique, elle place sous le nez de l'élève la fausse réponse contenue dans la question. Elle le fait en même temps avec le sérieux de la pensée, car on caractérise ici les trois principaux remèdes usités dans la crise européenne de 1945, le christianisme, le marxisme et l'existentialisme, côte à côte, comme des occurrences de l'humanisme qui ne se distinguent les unes des autres que dans leur structure superficielle – ou, dit avec plus d'acuité : comme trois manières d'éluder la radicalité dernière de la question de l'essence de l'homme.

Heidegger se propose de mettre un terme à l'incommensurable négligence de la pensée européenne – le fait de ne pas poser la question de l'essence de l'être humain – de la seule manière adaptée, c'est-à-dire pour lui : sous l'angle de l'ontologie existentielle ; mais l'auteur laisse au moins entendre qu'il est disposé à contribuer, fût-ce sous forme de tournures provisoires, à formuler l'avènement de la question qui sera enfin

correctement posée. Avec ces formulations en apparence modestes, Heidegger met au jour des conséquences atterrantes : il atteste que l'humanisme – sous sa forme antique, sous sa forme chrétienne ou sous celle des Lumières – est l'agent d'une non-pensée vieille de deux millénaires ; il lui reproche d'avoir, avec ses interprétations rapidement fournies, apparemment évidentes et irréfutables de la créature humaine, bloqué l'apparition de la véritable question sur l'essence de l'homme. Heidegger affirme que dans son œuvre, à partir de *Être et Temps*⁹, il pense contre l'humanisme, non pas parce que celui-ci a surestimé l'humanité, mais parce qu'il ne la pense pas assez haut (*Über den Humanismus*, p. 21). Mais que signifie « penser » suffisamment haut la question de l'homme ? Cela signifie d'abord renoncer au dédain erroné qu'on lui témoigne d'ordinaire. La question de l'essence de l'homme ne retrouvera pas la bonne trajectoire avant que l'on ait pris ses distances avec l'exercice le plus ancien, le plus obstiné et le plus pernicieux de la métaphysique européenne : celui consistant à définir l'être humain comme *animal rationale*. Dans cette interprétation de l'essence de l'homme, on continue à comprendre l'être humain à partir d'une *animalitas* augmentée d'apports intellectuels. C'est contre cela que se révolte l'analyse ontologico-existentielle de Heidegger : car pour lui, la nature de l'être humain ne peut jamais être exprimée dans une perspective zoologique ou biologique, même si l'on y ajoute régulièrement un facteur spirituel ou transcendant.

Sur ce point, Heidegger est inexorable – mieux, tel un ange de colère, il se place, épées croisées, entre l'animal et l'être humain, afin d'empêcher toute espèce de communauté ontologique entre l'un et l'autre. Dans son affect anti-vitaliste et anti-biologiste, il se laisse entraîner à des propos passablement hystériques, ainsi lorsqu'il explique qu'il semble que « la nature du divin nous soit plus proche que l'élément insolite de la créature vivante » (*Über den Humanismus*, p. 17). Au cœur de ce pathos anti-vitaliste agit la découverte du fait que l'homme a avec l'animal une différence non pas spécifique ou générique, mais ontologique, raison pour laquelle il ne peut en aucune circonstance être considéré comme un animal doté d'un « plus » culturel ou métaphysique. Le mode d'être de l'humain lui-même est au contraire différent, par essence et par son trait ontologique fondamental, du mode d'être de toutes les autres créatures végétales et animales ; car l'homme a un monde et il est dans le monde, tandis que la flore et la faune ne sont que haubanés dans les environnements qui les entourent respectivement.

S'il existe un motif philosophique de tenir un discours sur la dignité de l'être humain, cela tient au fait que l'être humain est justement celui qui est interpellé par l'Être soi-même, et, comme Heidegger aime à le dire en philosophe pastoral, celui qui est chargé d'en assurer la garde. C'est la raison pour laquelle les humains ont le langage – mais selon Heidegger, ils ne possèdent pas en premier lieu dans le seul but de

s'entendre les uns avec les autres et de se domestiquer les uns les autres dans ces ententes-là.

« Le langage est plutôt, au contraire, la maison de l'Être, où l'homme, en y habitant, ex-iste, dans la mesure où, en la gardant, il appartient à la vérité de l'Être.

Ainsi, lorsqu'on définit l'humanité de l'homme comme l'ex-istence, il s'agit du fait que ce n'est pas l'homme qui est l'essentiel, mais l'Être comme dimension de l'ex-tatique de l'ex-istence. » (*Über den Humanismus*, p. 24)

En lisant attentivement ces formulations d'abord hermétiques, on croit deviner la raison pour laquelle la critique de l'humanisme à laquelle se livre Heidegger se croit tellement assurée de ne pas déboucher sur un inhumanisme. Car dans la mesure où il repousse la prétention de l'humanisme à avoir déjà assez interprété la nature humaine, et où il lui oppose sa propre onto-anthropologie, il s'en tient tout de même indistinctement à la principale fonction de l'humanisme classique, consistant à établir un lien d'amitié entre l'être humain et la parole de l'autre – mieux, il radicalise ce motif du lien amical et le transpose du champ pédagogique vers le centre de la réflexion ontologique.

Tel est le sens de l'expression souvent citée et tournée en dérision qui fait de l'homme le berger de l'Être. En utilisant des images puisées dans le répertoire thématique de la pastorale et de l'idylle, Heideg-

ger évoque la mission de l'être humain, qui est l'essence de l'homme, et l'essence humaine, d'où découle la mission de l'homme : garder l'Être et correspondre à l'Être. Bien sûr, l'homme ne garde pas l'Être comme le malade garde le lit : plutôt comme un berger garde son troupeau dans la clairière, à cette importante différence près qu'ici, au lieu d'un troupeau de bestiaux, c'est le monde qu'il faut préserver et méditer comme une circonstance ouverte – et plus loin encore, que ce gardiennage ne représente pas une tâche de surveillance librement choisie par l'homme dans son propre intérêt : c'est l'Être lui-même qui emploie les humains comme gardiens. Le lieu où s'exerce cet emploi est la clairière, ou encore l'endroit où l'Être se révèle et s'ouvre en tant que ce qui est là.

Ce qui donne à Heidegger la certitude d'avoir, avec ces tournures, dépassé et surpassé l'humanisme par la pensée, c'est le fait qu'il intègre l'être humain, conçu comme la clairière de l'Être, dans un apprivoisement et un lien d'amitié qui vont plus en profondeur que ne pourrait jamais le faire toute dé-bestialisation humaniste et tout amour cultivé pour le texte qui parle de l'amour. En définissant l'être humain comme le berger et le voisin de l'Être, en désignant le langage comme la maison de l'Être, il lie l'être humain dans une correspondance à l'Être qui lui impose un recueillement radical et qui le renvoie (le berger) à proximité ou dans les parages de la maison ; il l'expose à une méditation qui revendique plus d'immobilité et

d'écoute du silence que n'a jamais pu le faire la plus vaste culture. L'être humain est soumis à une retenue extatique qui va au-delà de l'arrêt civilisé que le lecteur ayant la piété du texte respecte devant la parole classique. Chez Heidegger, le séjour dans la maison du langage est défini comme une écoute attentive de ce que l'Être lui-même veut que son gardien dise au moment juste. Cette image évoque une écoute-à-proximité pour laquelle l'homme doit être plus silencieux et plus apprivoisé que l'humaniste lors de la lecture des classiques. Heidegger veut un être humain qui écouterait mieux et d'une façon plus « obéissante » qu'un simple bon lecteur. Il voudrait créer un processus de création de liens d'amitié dans lequel lui-même ne serait plus seulement reçu comme un classique ou comme un auteur parmi d'autres ; il serait bon, dans un premier temps, que le public qui, par nature, ne peut être composé que d'un petit nombre de personnes riches d'intuition, prenne connaissance du fait que l'Être lui-même a recommencé à parler par son intermédiaire à lui, le mentor de la question de l'Être.

