

# Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanismo

di Peter Sloterdijk

[...] Nell'autunno del 1946 – nel momento più nero della crisi europea del dopoguerra – il filosofo Martin Heidegger scrisse il suo ormai celebre saggio sull'umanismo, un testo che a un primo sguardo può essere considerato anche come una "lettera più consistente" agli amici. Ma il processo socializzante che questa lettera mosse a suo favore non era più semplicemente quello della comunicazione tra begli spiriti borghesi, e il concetto di amicizia che veniva chiamato in causa da questa memorabile lettera filosofica, non era più assolutamente quello della comunione tra un pubblico nazionale e il suo autore classico. Heidegger sapeva, quando scrisse questa lettera, che avrebbe dovuto o parlare con voce rotta o scrivere con mano esitante e che l'armonia prestabilita tra l'autore e i suoi lettori non poteva in nessun modo esser data per scontata. A quel tempo per lui non era affatto sicuro se avesse ancora degli amici e, se si fossero trovati ancora degli amici, si sarebbe dovuto determinare *ex novo* il fondamento di questa amicizia, al di là di tutto ciò che fino ad allora aveva potuto valere, in Europa e negli Stati nazionali, come fondamento dell'amicizia tra gente di cultura. Una cosa perlomeno è evidente: ciò che il filosofo mise nero su bianco in quell'autunno del 1946, non era un discorso alla propria nazione e nemmeno un discorso alla futura Europa. Era un tentativo dell'autore, equivoco, circospetto e coraggioso al tempo stesso, di immaginare ancora un ricevente adatto al suo annuncio – e da ciò derivò, fatto abbastanza strano per un uomo dall'indole regionalistica com'era Heidegger, una lettera a uno straniero, un potenziale amico nella distanza, un giovane pensatore che si era preso la libertà di lasciarsi entusiasmare da un filosofo tedesco durante l'occupazione tedesca della Francia.

Dunque, una nuova tecnica di socializzazione? Una posta alternativa? Un altro modo di riunire coloro che la pensano allo stesso modo e che riflettono insieme in uno scritto spedito nella lontananza? Un altro tentativo di umanizzazione? Un altro contratto sociale tra i portatori di una riflessività senza dimora

e non più nazional-umanistica? Gli avversari di Heidegger naturalmente non si sono lasciati scappare l'occasione di sottolineare che il piccolo uomo furbo di Meßkirch ha colto al volo, istintivamente, la prima possibilità che gli si è offerta dopo la guerra di lavorare alla propria riabilitazione. Avrebbe così utilizzato astutamente il farglisi incontro di uno dei suoi ammiratori francesi per rifugiar-si, fuori della equivocità politica, nella sfera superiore della contemplatività mistica. Queste condanne possono suonare suggestive e convincenti, ma mancano l'evento di pensiero e di strategia della comunicazione che lo scritto sull'umanismo rappresenta, dapprima indirizzato a Jean Beaufret a Parigi, poi pubblicato e tradotto autonomamente. Poiché mentre Heidegger esponeva e interrogava da parte a parte le condizioni dell'umanismo europeo, apriva nel tempo in questo scritto, che nella sua forma voleva essere una lettera, uno spazio di pensiero transumanistico o postumanistico,<sup>1</sup> in cui da allora si è mossa una parte essenziale della riflessione filosofica sull'uomo.

Heidegger innanzitutto prende a prestito l'espressione dalla lettera di Jean Beaufret: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?* La lettera al giovane francese contiene un blando rimprovero dell'interrogante, rimprovero che si mostra nel modo più evidente nelle due repliche immediate: "La domanda nasce dall'intenzione di mantenere la parola 'umanismo'. Io mi chiedo se ciò sia necessario. O non è ancora abbastanza evidente il male che recano tutte le denominazioni di questo genere? [...] La sua domanda non solo presuppone che lei vuole conservare la parola 'umanismo', ma contiene anche l'ammissione che questa parola ha perduto il suo senso".<sup>2</sup> Così si mostra già una parte della strategia di Heidegger: la parola umanismo deve essere abbandonata, supposto che il reale compito del pensiero, che nella tradizione umanistica o metafisica sembrava già risolto, debba invece venire nuovamente esperito nella sua iniziale semplicità e ineludibilità. Più esattamente: a che scopo celebrare di nuovo l'uomo e l'immagine filosofica e canonica che ha di sé nell'umanismo come la soluzione, quando nella catastrofe del presente si è visto che è l'uomo stesso il problema, con i suoi sistemi di autoesaltazione e di autochiarificazione metafisica? Questa riformulazione della domanda di Beaufret non è priva di un'astuzia magistrale, poiché rinfaccia al discente, alla maniera socratica, la risposta falsa già contenuta nella domanda. E accade anche con serietà di pensiero, poiché i tre maggiori mezzi di cura per il risanamento nella crisi europea del 1945 – cristia-

