

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 loin a donc besoin des deux – les lettres elles-mêmes et leurs facteurs ou interprètes. Et à l'inverse, sans la propension 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 propension 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 étrotologique, 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