Heidegger élève ainsi l'Être au statut d'unique auteur de toutes les lettres essentielles, et se pose lui-même comme son secrétaire actuel. Lorsque l'on parle en adoptant pareille position, on peut aussi relever le bredouillement et publier le silence. L'Être, donc, envoie les lettres décisives, ou plus exactement il fait signe à des amis doués de présence d'esprit, à des voisins réceptifs, à des bergers rassemblés en silence ; mais aussi loin que porte notre regard, à partir du cercle de

ces co-pasteurs et amis de l'Être, on ne peut constituer de nations, pas même des écoles alternatives – notamment du fait qu'il ne peut exister de canon public des signaux de l'Être –, sauf si on laisse s'appliquer les *opera omnia* de Heidegger, jusqu'à nouvel ordre, comme critère et voix de ce sur-auteur anonyme.

Face à ces sombres comunions, il reste, jusqu'à preuve du contraire, une chose parfaitement obscure : la manière dont pourrait être constituée une société de voisins de l'Être – il faut sans doute, avant que l'on ne puisse discerner quelque chose de plus précis, la considérer comme une Église invisible d'individus dispersés dont chacun, à sa manière, guette le monstrueux et attend les paroles dans lesquelles s'exprimera ce que le langage lui-même donnera à dire à l'orateur¹⁰. Il serait oiseux de s'attarder plus longuement ici sur le caractère crypto-catholique des figures de méditation heideggeriennes. Le seul point décisif à présent est le fait qu'à travers la critique de l'humanisme pratiquée par Heidegger se propage un changement d'attitude qui renvoie l'être humain à une ascèse de méditation dépassant de très haut tous les objectifs d'éducation humanistes. C'est uniquement par la force de cette ascèse que pourrait se former une société du méditatif, au-delà de la société littéraire humaniste ; il s'agirait d'une société d'êtres humains qui auraient « décentré » l'être humain, après avoir compris qu'ils n'existent que comme « voisins de l'Être » – et pas en tant que propriétaires immobiliers indélogeables ou seigneurs installés avec

bail principal sans résiliation possible. L'humanisme ne peut en rien contribuer à cette ascèse tant qu'il demeure tendu vers l'idéal de l'homme fort.

Les amis humanistes des auteurs humains passent à côté de cette faiblesse touchée par la grâce dans laquelle l'Être se montre aux émus, aux interpellés. Pour Heidegger, aucun chemin ne mène de l'humanisme à cet exercice d'humilité ontologique aggravée ; il croit même au contraire voir en lui une contribution à l'histoire du réarmement de la subjectivité. De fait, Heidegger interprète le monde historique de l'Europe comme le théâtre des humanismes militants ; ce monde est le champ sur lequel la subjectivité humaine met en scène avec une funeste cohérence sa prise de pouvoir sur tout l'étant. Dans cette perspective, l'humanisme ne peut que s'offrir comme complice naturel de toutes les horreurs qui peuvent être commises au nom du bien de l'humanité. Même dans la titanomachie tragique du milieu du siècle, entre le bolchevisme, le fascisme et l'américanisme, ce sont – du point de vue de Heidegger – uniquement trois variantes de la même violence anthropocentrique qui se faisaient face¹¹ et trois candidatures à une domination du monde qui se paraient d'humanitarisme – ici, le fascisme sortait des rangs en exposant d'une manière plus ouverte que ses concurrents son mépris pour les valeurs inhibantes de la paix et de l'éducation. En fait, le fascisme est la métaphysique de la désinhibition – peut-être aussi une figure de désinhibition de la métaphysique. Du point de vue de Hei-

degger, le fascisme était la synthèse entre l'humanisme et le bestialisme – c'est-à-dire la coïncidence paradoxale de l'inhibition et de la désinhibition.

Face à ce type de failles et d'inversions monstrueuses, on était tenté de reposer la question du motif de l'apprivoisement et de l'éducation de l'homme, et si les jeux de pâte 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 de l'apprivoisement humain ? Qu'est-ce qui apprivoise encore l'homme lorsque les efforts d'auto-domestication 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 quel but ? 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 ?

Nous allons, dans les lignes qui suivent, nous éloigner des instructions données par Heidegger sur l'immobilisation dans les figures finales de la pensée méditative en entreprenant une tentative pour caractériser plus précisément d'un point de vue historique la clairière extatique dans lequel l'être humain se laisse interpeller par l'Être. On verra que le séjour humain dans la clairière – en termes heideggeriens, le fait de que l'homme se tienne ou soit tenu dans la clairière de l'Être – ne constitue nullement un rapport ontologique primitif qui ne serait accessible à aucun autre questionnement. Il existe une histoire, résolument ignorée par Heidegger, de la sortie de l'être humain dans la clairière – une histoire sociale de la manière dont l'homme peut être touché par la question de l'Être, et une mobilité historique dans l'ouverture béante de la différence ontologique.

Il faut parler ici, d'une part, d'une histoire naturelle de l'impassibilité (*Gelassenheit*), par la force de laquelle l'être humain a pu devenir l'animal ouvert au monde, capable de « faire face » au monde, et d'autre part d'une histoire sociale des apprivoisements par lesquels les hommes se sont, à l'origine, découverts comme les créatures qui se rassemblent¹² pour correspondre au tout. L'histoire réelle de la clairière – dont doit partir une réflexion sur l'être humain approfondie au-delà de l'humanisme – est donc constituée de deux grands récits qui convergent dans une perspective commune, le récit de la manière dont l'animal sapiens est devenu l'homme sapiens. Le premier de ces deux récits rend

compte de l'aventure de l'homínisation. Il raconte comment, dans les longues périodes de la préhistoire pré-humaine et humaine, le mammifère vivipare qu'est l'homme est devenu une espèce composée de créatures prématurées qui – si l'on pouvait utiliser un terme aussi paradoxal – se sont présentées dans leur environnement avec un excédent croissant d'inachèvement animal. Ici s'accomplit la révolution anthropogénétique – l'ouverture par explosion, la transformation de la naissance biologique en un acte du venir-au-monde. Dans sa réserve obstinée à l'égard de toute anthropologie, et dans sa fièvre de conserver ontologiquement pur le point de départ dans l'être-là et dans l'être-dans-le-monde de l'être humain, Heidegger est loin d'avoir tenu suffisamment compte de cette explosion. Car le fait que l'homme ait pu devenir la créature qui est dans le monde, a des racines dans l'histoire de l'espèce, racines auxquelles on peut faire allusion en invoquant les concepts abyssaux de la naissance prématurée, de la néoténie¹³ et de l'immaturité animale chronique de l'être humain. On pourrait aller jusqu'à désigner l'être humain comme une créature qui a échoué dans son être-animal et son demeurer-animal. En échouant comme animal, la créature indéterminée est précipitée hors de l'environnement et acquiert ainsi le monde, au sens ontologique. Ce venir-au-monde extatique et cette orientation vers l'Être ont été déposés dans le berceau de l'être humain, avec l'héritage de l'histoire de l'espèce. Si l'homme est dans-le-monde, c'est parce qu'il appartient à un mouvement qui l'apporte au

monde et l'expose au monde. Il est le produit d'une hyper-naissance qui fait du nourrisson (*Säugling*) une créature du monde, un *Weltling*.