<sup>1</sup> Questo gesto viene misconosciuto da coloro che vorrebbero vedere nell'onto-antropologia heideggeriana qualcosa come un "antumanismo", una formulazione insensata che suggerisce una forma metafisica di misantropia.

<sup>2</sup> M. Heidegger, "Lettera sull'umanismo" (1946), in *Segnavia* (1976), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 269-270 e p. 297.

nesimo, marxismo ed esistenzialismo – vengono caratterizzati parte a parte come varietà dell’umanismo che si diversificano tra di loro solo superficialmente, più esattamente come tre tipi e modi di evitare la radicalità ultima della domanda sull’essenza dell’uomo.

Heidegger si offre di preparare la fine dell’omissione incalcolabile del pensiero europeo, cioè della non posizione della domanda sull’essenza dell’uomo, nell’unico modo secondo lui appropriato, cioè nel modo esistenzial-ontologico. L’autore però indica perlomeno la sua disponibilità, in tutti i suoi mutamenti precursori, a mettersi al servizio dell’emergere della domanda, posta infine correttamente. Con questi cambiamenti, apparentemente modesti, Heidegger apre sconcertanti conseguenze: l’umanismo – nella sua figura antica, in quella cristiana come in quella illuminista – viene riconosciuto come la causa agente di un non pensare che dura da duemila anni. A esso viene rimproverato di aver impedito l’emergere della vera domanda sull’essenza dell’uomo con le sue frettolose indicazioni sull’essenza umana, solo in apparenza evidenti e indiscutibili. Heidegger spiega che nella sua opera, da *Essere e tempo* in poi, si pensa contro l’umanismo, non perché questo abbia sopravvalutato l’umanità, ma perché non l’ha apprezzata abbastanza.<sup>3</sup> Ma cosa vuol dire dare il giusto valore all’essenza dell’uomo? Significa innanzitutto rinunciare alla sua abituale, falsa sottovalutazione. La domanda sull’essenza dell’uomo è sulla strada giusta soltanto quando prende distanza dall’esercizio più vecchio, ostinato e rovinoso della metafisica europea, quello di definire l’uomo come *animal rationale*. In questa interpretazione dell’essenza umana, l’uomo viene compreso a partire dall’*animalitas* ampliata con aggiunte spirituali. Contro di ciò si ribella l’analisi esistenzial-ontologica di Heidegger, poiché per lui l’essenza dell’uomo non può certo venir espressa in una prospettiva zoologica o biologica, nemmeno se a questa viene regolarmente aggiunto un fattore spirituale o trascendente.

Su questo punto Heidegger è implacabile, incede come un angelo infuriato con spade incrociate tra l’animale e l’uomo, per impedire ogni comunità ontologica tra i due. Nella sua passione antivitalistica e antibiologistica, si lascia trascinare verso affermazioni quasi istiche, ad esempio quando spiega che sembra “che l’essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l’estraneità degli esseri-viventi”.<sup>4</sup> Nel nucleo di questo *pathos* antivitalistico risiede la concezione per cui l’uomo, rispetto all’animale, si trova in un rapporto di differenza ontologica, non specifica o generica, e perciò in nessun caso può venir concepito come un animale con un di più culturale o metafisico. Piuttosto il modo d’essere dell’umano è diverso, di per se stesso, essenzialmente, secondo il suo tratto ontologico fondamentale, da tutti i restanti esseri vegetali e animali. In-

<sup>3</sup> Ivi, p. 283.

<sup>4</sup> Ivi, p. 279.

fatti, l'uomo ha mondo ed è nel mondo, mentre vegetali e bestie sono solo assicurati ai loro rispettivi ambienti.