Cet exode n'engendrerait que des animaux psychotiques si, en même temps que l'avancée dans le monde, n'avait pas eu lieu une entrée dans ce que Heidegger nomme la maison de l'Être. Les langues traditionnelles de l'espèce humaine ont permis de vivre l'extase de l'être-dans-le-monde en montrant aux hommes comment leur être-auprès-du-monde peut aussi être vécu comme un être-auprès-de-soi-même. Dans cette mesure, la clairière est un événement à la limite de l'histoire de la nature et de la culture, et le venir-au-monde humain prend très tôt les traits d'un venir-au-langage¹⁴.

Mais l'histoire de la clairière ne peut pas être seulement développée sous la forme d'une entrée des hommes dans les maisons des langages. Car dès que des hommes qui parlent coexistent dans des groupes d'assez grandes dimensions et ne se lient pas seulement à des maisons des langages, mais aussi à des maisons bâties, ils se trouvent pris dans le champ de force des modes d'être sédentaires. Ils ne se laissent désormais plus seulement héberger par leurs langues, mais aussi apprivoiser par leurs logements. Sur la clairière se dressent – comme leurs jalons les plus visibles – les maisons des hommes (et avec elles, les temples de leurs dieux et les palais de leurs seigneurs). Les historiens de la civilisation ont montré qu'avec la sédentarisation, le rapport entre l'homme et l'animal s'est globalement retrouvé sous de nouveaux auspices. Avec l'apprivoisement de

l'homme par la maison débute aussi l'épopée des animaux domestiques. Leur lien aux maisons de l'être humain n'est cependant pas seulement une question de domestication, mais aussi de dressage et d'élevage.

L'homme et les animaux domestiques – l'histoire de cette monstrueuse cohabitation n'a pas encore été présentée de manière adaptée, et surtout, les philosophes n'ont pas voulu voir, jusqu'à nos jours, ce qu'eux-mêmes ont à chercher au sein de cette histoire¹⁵. En de rares endroits seulement, le voile du silence que les philosophes faisaient peser sur la maison, l'homme et l'animal, comme complexe biopolitique, s'est déchiré, et l'on a entendu alors des allusions vertigineuses à des problèmes qui sont, jusqu'à nouvel ordre, trop lourds pour l'être humain. Le moindre d'entre eux est encore le lien intime entre l'existence domestique et la constitution de théorie – car on pourrait tout à fait aller jusqu'à définir la théorie comme une variante du travail domestique, ou plus exactement comme une sorte de loisir domestique; la théorie, selon ses définitions antiques, équivaut à un regard serein par la fenêtre : elle est en premier lieu une affaire de contemplation alors que dans les temps modernes, depuis que le savoir est censé être un pouvoir, elle a pris sans doute un caractère de travail. Dans ce sens, les fenêtres seraient les clairières des murs derrière lesquels les hommes sont devenus des créatures capables de théorie. Les promenades, dans lesquelles se fondent mouvement et méditation, sont elles aussi des dérivés de l'existence domestique. Les fameuses promenades intellectuelles

de Heidegger par les « chemins qui ne mènent nulle part¹⁶ » sont les mouvements typiques d'un homme qui a une maison derrière lui.

Mais cette dérivation de la clairière à partir d'une existence domestique garantie ne touche que l'aspect le moins dangereux du devenir-humain dans des maisons. La clairière est à la fois une aire de combat et un lieu de décision et de sélection. Lorsqu'on s'y réfère, on ne peut plus rien faire avec les expressions d'une pastorale philosophique. Là où se dressent des maisons, il faut décider ce que doivent devenir les hommes qui les habitent; on décide dans les faits et par les faits quels types de constructeurs prennent le pouvoir. Dans la clairière, on voit pour quels enjeux combattent les hommes dès qu'ils apparaissent comme des créatures construisant des villes et bâtissant des royaumes. Ce dont il est réellement question ici, le maître de la pensée dangereuse, Nietzsche, l'a cerné en allusions oppressantes dans la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, sous le titre « De la rapetissante vertu » :

« Car il [Zarathoustra] voulait apprendre ce que dans l'intervalle était devenu l'homme, s'il avait grandi ou bien rapetissé. Et, une fois, de maisons neuves il vit un alignement; lors s'étonna et dit :

Que signifient ces maisons? En vérité ne les bâtit une grande âme, à son image!

[...] Et ces chambres et ces réduits! Se peut-il qu'en sortent et qu'y entrent de vrais hommes?

-

Et immobile restait Zarathoustra, et il réfléchissait. Dit enfin, chagriné : « *Tout a rapetissé!* »

Partout je vois portes plus basses : qui est de *mon* espèce encore y peut passer – mais il lui faut courber l'échine!

[...] J'avance parmi ce peuple et tiens les yeux ouverts; ils ont *rapetissé* et toujours davantage rapetissent – *et c'est à cause de ce qu'ils enseignent sur le bonheur et la vertu!*

[...] Veulent certains d'entre eux, mais la plupart ne sont que voulus.

[...] Tout ronds, loyaux et complaisants, entre eux tels sont ces gens, comme des grains de sable ils sont avec des grains de sable tout ronds, loyaux et complaisants.

Modestement embrasser un petit heur – C'est ce qu'ils nomment « *résignation* »! [...]

Au fond, bien simplement, ils veulent une seule chose avant tout : que personne ne leur fasse du mal. [...]

Leur vertu est ce qui rend modeste et docile; ainsi du loup ils firent le chien, et de l'homme même la meilleure bête domestique au service de l'homme¹⁷ ».

Il ne fait aucun doute que se dissimule dans cette succession de paroles en forme de rhapsodie un discours théorique sur l'homme comme force d'appropriation et d'élevage. Du point de vue de Zarathoustra, les hommes du temps présent sont surtout une chose : des éleveurs efficaces qui ont réussi à transformer

l'homme sauvage en dernier homme. Il va de soi que pareil processus n'a pu se dérouler que par des moyens humanistes, des moyens relevant de l'appropriation, du dressage et de l'éducation. En formulant la thèse de l'être humain comme éleveur de l'être humain, on fait exploser l'horizon humaniste, dans la mesure où l'humanisme ne peut ni ne doit jamais franchir par la pensée la limite fixée par la question de l'élevage et de l'éducation : l'humaniste se fait donner l'homme par avance et lui applique ensuite ses moyens de discipline scolaire, de dressage et d'éducation – convaincu comme il l'est par le lien nécessaire entre la lecture, la position assise et l'apaisement.

Nietzsche, en revanche – qui a lu avec la même attention Darwin et saint Paul – croit discerner derrière le joyeux horizon de l'appropriation scolaire de l'homme un deuxième horizon plus sombre. Il flaire la présence d'un espace dans lequel débiteront des combats inévitables sur les orientations de l'élevage de l'être humain – et c'est dans cet espace qu'apparaît l'autre visage de la clairière, son visage dissimulé. Lorsque Zarathoustra parcourt cette ville où tout a rapetissé, il perçoit le résultat d'une politique d'élevage qui a jusqu'alors été un succès, et que nul n'a contesté : les hommes – c'est son impression – ont réussi, à l'aide d'une association habile d'éthique et de génétique, à s'élever eux-mêmes pour devenir plus petits. Ils se sont soumis eux-mêmes à la domestication et ont mis en route en eux-mêmes un choix d'élevage allant dans le sens de la sociabilité de l'animal domestique. De cette

supposition jaillit la singulière critique de l'humanisme formulée par Zarathoustra, en tant que rejet de cette fausse innocuité dont s'entoure l'homme bon des temps modernes. Et de fait, cela n'aurait rien d'anodin que des hommes élèvent des hommes dans la direction de l'anodin (l'innocuité). Le soupçon de Nietzsche à l'égard de toute culture humaniste vise à éventer le secret de la domestication de l'humanité. Il veut désigner ceux qui détenaient jusqu'ici le monopole de l'élevage – les prêtres et les enseignants qui se présentaient comme des amis de l'homme – par leur nom et leur fonction cachée, il veut lancer une querelle, inédite dans l'histoire de l'humanité, entre des éleveurs et des programmes d'élevage différents.

Il s'agit du conflit fondamental de tout avenir, tel que le postule Nietzsche : le combat entre les éleveurs du petit homme et les éleveurs du grand homme – on pourrait aussi dire entre les humanistes et les super-humanistes, les amis de l'homme et les amis du surhomme. L'emblème du surhomme, dans les réflexions de Nietzsche, ne désigne pas le rêve d'une désinhibition rapide ou d'une évasion dans le bestial – comme l'ont cru, à tort, les mauvais lecteurs bottés de Nietzsche dans les années trente. Cette expression ne renvoie pas non plus à l'idée d'un élevage rétrograde visant à ramener l'être humain au *status* précédant l'époque de l'animal domestique et de l'animal religieux. Lorsque Nietzsche parle du surhomme, il pense à une ère du monde qui se situe bien au-delà du temps présent¹⁸. Il prend la mesure des processus millénaires

passés au cours desquels on a pratiqué la production d'êtres humains, grâce à d'étroites imbrications entre élevage, apprivoisement et éducation – dans une pratique qui savait toutefois se rendre à peu près invincible et qui, sous le masque de l'école, avait pour objet le projet de domestication.

Avec ces allusions – et dans ce domaine, donner plus que de l'allusif n'est ni possible, ni admissible – Nietzsche jalonne un gigantesque territoire sur lequel devra s'accomplir la définition de l'homme du futur, que des retours sur le concept de surhomme y jouent ou non un rôle. Il est sans doute possible que Zarathoustra ait été le masque oratoire d'une hystérie philosophante, dont les effets infectieux se sont dissipés aujourd'hui, et peut-être pour toujours. Mais le discours sur la différence et l'imbrication de l'apprivoisement et de l'élevage, et même, d'une manière générale, l'allusion au crépuscule d'une conscience des productions de l'homme et, plus généralement, des anthropotechniques – ce sont des données dont la pensée actuelle ne peut se détourner, sauf à vouloir se consacrer de nouveau à ce processus de banalisation. Nietzsche avait sans doute tendu son arc à l'excès lorsqu'il propagea la suggestion selon laquelle la réduction de l'être humain au statut d'animal domestique avait été l'œuvre préméditée d'une association pastorale d'éleveurs, c'est-à-dire un projet relevant de l'instinct clérical, de l'instinct de saint Paul, qui flaire tout ce qui pourrait en l'homme devenir autonome et souverain, et engage immédiatement, contre ce genre de

choses, ses moyens d'élimination et de mutilation. Il s'agissait certainement d'une pensée délirante, d'une part parce qu'elle conçoit à bien trop court terme le processus potentiel de l'élevage – comme si quelques générations de règne des prêtres suffisaient à transformer les loups en chiens, et les hommes primitifs en professeurs de Bâle¹⁹; mais il est encore plus délirant parce qu'il suppose l'existence d'un acteur ourdissant des plans là où l'on pourrait plutôt compter sur un élevage sans éleveurs, c'est-à-dire sur une dérive bioculturelle sans sujet. Mais même après qu'on en a ôté les éléments surtendus fondés sur la méfiance anticléricale, il reste de l'idée de Nietzsche un noyau suffisamment dur pour provoquer une réflexion ultérieure sur l'humanité au-delà de l'innocuité humaniste.

La domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours – le simple fait de s'en apercevoir suffit à se retrouver en eau profonde. Là où nous n'avons plus pied, nous monte par-dessus la tête l'évidence du fait que l'on n'a pu à aucun moment réussir en pratiquant l'appropriation et la création de liens amicaux éducatifs par le seul moyen des lettres. Certes, la lecture était une grande puissance qui éduquait l'être humain – et elle l'est restée, dans de moindres dimensions; mais la sélection²⁰ – quelle qu'elle ait pu être la manière dont elle s'accomplissait – a toujours été en jeu, comme un pouvoir derrière le pouvoir. Leçons et sélections²¹ ont plus de rapports les unes avec les autres que n'a voulu et n'a jamais voulu le penser

aucun historien, et s'il continue à nous paraître impossible, à nous aussi, de reconstituer avec une précision suffisante le lien entre lecture et sélection par anthologie, ce lien est tout de même plus qu'une intuition gratuite du fait qu'il possède, en tant que tel, une réalité.

La culture de l'écrit elle-même a eu, jusqu'à l'alphabétisation générale qui s'est récemment imposée, des effets brutalement sélectifs; elle a profondément scindé ses sociétés hôtes et ouvert entre les lettrés et les illettrés un fossé dont le caractère infranchissable a pratiquement atteint le degré de dureté d'une différence d'espèces. Si l'on voulait encore, en dépit des mises en garde de Heidegger, parler en termes anthropologiques, on pourrait définir les hommes des temps historiques comme les animaux dont les uns savaient lire et écrire, et les autres non. De là, il n'y a qu'un pas, même s'il est plus ambitieux, vers la thèse selon laquelle les hommes sont des animaux dont les uns élèvent leurs pareils tandis que les autres sont élevés – une pensée qui, depuis les réflexions de Platon sur l'éducation et sur l'État, fait partie du folklore pastoral des Européens. On en entend une sorte d'écho dans la phrase de Nietzsche citée ci-dessus, selon laquelle, parmi les hommes dans les petites maisons, certains veulent tandis que la plupart ne sont que voulus. N'être que voulu signifie n'exister qu'en tant qu'objet, et pas en tant que sujet de la sélection par anthologie.

C'est la signature de l'ère technique et anthropotechnique : les êtres humains se retrouvent de plus en plus sur la face active ou subjective de la sélection, sans

qu'ils se soient volontairement forcés à entrer dans le rôle du sélecteur. On peut en outre l'affirmer : il existe un malaise dans le pouvoir de choisir, et ce sera bientôt une option possible de l'innocence, lorsque les hommes se refuseront explicitement à exercer le pouvoir de sélection qu'ils ont conquis dans les faits²². Mais dès qu'ils évoluent positivement dans un champ de puissances de savoir, les hommes font mauvaise figure lorsque ils veulent laisser agir à leur place une puissance supérieure, qu'il s'agisse du dieu, du hasard ou des autres – comme dans le passé, du temps de leur incapacité. Comme une simple attitude de refus ou de démission paraît condamnée à l'échec en raison de sa stérilité, on en viendra sans doute, à l'avenir, à entrer dans le jeu de manière active et à formuler un code des anthropotechniques. Un tel code transformerait aussi, rétroactivement, la signification de l'humanisme classique – car il révélerait et consignerait le fait, que l'*humanitas* ne contient pas seulement l'amitié de l'homme avec l'homme – et, de manière toujours plus explicite – que l'homme représente pour l'homme une *vis maior* – une force plus forte que lui-même.