Quando filosoficamente si fonda un discorso sulla dignità dell'uomo, lo si fonda sul fatto che proprio l'uomo è chiamato dall'essere e, come piace dire al filosofo pastorale Heidegger, è chiamato alla sua custodia. Perciò gli uomini hanno il linguaggio ma, secondo Heidegger, lo posseggono in prima istanza non solo per comprendersi l'un l'altro e per addomesticarsi a vicenda in queste comprensioni: "piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola. Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come estaticità dell'e-sistenza".<sup>5</sup> Faccendo attenzione a queste formulazioni, a prima vista un po' ermetiche, ci si può fare un'idea del perché Heidegger è così sicuro che la sua critica all'umanismo non sfoci in un inumanismo. Poiché anche se rifiuta le pretese dell'umanismo di aver già sufficientemente interpretato l'essere umano e vi contrappone la sua propria onto-antropologia, tuttavia, indirettamente, rimane legato alla funzione più importante dell'umanismo classico, cioè quella dello stringere amicizia dell'uomo con la parola dell'altro. Certo Heidegger radicalizza questo motivo dello stringere amicizia e lo traspone dal campo pedagogico al centro della considerazione ontologica.

Questo è il senso del modo di dire, spesso citato e molto deriso, dell'uomo come pastore dell'essere. Attraverso l'utilizzo di immagini dall'ambito dei temi pastorali e idilliaci, Heidegger parla del compito dell'uomo, che è la sua essenza, e parla dell'essenza dell'uomo da cui questo suo compito deriva: custodire l'essere e corrispondergli. Certo, l'uomo non fa la guardia all'essere come il malato al suo letto, piuttosto come un pastore la fa al suo gregge nella radura, con l'importante differenza che qui c'è da fare la guardia non già a un gregge di pecore, bensì al mondo lasciato come condizione aperta. Inoltre con la differenza che questo custodire non è un compito di sorveglianza liberamente scelto nel proprio interesse, ma è un venire impiegati degli uomini da parte dell'essere stesso. Il luogo di questo impiego è la radura, il posto dove l'essere si dispiega come ciò che "ci" è.

Ciò che dà a Heidegger la certezza di aver pensato al di là dell'umanismo e di averlo superato con questi cambiamenti, è la circostanza per cui egli include l'uomo, concepito come radura dell'essere, in un addomesticamento e in uno stringere amicizia che vanno più a fondo di quanto possano ogni disabituimento umanistico e ogni acculturato amore per il testo che parla d'amore. Mentre determina l'uomo come pastore e vicino dell'essere e definisce il linguaggio come casa dell'essere, lega l'uomo a un corrispondere all'essere che lo costringe a un radicale ritegno e lo confina, lui, il pastore, nelle vicinanze, nel

<sup>5</sup> Ivi, pp. 286-287.

circondario della casa. Lo espone a una meditazione che richiede più tranquillità e quieto ascolto di quanto non fosse capace l'educazione più completa. L'uomo viene sottomesso a un ritegno estatico che va più in là del trattenerci civilizzato del lettore devoto al testo, davanti alla parola classica. L'abitare heideggeriano, che si trattiene in sé nella casa del linguaggio, è determinato come un attento ascoltare ciò che l'essere stesso ha il compito di dire. Ciò chiama in causa un ascolto-nella-vicinanza, in cui l'uomo deve diventare più quieto e addomesticato di quanto non lo divenga l'umanista attraverso la lettura dei classici. Heidegger vuole un uomo che ascolti e ubbidisca di più di un semplice buon lettore. Vuole fondare un processo di socializzazione in cui egli stesso non sia più recepito come un classico o come un autore fra gli altri. La cosa migliore sarebbe per lui che il pubblico, che per natura può essere costituito solo da pochi, ricchi di presentimenti, prenda coscienza del fatto che attraverso di lui, il mentore della questione dell'essere, l'essere stesso ha di nuovo iniziato a parlare.

Così Heidegger esalta l'essere come unico autore di tutte le lettere essenziali e si impegna come il suo attuale scrivano. Chi parla da una tale posizione può anche tracciare balbettii e pubblicare il silenzio. L'essere dunque invia le lettere decisive, ovvero dà segni ad amici presenti spiritualmente, a vicini riceventi, a pastori quietamente raccolti. Tuttavia, per quanto possiamo vedere, dalla cerchia di questi con-pastori e amici dell'essere non si lasciano formare né nazioni, né scuole alternative. E questo inoltre perché non si può dare nessun canone pubblico dei cenni dell'essere, a meno che non si lasci semplicemente valere l'*opera omnia* di Heidegger come misura e voce del superautore anonimo.