Nietzsche avait à l'esprit une partie de cette idée lorsqu'il osa se désigner lui-même comme une *force majeure*²³ dans la perspective de ses effets à long terme. On peut passer sur l'agacement provoqué par cette expression, car il est trop tôt de plusieurs siècles, sinon de plusieurs millénaires, pour juger de telles prétentions. Qui a suffisamment de souffle pour s'imaginer un temps du monde où Nietzsche sera aussi historique que

Platon l'a été pour Nietzsche? Il suffit de comprendre que les prochains intervalles temporels longs seront pour l'humanité des périodes de décision sur la politique de l'espèce. On y verra si l'humanité, ou ses fractions culturelles centrales, parviennent au moins à remettre en marche des procédés efficaces d'auto-appropriation. Dans la culture contemporaine aussi s'accomplit le combat titanesque entre les impulsions qui apprivoisent et celles qui bestialisent, et leurs médias respectifs. De plus grands succès dans l'appropriation seraient déjà des succès face à un processus de civilisation au sein duquel déferle, d'une manière apparemment irrésistible, une vague de désinhibition sans précédent²⁴. Mais l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale²⁵? Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante.

* * *

L'un des traits caractéristiques de la condition humaine est de placer les hommes devant des problèmes trop lourds pour eux, sans qu'ils puissent décider de ne pas y toucher en raison de leur poids. Cette

provocation de la créature humaine par l'inévitable, qui est simultanément le non maîtrisable, a laissé une trace ineffaçable dès le commencement de la philosophie européenne – mieux, cette philosophie constitue peut-être elle-même cette trace, au sens le plus large. Après ce qui a été dit, on n'est plus trop surpris que cette trace, en particulier, se révèle sous forme d'un discours sur la garde et l'élevage de l'être humain. Dans son dialogue *Politikos* (*Le Politique* – en allemand, on le traduit volontiers *Staatsmann*, « L'Homme d'État »), Platon a présenté la Magna Charta d'une politologie pastorale européenne. Si ce texte est important, ce n'est pas seulement parce qu'on y voit plus clairement que nulle part ailleurs ce que l'Antiquité entendait réellement par « pensée » – le fait d'acquérir la vérité par la répartition ou la découpe minutieuse de quantités conceptuelles et concrètes; l'altitude incommensurable qu'elle occupe dans l'histoire de la pensée sur l'être humain tient surtout au fait qu'on la mène en quelque sorte comme une discussion professionnelle entre éleveurs. Platon, ce n'est pas un hasard, fait appel à un personnel atypique dans son œuvre, un étranger et un jeune Socrate, comme si des Athéniens ordinaires ne pouvaient, dans un premier temps, être admis à des entretiens de cette nature. Et comment le pourraient-ils, s'il s'agit de sélectionner un homme d'État tel qu'on n'en trouve pas à Athènes, et d'élever un peuple politique tel qu'on n'en a encore jamais trouvé dans une ville empirique? Cet étranger, donc, et son interlocuteur, Socrate Junior, se consacrent à la tentative insidieuse consistant à placer

la politique future, ou l'art pastoral de la cité, sous des règles transparentes et rationnelles.

Avec ce projet, Platon rend compte d'une inquiétude intellectuelle existant au sein du parc humain, inquiétude qui n'a plus jamais pu être totalement apaisée. Depuis le *Politikos* et depuis la *Politeia*, il existe au monde des discours qui parlent de la communauté des hommes comme d'un parc zoologique qui est aussi un parc à thèmes; le fait de tenir des hommes dans des parcs ou dans des villes apparaît désormais comme une mission relevant de la politique. Ce qui se présente comme une réflexion sur la politique est en vérité une réflexion fondamentale sur les règles permettant la gestion du parc humain. S'il existe une dignité de l'être humain qui mérite d'être exprimée dans la réflexion philosophique, c'est surtout parce que les hommes ne sont pas seulement tenus dans les parcs à thèmes politiques : ils s'y tiennent eux-mêmes. Les hommes sont des créatures qui se soignent et se protègent eux-mêmes, des créatures qui, où qu'elles vivent, créent autour d'elles un espace en forme de parc. Dans les parcs municipaux, les parcs nationaux, les parcs cantonaux, les parcs écologiques, partout, les hommes sont forcés de se faire une opinion sur la manière de réguler la tenue qu'ils s'imposent à eux-mêmes.

Pour ce qui concerne le zoo platonique et son réaménagement, il s'agit surtout, et à tout prix, de découvrir s'il existe entre la population et ceux qui la dirigent une simple différence de degré ou une différence spécifique. Dans le premier cas, la distance entre

entre démocratie
et autocratie

les gardiens d'hommes et leurs protégés ne serait en effet que fortuite et pragmatique – on pourrait dans ce cas attribuer au troupeau la faculté de réélire ses pasteurs par roulement. Mais s'il existe une différence spécifique entre les directeurs du zoo et ses habitants, alors ils seraient tellement différents les uns des autres qu'une direction élue ne serait pas recommandée : il faudrait uniquement une direction fondée sur la compréhension. Dès lors, seuls les faux directeurs de zoo, les pseudo-hommes d'État et les sophistes politiques feraient campagne avec l'argument selon lequel ils sont de même nature que le troupeau ; le véritable éleveur, lui, miserait sur la différence et laisserait discrètement entendre que, parce qu'il agit sur la base d'une compréhension privilégiée, il est plus proche des dieux que des créatures vivantes confuses dont il assure la tutelle.

Le sens dangereux qu'a Platon des thèmes dangereux touche au point aveugle de toutes les pédagogies et de toutes les politiques des civilisations hautement avancées – l'inégalité actuelle des êtres humains devant le savoir qui donne le pouvoir. Sous la forme logique d'un exercice grotesque de définition, le dialogue du *Politique* développe les préambules d'une anthropotechnique politique ; dans cette discipline, on ne se penche pas seulement sur la direction apprivoisante de troupeaux qui s'apprivoisent déjà d'eux-mêmes, mais sur un nouvel élevage systématique d'exemplaires humains proches du modèle primitif. L'exercice commence de manière tellement amusante que la fin, qui

n'est pourtant pas aussi comique que cela, pourrait facilement disparaître sous les rires. Qu'y a-t-il de plus grotesque que la définition d'un art politique comme une discipline s'appliquant aux créatures marchant sur leurs pieds parmi les créatures vivant en troupeaux – car dieu sait que les guides humains n'exercent pas l'élevage d'animaux aquatiques, mais terrestres ; et parmi ces terrestres, il faut établir une distinction entre les terrestres ailés et ceux qui, dépourvus d'ailes, marchent sur leurs pattes, si l'on veut déboucher sur les populations humaines qui, c'est un fait notoire, sont dépourvues de plumes et d'ailes. Or voilà que l'étranger, dans le dialogue de Platon, ajoute que ce peuple de piétons parmi les apprivoisés est lui aussi par nature articulé en deux groupes clairement séparés – « certains de leur espèce ne sont pas cornus, tandis que d'autres portent des cornes ». Un interlocuteur érudit ne se fait pas dire deux fois ce genre de choses. Aux deux groupes correspondent de nouveau deux types d'art pastoral : d'un côté, les pâtres pour troupeaux à cornes, de l'autre les pâtres pour troupeaux sans cornes – et il devrait être évident que l'on ne trouve les véritables guides du groupe humain que lorsqu'on exclut les pasteurs destinés aux bêtes à cornes. Car si l'on voulait faire garder les hommes par des pâtres pour animaux cornus, à quoi pourrait-on s'attendre d'autres qu'à des empiétements de la part de personnes compétentes ou faussement compétentes. « Or, pour en venir au roi, il est tout aussi visible qu'il est le pâtre d'un troupeau sans cornes²⁶ » (265d). Mais ce n'est pas tout ; ils ont d'autre part un

rapport avec la mission consistant à protéger des créatures vivantes accouplées sans hybridation – c'est-à-dire des créatures qui ne copulent pas hors de leur espèce, comme ont par exemple coutume de le faire le cheval et l'âne – ils doivent donc veiller sur l'endogamie et cherchent à empêcher la bâtardisation. Si l'on ajoute à ces créatures non ailées, sans cornes, et qui s'accouplent avec leurs semblables, le critère du bipédisme – ou, pour employer un terme plus moderne, de la marche debout –, l'art de la surveillance qui se réfère à des bipèdes non ailés, non cornus, et accouplés sans hybridation, pourrait fort bien être choisi comme l'art véritable et se démarquant de toutes les fausses compétences. Cet art pastoral prévoyant doit quant à lui être subdivisé en un art violent et tyrannique et en un art volontaire. Si l'on exclut la forme tyrannique comme inauthentique et trompeuse, il reste le véritable art politique : il est défini comme le fait de prendre « soin d'un troupeau de bipèdes, quand il est aussi volontairement exercé qu'accepté²⁷ ». (276e)

Jusqu'à ce point, Platon a su exprimer entièrement sa théorie de l'art de l'homme d'État dans des images de pâtres et de troupeaux – et, parmi des dizaines d'images trompeuses de cet art, il a choisi l'unique image véritable, l'idée valable de la chose en question. Mais à présent que la définition semble parachevée, le dialogue bondit d'un seul coup dans un autre champ métaphorique – nous allons le voir, ce n'est pourtant pas pour sacrifier ce qui a été atteint, mais pour reprendre avec d'autant plus d'énergie l'élément le

plus difficile de l'art de garder les hommes, la régulation de la reproduction par l'élevage, sous un angle décalé. Ici prend place la fameuse métaphore de l'homme d'État en tisserand²⁸. Selon Platon, le motif réel et véritable de l'art royal ne réside pas en effet dans le vote des concitoyens qui, à leur gré, accordent ou retirent leur confiance à l'homme politique ; il ne tient pas non plus à des privilèges reçus en héritage ou de nouvelles prétentions. Le seigneur platonicien trouve la raison de son état de seigneur dans le seul savoir royal de l'élevage, c'est-à-dire dans un savoir d'expert, de la nature la plus rare et la plus pondérée qui soit. Ici apparaît le fantôme d'un royaume des experts dont le fondement légal est la connaissance de la manière dont on pourrait au mieux classer et relier les hommes – sans jamais nuire à leur qualité de volontaires. L'anthropotechnique royale exige en effet de l'homme d'État qu'il sache entremêler avec le plus d'efficacité possible les qualités les plus favorables à la communauté d'hommes qui acceptent volontairement de se laisser guider, si bien qu'entre ses mains, le parc humain atteigne l'homéostasie optimale. Cela se produit lorsque les deux optima relatifs de la nature humaine, la bravoure guerrière d'une part, la pondération philosophique et humaine de l'autre sont intégrées avec égalité de force dans le tissu de la communauté.

Mais parce que les deux vertus peuvent, lorsqu'elles deviennent unilatérales, provoquer des dégénérescences spécifiques – pour la première, le goût militaire de la guerre avec ses conséquences dévastatrices

pour les patries, pour la deuxième, l'exil dans la vie privée d'hommes d'esprits retirés dans le silence et la campagne, capables de devenir tellement indifférents et éloignés de l'État qu'ils tombent en servitude sans même le remarquer – raison pour laquelle l'homme d'État doit éloigner de son fil les natures inadéquates avant de se mettre à tisser l'État avec celles qui conviennent. On ne produira le bon État qu'avec les natures nobles et volontaires restantes – les plus braves servant aux fils de chaîne plus grossiers, les réfléchis au « tissu plus gras, plus tendre, adapté », pour reprendre les mots de Schleiermacher. On pourrait dire, d'une manière un peu anachronique, que les pondérés entrent sur le marché culturel.

« Nous voilà au terme de l'entrelacement royal : l'achèvement, par un tissage régulier, du tissu que produit l'action politique entre les caractères portés au courage et ceux qui inclinent à la modération, est atteint lorsque l'art du roi rassemble leurs deux existences en un tout unifié par la communauté de pensée et l'amitié, et lorsque, après avoir réalisé, en vue de la vie commune, le plus magnifique et le meilleur des tissus, et y avoir enveloppé toute la population de la cité, les esclaves comme les hommes libres, il lui donne par cet entrelacement une ferme cohésion... » (311b)

Le lecteur moderne – qui se remémore les lycées humanistes de l'époque bourgeoise et l'eugénisme fasciste, mais regarde aussi vers le futur et l'ère biotech-

nologique – ne peut pas ne pas voir le caractère explosif de ces réflexions. Ce que Platon fait dire à son étranger constitue le programme d'une société humaniste qui s'incarne dans un humaniste absolu et unique, le maître de l'art pastoral royal. La mission de ce sur-humaniste ne serait autre que de planifier des qualités pour une élite qu'il faudrait spécialement élever au nom de la globalité.

Il reste à s'arrêter sur une complication : le berger platonicien ne peut être un gardien crédible de l'être humain que dans la mesure où il incarne la reproduction terrestre de l'unique, originel et véritable pasteur – le dieu qui, dans la préhistoire, sous le règne de Chronos, gardait directement les hommes. On ne doit pas oublier que chez Platon aussi, Dieu est le seul être envisagé comme gardien et éleveur originel des hommes. Mais à présent, après le grand renversement (*metabole*), alors que, sous le règne de Zeus, les dieux se sont retirés et ont laissé aux hommes le soin de se garder eux-mêmes, le plus digne gardien et éleveur reste le sage chez qui le souvenir des visions célestes du meilleur est le plus vivant. Sans l'idéal du sage, le soin de l'homme par l'homme demeure une passion inutile.

Deux mille cinq cents ans après la période où écrivit Platon, on dirait que non seulement les dieux, mais aussi les sages, se sont retirés, nous laissant seuls avec notre absence de savoir et nos demi-connaissances en toutes choses. Ce qui nous est resté, à la place des sages, ce sont leurs écrits, dans leur éclat rugueux et leur pénombre croissante ; ils existent toujours, dans des édi-

tions plus ou moins accessibles, on pourrait toujours les lire si seulement l'on savait pourquoi l'on devait encore se pencher sur leurs textes. C'est leur destin que de rester alignés sur de tranquilles étagères, comme des lettres en poste restante que l'on ne viendra plus chercher – images ou trompe-l'œil d'une sagesse à laquelle les contemporains ne parviennent plus à croire –, envoyées par des auteurs dont nous ne savons plus s'ils peuvent encore être nos amis.

Les objets postaux qui ne sont plus remis cessent d'être des messages à de possibles amis – ils se transforment en objets archivés. Les livres déterminants de jadis ont peu à peu cessé d'être des lettres à des amis, ils ne sont plus déposés sur les tables de lecture ou de chevet de leurs lecteurs, mais ont été engloutis dans l'intemporalité des archives : cela aussi a ravi au mouvement humaniste la plus grande part de son élan d'antan. Il est de plus en plus rare que les archivistes redescendent vers les antiquités textuelles pour aller chercher des propos anciens sur des questions modernes. Il arrive peut-être de temps à autre qu'au fil de semblables recherches dans les caves mortes de la culture, les papiers que l'on n'a pas lus pendant longtemps se mettent à scintiller comme si de lointains éclairs dardaient au-dessus d'eux. La cave des archives peut-elle, elle aussi, devenir une clairière? Tout indique que les archivistes ont pris la succession des humanistes. Pour ceux, et ils sont rares, qui cherchent encore dans les archives, s'impose l'idée que notre vie est la réponse confuse à des questions dont nous avons oublié où elles ont été posées.