Rimane del tutto oscuro, dal punto di vista di queste confuse comunioni, come si potrebbe costituire una società di vicini dell'essere. Certo dev'essere concepita, fino a quando non si mostri qualcosa di più comprensibile, come una chiesa invisibile di singoli dispersi, ognuno dei quali a suo modo ascolta l'inaudito e aspetta le parole in cui diventa udibile ciò che il linguaggio stesso impone di dire a colui che parla.<sup>6</sup> È del tutto inutile qui seguire più da vicino il carattere criptocattolico delle figure meditative heideggeriane; resta decisivo solo il fatto che attraverso la critica di Heidegger all'umanismo si diffonde un mutamento di comportamento che spinge l'uomo a un'ascesi meditativa, un mutamento che va ben al di là di tutte le mete educative umanistiche. Solo grazie a questa ascesi si potrebbe formare una società di uomini riflessivi, al di là della società umanistico-letteraria. Sarebbe una società di uomini che spingono via l'uomo dal centro poiché avrebbero capito che esistono solo come "vicini del-

<sup>6</sup> Del resto è altrettanto oscuro come potrebbe essere una società formata soltanto da decostruttivisti o una società formata soltanto da scolari di Levinas, che darebbero la preminenza all'Altro sofferente.

l'essere", e non come proprietari unici o titolari di un ammobiliato con contratto a vita.<sup>7</sup> A questa ascesi l'umanismo non può aggiungere nulla finché rimane orientato all'immagine guida dell'uomo forte.

Gli amici umanisti di autori umani non colgono la pietosa debolezza in cui l'essere si mostra a coloro che vengono toccati e chiamati. Per Heidegger nessun umanismo porta a questo più duro esercizio ontologico di umiltà, ma in esso vede piuttosto un contributo alla storia dell'armamento della soggettività. Difatti per Heidegger il mondo storico dell'Europa è il teatro degli umanismi militanti; essa diventa il campo di battaglia in cui la soggettività umana porta a compimento la presa di potere su tutto l'ente, con conseguenze di portata destinale. In questa prospettiva l'umanismo si propone come il complice naturale di tutti gli orrori, anche solo possibili, che si possono perpetrare in nome del benessere umano. Secondo Heidegger, anche nella titanomachia tragica della metà del secolo si affrontarono, tra bolscevismo, fascismo e americanismo, nulla più che tre varianti dello stesso potere antropocentrico,<sup>8</sup> tre candidature per una signoria del mondo umanitariamente addolcita. Da queste emerse il fascismo poiché fece vedere più apertamente dei suoi concorrenti il suo disprezzo dei valori inibitori di pace ed educazione. Difatti il fascismo è la metafisica della disinibizione, e forse anche una figura disinibente della metafisica. Dal punto di vista di Heidegger il fascismo era la sintesi di umanismo e bestialismo e cioè la paradossale coincidenza di inibizione e disinibizione.

Di fronte a tali mostruosi rifiuti e trasformazioni non era difficile porre di nuovo la domanda sul fondamento dell'addomesticamento dell'uomo e della sua formazione. Se i giochi ontologici pastorali di Heidegger, che già a loro tempo suonavano strani e sorprendenti, oggi appaiono totalmente anacronistici, hanno tuttavia il merito di aver articolato la domanda epocale nonostante la loro penosità e la loro goffa singolarità. Che cosa addomestica ancora l'uomo quando l'umanismo, come scuola dell'addomesticamento dell'uomo, fallisce? Che cosa addomestica l'uomo quando finora i suoi sforzi di autoaddomesticamento hanno condotto principalmente solo alla presa di potere su tutto l'ente? Che cosa addomestica l'uomo quando, dopo tutti gli esperimenti condotti finora con l'educazione del genere umano, non si è ancora chiarito chi o che cosa e a che fine educa gli educatori? O forse la domanda sulla cura e la formazione dell'uomo non si può più porre in modo competente nell'ambito delle semplici teorie dell'addomesticamento e dell'educazione?