Postface à l'édition française

Le texte présenté ainsi en un volume séparé a connu pendant les mois de septembre et octobre 1999 le privilège précaire de servir de point de départ d'une controverse excitée dans l'opinion publique allemande. Concédant qu'en l'espèce, l'intérêt public pèse plus lourd que les droits de l'auteur, et qu'un essai inachevé est devenu un document auquel il ne serait pas judicieux de toucher dans les conditions données, j'ai renoncé à mon vœu de développer et de parachever le texte, et je l'ai laissé, mot pour mot, sous la forme dans laquelle il avait été surpris par l'alerte – mises à part quelques corrections stylistiques d'importance subalterne. J'ai, dans cette situation, de la compréhension pour les objections de ceux qui ont regretté dans mes propos certaines ellipses et abréviations, et m'ont demandé d'entrer plus dans les détails. Je peux tout aussi bien comprendre les critiques de ceux qui m'ont reproché de n'avoir pas suffisamment pensé aux possibilités d'être mal compris. Mais voilà, c'est une faiblesse bien connue de l'écrivain que de ne pas songer, en écrivant, aux malcomprenants, qu'ils le soient par habitude ou par métier. Quelques médias sérieux, en

Allemagne fédérale, n'en ont pas moins apporté la preuve que les formes d'argumentation objectivante peuvent aussi être défendues face à une presse pratiquant explicitement l'excitation artificielle.

On ne peut cependant pas passer sous silence le poids qu'ont pris les symptômes allant dans le sens contraire. L'irruption de la presse à scandale dans les pages culturelles – organisée, comme toujours, par les mêmes personnes au-dessus de tout soupçon – est un phénomène de crise révélant une tendance toute puissante à la réorientation des médias, qui passent de l'information à la production d'émotion. Au lieu d'encourager les distinctions, cette fraction de la presse considère comme une aubaine le fait de pouvoir déclencher par un journalisme de l'excitation verbale des psychoses de simplification massives.

Cet excès ne vient pas de nulle part : ce qui constituait le thème de mon discours – la fin dangereuse de l'humanisme littéraire, considéré comme une utopie de la formation de l'homme par l'écrit et par la lecture, qui rend tolérant, qui enseigne la retenue du jugement et l'ouverture de l'ouïe – s'est une fois encore manifesté de manière exemplaire à l'occasion de cette conférence.

Le lecteur doit être informé du fait que ce discours a d'abord été tenu le 15 juin 1997 à Bâle, devant un large public, dans le cadre d'une matinée littéraire ; il s'agissait d'une contribution à un cycle de conférences sur l'actualité de l'humanisme. Ces circonstances expliquent aussi bien le ton du dis-

cours que la sélectivité de ses centres de gravité. Après douze autres conférences tenues avant la mienne (entre autres par Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm et Annemarie Schimmel), je pouvais penser que mes auditeurs avaient déjà eu un vaste aperçu sur le sujet et disposaient d'un sens affirmé de la diversité des possibilités d'y accéder. Cela n'est plus vrai pour la réception actuelle de mon discours, que l'on force à présent à s'accomplir hors de tout contexte. Lorsque j'ai de nouveau tenu ce discours, un peu modifié, en juillet 1999, lors du congrès d'Elmau consacré à Heidegger et Lévinas, en présence de théologiens et de philosophes provenant d'Israël, de France, des États-Unis, d'Argentine et d'Allemagne, je pouvais supposer que ce groupe, dans le contexte professionnel, pourrait considérer comme une incitation les deux aspects technique-ment intéressants de la conférence, la déduction *historique* de l'*humanitas*, avec l'accent sur la médiologie et la grammatologie, et la révision anthropologique du motif heideggerien de la clairière (le renversement partiel du rapport entre ontique et ontologique). Pour ce qui concerne les experts, cette attente n'a pas été déçue. Elle l'a en revanche été d'autant plus par les quelques journalistes présents par hasard, qui n'ont rien relevé de la logique de ce texte, mais ont reconnu dans son vocabulaire une possibilité de commettre un « reportage » dénonciatoire. Le reste de l'histoire produit ce que l'on a

appelé le débat Sloterdijk, (ou l'*affaire* Sloterdijk-Habermas, comme on l'a appelé), débat auquel je ne voudrais pour ma part apporter aucune nouvelle contribution, si ce n'est en remarquant qu'il prouve la force de la décontextualisation.

Je veux seulement attirer l'attention sur une stratégie insolente de ces faux lecteurs : à un passage auquel on a prêté une très grande attention (p. 43), j'ai souligné quelques problèmes qui pourraient se poser en raison de l'apparition de nouvelles possibilités d'intervention biotechnologiques pour le futur processus de l'espèce. J'y demande si, à long terme, quelque chose comme une planification explicite des caractéristiques est seulement possible au niveau de l'espèce, et si la naissance optionnelle (avec son revers : la sélection prénatale) pourrait, à l'échelle de l'espèce, devenir un nouvel habitus en matière de reproduction (que l'on ne néglige pas ici les termes « à l'échelle de l'espèce » : la sélection prénatale, sous la forme du droit à l'avortement thérapeutique, fait déjà partie en Europe et aux États-Unis de la norme culturelle sanctionnée par le droit, en dépit des résistances catholiques) – et j'ajoute, au même endroit, que dans des questions inquiétantes de cette nature s'ouvre devant nous l'horizon de l'évolution. De ces points d'interrogation, quelques journalistes ont fait des prescriptions. Retenons l'idée que l'un des éléments essentiels de la communication parano-gène est d'effacer la différence entre prescriptions et descriptions.

L'un des signes distinctifs de la pensée de notre temps est d'avoir remis en question le concept d'auteur; elle est en outre en train de supprimer le ballast théologique que l'on avait fait supporter à l'idée de la vieille Europe, celle d'une paternité humaine sur les produits intellectuels. Dès lors, les auteurs contemporains, peut-être plus que leurs prédécesseurs historiques, ont des motifs et des occasions de se pencher sur la différence abyssale entre leurs intentions personnelles et le destin que peut connaître la réception de leurs textes. En Allemagne, à l'issue de cette conférence, s'est développé un débat national aux dimensions quasiment françaises sur les questions de la technologie génétique et de la bioéthique – entre autres facteurs, les mécanismes du contresens productif et de la malveillance créatrice ont joué le rôle qui leur est imparti. Compte tenu du fait que les thèmes cités n'ont dans le discours qu'une présence indirecte, l'affaire Sloterdijk-Habermas apporte une preuve de la relative autonomie du commentaire.