<sup>7</sup> L'autore usa un'espressione nel contempo obsoleta e scherzosa: "möblierte Herren", alla lettera "signori di un ammobiliato" che, detto con una punta di ironia, vale per "affittuario, inquilino, locatario". [N.d.T.]

<sup>8</sup> Cfr. S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemeyer, Tübingen 1989.

In seguito, intraprendendo il tentativo di caratterizzare storicamente in modo più preciso la radura estatica in cui l'uomo si lascia chiamare dall'essere, ci allontaneremo dall'indicazione di Heidegger di trattenerci nelle figure terminali del pensiero considerante. Si mostrerà così che il soggiornare dell'uomo nella radura – detto heideggerianamente l'in-sistere o l'essere contenuto dell'uomo nella radura dell'essere – non è affatto un rapporto ontologico originario inaccessibile a un'ulteriore interrogazione. Vi è una storia risolutamente ignorata da Heidegger del venire dell'uomo alla radura, una storia sociale dell'essere toccato dell'uomo dalla questione dell'essere e vi è un movimento storico nello spalancarsi della differenza ontologica.

Bisogna parlare qui da una parte della storia naturale dell'abbandono, grazie alla quale l'uomo è diventato l'animale aperto al mondo e capace di mondo, d'altra parte bisogna parlare di una storia sociale degli addomesticamenti, attraverso la quale gli uomini fanno originariamente esperienza di sé come le essenze che si raccolgono e padroneggiano le loro forze<sup>9</sup> per corrispondere al tutto. La storia reale della radura, dalla quale deve prendere avvio un'approfondita considerazione dell'uomo al di là dell'umanismo, deriva da due narrazioni più ampie che convergono in una prospettiva comune, cioè nel dimostrare come dall'animale *sapiens* derivò l'uomo *sapiens*. La prima di queste due narrazioni dà conto dell'avventura dell'ominazione. Essa riferisce come nei lunghi periodi della storia originaria preumana-umana, dal mammifero viviparo, l'uomo, derivò una specie di esseri prematuri che – se si può parlare per paradosso – nascono nei loro ambienti con un crescente eccesso di immaturità animale. Qui si compie la rivoluzione antropogenetica: l'irrompere della nascita biologica nell'atto del venire-al-mondo. Di questa esplosione Heidegger non ha dato sufficiente notizia nel suo fermo riserbo contro ogni antropologia e nel suo sforzo di custodire ontologicamente puro il punto di partenza del *Dasein* e dell'essere-nel-mondo dell'uomo. Poiché il fatto che l'uomo poté diventare l'essere che è nel mondo ha radici nella storia della specie che si lasciano indicare attraverso i concetti abissali della prematurità, della neotenia e della cronica immaturità animale dell'uomo. Si potrebbe andare avanti così sino a definire l'uomo come l'essere che, nel suo essere animale e nel suo rimanere animale, è fallito. Attraverso il suo fallimento in quanto animale l'essere indeterminato cade fuori dal suo ambiente e conquista così il mondo in senso ontologico. Questo estatico venire-al-mondo e questa "trasproprietazione" all'essere sono messi in conto all'uomo come eredità della storia della specie. Quando l'uomo è nel mondo, lo è perché appartiene a un movimento che lo porta e lo espone al mondo. È il prodotto di una ipernascita che fa di un poppante un uomo di mondo.

Questo esodo produrrebbe solo animali psicotici, se con il venire al mondo

<sup>9</sup> Sul motivo della "raccolta" cfr. M. Schneider, *Kollekten des Geistes*, "Neue Rundschau", 2, 1999, p. 44 sgg.

non si desse anche un entrare in ciò che Heidegger chiamò la casa dell'essere. I linguaggi tradizionali del genere umano hanno reso vivibile l'estasi dell'essere-nel-mondo, mostrando agli uomini come il loro essere al mondo potesse venire esperito anche come un essere-presso-di-sé. In questa misura la radura è un evento al limite tra la storia della natura e della cultura, e l'umano venire-al-mondo assume da subito i tratti di un venire-al-linguaggio.<sup>10</sup>

Ma la storia della radura non può venir sviluppata solo come il racconto dell'entrata degli uomini nelle case dei linguaggi. Poiché non appena gli uomini capaci di parola vivono insieme in gruppi più ampi e si legano non solo alle case dei linguaggi, ma anche a case in muratura, cadono nel campo di forza dei modi di vita stanziali. Non solo si lasciano custodire dai loro linguaggi, ma si lasciano anche addomesticare dalle loro casupole. Sulla radura si ergono, come sue più evidenti demarcazioni, le case degli uomini (assieme ai templi dei loro déi e ai palazzi dei loro signori). Gli storici della cultura hanno chiarito che, con il divenire stanziali degli uomini, l'intero rapporto tra uomo e animale assume nuovi connotati. Con l'addomesticamento dell'uomo a opera della casa, inizia subito l'epopea degli animali domestici. Il loro legame con le case degli uomini non è soltanto una questione di addomesticamenti, ma anche di addestramenti e allevamenti.

La storia dell'uomo e degli animali domestici, la storia di questa mostruosa coabitazione non è stata ancora rappresentata in modo appropriato, e tantomeno fino a oggi, i filosofi hanno voluto ammettere quello che devono cercare in mezzo a questa storia.<sup>11</sup> Solo in pochi luoghi viene strappato il velo del silenzio filosofico su casa, uomo e animale come complesso biopolitico. Ciò che poi lì si dava all'ascolto, erano dei riferimenti vertiginosi a problemi che per l'uomo sono senz'altro troppo difficili. Di questi il problema più semplice è quello del rapporto intimo tra l'aver casa e la formazione della teoria – poiché si potrebbe persino determinare la teoria come una modalità di lavoro domestico o piuttosto come un tipo di ozio casalingo. Poiché la teoria, secondo le sue definizioni antiche, equivale a uno sguardo sereno dalla finestra, è innanzitutto una questione di contemplazione. Nell'epoca moderna invece, da quando il sapere dev'essere potere, la teoria ha assunto chiaramente un carattere lavorativo. In questo senso le finestre sarebbero le radure dei muri, die-

<sup>10</sup> Ho mostrato in altri luoghi in che misura bisogna fare i conti anche, e ancora di più, con un venire-a-immagine dell'uomo: P. Sloterdijk, *Sphären I, Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998; Id., *Sphären II, Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

<sup>11</sup> Una delle poche eccezioni è quella di E. de Fontenay con il suo libro *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998; anche il filosofo e storico della civiltà Th. Macho, "Tier", in Ch. Wulf (a cura di), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 1997, pp. 62-85, e Id., "Der Aufstand der Haustiere", in M. Fischer-Kowalski et al., *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonialisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Fakultas, Amsterdam 1997, pp. 177-200.

tro ai quali gli uomini divennero esseri capaci di teoria. Anche le passeggiate, in cui si mescolano movimento e meditazione, sono derivati dell'aver casa. E ancora le note peregrinazioni di pensiero di Heidegger su vie di campo e sentieri interrotti di montagna, sono movimenti tipici di uno che ha alle spalle una casa.

Certo questo far derivare la radura dall'aver casa assicurato coglie solo l'aspetto più ingenuo della crescita dell'uomo nelle case. La radura è contemporaneamente un campo di battaglia e il luogo della decisione e della selezione. A questo proposito non ci possono aiutare più i cambiamenti apportati da una pastorale filosofica. Dove si ergono case, lì va deciso cosa deve esserne degli uomini che le abitano. Nei fatti e attraverso i fatti viene deciso a quali costruttori di case debba andare il predominio. Nella radura si mostra per quale posta in gioco gli uomini combattano, non appena si rivelano come esseri che costruiscono città e fondano regni. È stato Nietzsche – nel capitolo intitolato "Della virtù che rende meschini" della terza parte di *Così parlò Zarathustra* – è stato il maestro del pensiero pericoloso a descrivere per cenni angosciosi con che cosa abbiamo qui davvero a che fare:

Egli infatti voleva venire a sapere che cosa fosse avvenuto nel frattempo *dell'uomo*: se fosse diventato più grande o più piccolo. E una volta, al vedere una fila di case nuove, disse pieno di meraviglia:

Che mai significano queste case? In verità, non fu certo un'anima grande a erigerle a sua immagine e somiglianza! [...]

E queste camere e stanzette: possono uomini entrarne e uscirne? [...]

E Zarathustra si fermò, meditabondo. Infine disse, turbato: "Tutto è diventato più piccolo!"

Io vedo dovunque porte basse: chi è della mia specie [corsivo di Sloterdijk], può certo attraversarle, ma – non può non chinarsi! [...]