Pour autant que l'auto-lecture de l'auteur conserve malgré tout une certaine signification, il faudrait en dire qu'elle veut avant tout témoigner des tensions qui subsistent entre les élans donnés par Nietzsche et par Heidegger. Le centre logique de la « conférence sur le parc humain » – une intuition renforcée et inspirée par Nietzsche de ce que Heidegger a appelé la clairière – n'a pratiquement pas été perçu par la critique, qu'elle soit universitaire ou journalistique. Il n'en est

pas moins évident que l'émotion actuelle est elle aussi un phénomène de clairière; elle témoigne du fait que d'innombrables personnes se sentent touchées et retournées par le souvenir de « l'ouverture » de l'existence dans les conditions créées par la technologie la plus avancée. Le discours sur les « Règles pour le parc humain » a d'une certaine manière évoqué et rendu visible son objet central, la clairière, en rappelant une fois de plus que « l'être humain » n'existe pas, mais qu'il doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être non déterminé. La direction de son devenir – ou plus exactement des trajectoires de son devenir, car là aussi, le devenir est le non-un – a été déterminée par des anthropotechniques jusqu'ici utilisées de manière plutôt inconsciente : règles de parenté, règles de mariage, machines de guerre, techniques d'éducation, dressages érotiques, pratiques punitives, etc. À l'avenir, elle sera le thème de politiques anthropologiques et biologiques qui ne seront plus aussi inconscientes que cela. Dans de telles conditions, qui pourrait ne pas voir que l'heure a sonné pour une nouvelle philosophie, non classique, non néo-idéaliste, qui ne rêve pas au-delà des combats mondiaux et de la technique? Pour une philosophie dont le principe directeur a été formulé en une expression laconique par l'un des plus grands esprits du Nouveau Monde, William James : c'est dans les chances qu'il peut saisir que vit le cœur humain. La chance est l'un des visages que nous montre la clairière.

Notes

1. L'expression désignant le charme est tirée du mot désignant la grammaire.
2. L'idée que le mystère de la vie est étroitement lié au phénomène du texte est aussi la grande intuition de la légende du Golem. Cf. Moshe Idel, *Le Golem*, Paris, 1992; dans la préface de ce livre, Henri Atlan renvoie au rapport d'une commission investie par le Président américain, rapport intitulé : *Splicing life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982, et dont les auteurs font référence à la légende du Golem.
3. Un débat qui a eu lieu au milieu des années quatre-vingt dix.
4. Et bien entendu aussi la validité nationale des lectures universelles.
5. Il faut attendre le genre du *Massacre à la tronçonneuse* pour que la culture moderne de masse retrouve le niveau de consommation de bestialité atteint dans l'Antiquité. Cf. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge MA, 1997.
6. Le fait que l'éducation est menée comme un « combat pour l'homme » apparaît déjà très clairement aux protagonistes du système scolaire du début des temps modernes. Jan Amos Comenius enseigne ainsi dans sa *Grande Didactique* (Amsterdam, 1657), au VI^e chapitre : « L'homme doit être éduqué pour devenir un homme. » Pour souligner d'une manière aussi vive que possible le risque de la non-éducation, il a

recours à l'exemple des enfants élevés par des loups.

7. Une attitude que ne discernent pas ceux qui voient dans l'onto-anthropologie heideggerienne une sorte de « d'anti-humanisme », une formulation insensée qui suggère une forme métaphysique de la misanthropie.

8. Nous avons choisi, par souci de précision, de retraduire les extraits de *Über den Humanismus* – notamment pour le terme « *Lichtung* », ici traduit par « clairière ». Une traduction par Roger Munier est disponible dans *Questions III*, Gallimard, 1966. (NdT)

9. Publié en 1927. (NdT)

10. Il existe d'ailleurs un autre point tout aussi obscur : à quoi pourrait ressembler une société de déconstructivistes, ou une société d'élèves de Lévinas, qui donneraient systématiquement la priorité à l'autre en souffrance ?

11. Cf. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen, 1989.

12. Sur le motif de la « collecte » ou du « rassemblement », cf. Manfred Scheinder, *Kollekten des Geistes*, in : *Neue Rundschau* n°2, 1999, pp. 44 sq.

13. Le terme de néoténie renvoie ici à l'idée d'une naissance trop précoce de l'être humain, à ce statut de pématuré, biologiquement incertain, qui lui permet d'être ouvert au monde.

14. J'ai montré ailleurs dans quelle mesure il faut compter, aussi et plus encore, sur un venir-dans-l'image de l'homme : Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen ; Sphären II, Globen*, Francfort/Main, 1998-1999.

15. Parmi les rares exceptions, on trouve la philosophe Elisabeth de Fontenay avec son livre *Le Silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, ainsi que le philosophe et historien de la civilisation Thomas Macho, « *Tier* », in : Christoph Wulf (éd.), *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim

et Bâle, 1997, pp. 62-85, et du même auteur, « *Der Aufstand der Haustiere* », in : Marina Fischer-Kowalsky et al., *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam, 1997, pp. 177-200.

16. Allusion aux *Holzwege* de Heidegger, traduits sous ce titre aux éditions Gallimard. (NdT)

17. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Giorgio Colli et Mazzi Montinari (éd.), traduit par Maurice de Gandillac, Gallimard, 1971, pp. 188-191. Il faut noter que la traduction française de la dernière phrase projetée dans les réflexions de Nietzsche une unicité de sens erronée : si « l'homme est la meilleure bête domestique au service de l'homme », cela peut aussi impliquer le service de l'homme par d'autres hommes ; or il est plus encore question ici de la domestication de l'homme par lui-même.

18. Les lecteurs fascistes de Nietzsche sont obstinément passés à côté du fait que, dans le rapport avec eux et leur temps, il ne s'agissait en général que de la différence entre le trop humain et l'humain.

19. Sur la genèse du chien, la néoténie, etc., cf. Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.

20. *Auslesen*, de « aus », exclure, et « lesen », lire. On pourrait aussi traduire par « anthologie ». (NdT)

21. *Lektionen* (les leçons) et *Selektionen*. (NdT)

22. Cf. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Francfort/Main, 1989 (propos sur l'éthique de l'action par omission et du « frein » comme fonction de progrès). Ce livre paraîtra aux éditions C. Bourgois à l'été 2000.

23. En français dans le texte. (NdT)

24. Je fais ici référence à la vague de violence qui déferle actuellement sur tout le monde occidental, notamment aux

États-Unis, où les enseignants commencent à mettre en place des systèmes de protection contre les élèves. De la même manière que dans l'Antiquité, le livre a perdu son combat contre le théâtre, l'école pourrait aujourd'hui perdre le combat contre les forces indirectes de la culture, la télévision, le cinéma de violence et les autres médias de la désinhibition, si l'on ne voit pas naître une nouvelle structure d'acquisition de la culture susceptible de contenir la violence.

25. En termes plus généraux : à la manipulation des risques biologiques.

26. La traduction citée est celle d'Alain Petit, Hachette, 1996. (NdT)

27. Certains interprètes de Platon, comme Popper, passent volontiers sur ce double « volontairement » — le mot « volontaire » revient d'ailleurs deux fois dans le texte grec original.

28. Certains interprètes de Platon estiment que la métaphore du tisserand représente plus une utopie pédagogique qu'une utopie eugénique. De fait, dans *Le Politique*, Platon est beaucoup plus réservé à l'égard de la reproduction politique des hommes que dans la *République*.

Repères bibliographiques

Ouvrages de Peter Sloterdijk en langue française

- ◆ *Le Penseur sur scène : le matérialisme de Nietzsche*, C. Bourgois, 2000.
- ◆ *Critique de la raison cynique*, C. Bourgois, 2000.
- ◆ *L'Œuvre du crime et le Temps de l'œuvre*, Calmann-Lévy, 2000.
- ◆ *Essai d'intoxication volontaire : conversation avec Carlos Oliveira*, Calmann-Lévy, 1999.
- ◆ *Dans le même bateau : essai sur l'hyperpolitique*, Rivages, Bibliothèque Rivages, 1997.
- ◆ *L'Arbre magique : la naissance de la psychanalyse en l'an 1785*, Flammarion, 1998.