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: costoro son diventati più piccoli e diventano sempre più piccoli: – ma in ciò consiste la loro dottrina sulla felicità e la virtù. [...]

Alcuni di loro vogliono, ma i più sono soltanto voluti. [...]

Rotondi, probi e bonari essi sono l'un con l'altro; proprio come i granelli di rena sono rotondi, probi e bonari con gli altri granelli di rena.

Abbracciare modestamente una piccola felicità – questo lo chiamano "rassegnazione"! [...]

In fondo alla loro semplicità essi non vogliono, prima di tutto, se non una cosa: che nessuno gli faccia male. [...]

Virtù è per loro ciò che rende modesti e mansueti: a questo modo trasformarono il lupo in cane, e l'uomo stesso nel migliore animale domestico dell'uomo.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. VI, t. I, pp. 203-206.

Indubbiamente in questa rapsodica sequela di sentenze si nasconde un discorso teoretico sull'uomo in quanto potere di addomesticare e di allevare. A partire dalla prospettiva di Zarathustra, gli uomini del presente sono innanzitutto allevatori di successo che sono stati capaci di trasformare l'uomo selvaggio nell'ultimo uomo. Va da sé che tutto ciò non poteva accadere solo grazie ai mezzi umanistici addomesticanti-addestranti-educativi. Con la tesi dell'uomo come allevatore dell'uomo viene sfondato l'orizzonte umanistico, nella misura in cui l'umanismo non è capace, né gli è concesso, di pensare più in là della questione dell'addomesticamento e dell'educazione. L'umanista lascia che l'uomo sia, e poi gli applica gli strumenti di addomesticamento, di addestramento,<sup>13</sup> di formazione, convinto com'è del rapporto necessario tra leggere, stare seduto e tranquillizzarsi.

Nietzsche invece, che ha letto con la stessa attenzione sia Darwin sia Paolo, crede di scorgere, dietro all'orizzonte radioso dell'addomesticamento scolare dell'uomo, un secondo orizzonte, più oscuro. Egli fiuta uno spazio in cui inizieranno inevitabili lotte sulle linee guida dell'addomesticamento umano, e questo è lo spazio in cui si mostra l'altro volto, il volto nascosto della radura. Quando Zarathustra attraversa la città in cui tutto è diventato più piccolo, percepisce il risultato di una politica dell'allevamento sinora di successo e mai messa in questione. Gli uomini sono riusciti, così gli sembra, con l'aiuto di una giusta combinazione di etica e genetica, ad allevarsi rimpiccioliti. Loro stessi si sono sottomessi all'addomesticamento e hanno portato avanti una scelta di allevamento che va in direzione di una socievolezza da animali domestici. Da questo presupposto scaturisce la critica all'umanismo propria di Zarathustra, come rifiuto della falsa ingenuità di cui si circonda l'uomo buono della modernità. Difatti non è ingenuo che degli uomini allevino uomini in vista dell'ingenuità. La condanna di Nietzsche contro ogni cultura umanistica porta a scoprire il segreto dell'addomesticamento dell'umanità. Egli vuole chiamare per nome, in base alla loro funzione celata, coloro che allora erano i detentori del monopolio dell'allevamento umano: preti e insegnanti che si presentavano come amici dell'uomo. Vuole inoltre dare il via a una nuova lotta storico-mondiale tra i diversi allevatori e i diversi programmi di allevamento.

Questo è il conflitto fondamentale di ogni futuro postulato da Nietzsche: la battaglia tra gli allevatori di un uomo rimpicciolito e gli allevatori di un uomo potenziato – si potrebbe dire anche tra umanisti e superumanisti, tra amici dell'uomo e amici del superuomo. L'emblema del superuomo nelle riflessioni di Nietzsche non sta per il sogno di una veloce disinibizione o un'evasione nel bestiale, come invece erroneamente credevano i cattivi e grossolani lettori di Nietzsche degli anni trenta. L'espressione non sta nemmeno per l'idea di un alleva-

<sup>13</sup> "Di addestramento" traduce qui "dressierend" che rimanda alla nozione di *dressage* in Foucault. [N.d.T.]

mento a ritroso dell'uomo, verso lo *status* anteriore all'epoca dell'animale di casa e dell'animale di chiesa. Quando Nietzsche parla di superuomo pensa a un'epoca molto più in là del presente.<sup>14</sup> Egli si rifa a processi precedenti, durati migliaia di anni, attraverso cui fino ad allora, grazie alle intime connessioni tra allevamento, addomesticamento ed educazione venne condotta la produzione degli uomini, in una fabbrica che seppe certo rendersi quasi invisibile e che, sotto la maschera della scuola, si occupava del progetto di addomesticamento.

Con questi accenni – e più che un accenno in questo campo non è né possibile né ammesso – Nietzsche delimita una zona enorme in cui si dovrà compiere la missione dell'uomo del futuro, indipendentemente dal fatto che la ripresa del concetto di superuomo vi giochi o meno un ruolo. Può ben essere che Zarathustra sia la maschera parlante di un'isteria filosofica i cui effetti contagiosi oggi, e forse per sempre, sono scomparsi. Ma il discorso sulla differenza e la connessione tra addomesticamento e allevamento, e in generale il rimando al crepuscolo di una coscienza delle produzioni umane e, più in generale, delle antropotecniche, sono dei dati da cui il pensiero odierno non può distogliere lo sguardo, a meno che non voglia dedicarsi nuovamente alla dissimulazione. Probabilmente Nietzsche tese troppo l'arco quando divulgò la suggestione che il rendere l'uomo un animale domestico era l'opera premeditata di un'associazione pastorale di allevatori, cioè un progetto dell'istinto clericale e paolino che sospetta di tutto quello che potrebbe accadere all'uomo liberamente e autonomamente, e subito appresta contro di ciò i suoi mezzi di estirpazione e amputazione. Questo certo era un pensiero ibrido. Da una parte perché concepiva il processo di allevamento in tempi troppo stretti, come se fossero sufficienti alcune generazioni di dominio dei preti per trasformare i lupi in cani e gli uomini primitivi in professori di Basilea.<sup>15</sup> Ma è ibrido anche, e soprattutto, perché si sottomette a un agente pianificatore, quando si dovrebbero invece fare i conti con un allevamento senza allevatori, e dunque con un'ingovernabilità bioculturale, priva di soggetto. Certo anche eliminando dall'idea di Nietzsche i momenti esasperati e rabbiosamente anticlericali, ne rimane un nucleo sufficientemente resistente da provocare una ulteriore riflessione sull'umanità, al di là dell'ingenuità umanistica.

Basta fare attenzione al fatto che l'addomesticamento dell'uomo è il grande impensato da cui l'umanismo, dall'antichità ai giorni nostri, ha distolto lo sguardo, per cadere in acque profonde. Lì dove non abbiamo più appoggio, ci assale l'evidenza che ciò non avrebbe mai potuto esser fatto con l'addomesticamento e l'educata socializzazione dell'uomo soltanto attraverso le lettere. Certo la lettura [*Lesen*] aveva un grande potere di formazione umana – e lo ha, in certa mi-

<sup>14</sup> I lettori fascisti di Nietzsche misconoscono ostinatamente che, in riferimento a loro e al presente in generale, ne va solo della differenza tra il troppo umano e l'umano.

<sup>15</sup> Sulla genesi del cane, sulla neotenia e altro cfr. D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Calmann-Lévy, Paris 1999.

sura, ancora e sempre; la selezione [*Auslesen*] invece, in qualsiasi forma, è sempre stata il potere che sta dietro alle forze in gioco. Lezioni e selezioni hanno a che fare l'una con l'altra più di quanto qualche storico della cultura voleva ed era capace di pensare. E se ci pare semplicemente impossibile ricostruire in modo sufficientemente preciso il rapporto tra leggere e selezionare, tuttavia è più che una supposizione gratuita ritenere che questo rapporto in quanto tale abbia una sua realtà.

La stessa cultura della scrittura ha maturato effetti altamente selettivi fino all'alfabetizzazione generale, recentemente ottenuta. Essa ha profondamente segnato le società economiche e ha gettato tra i letterati e gli illitterati un fossato, la cui insuperabilità ha raggiunto quasi la separazione netta di una differenza di specie. Se avessimo voluto parlare ancora una volta, nonostante gli avvertimenti di Heidegger, in termini antropologici, allora gli uomini dei tempi storici si sarebbero potuti definire come animali parte dei quali sono capaci di leggere e scrivere mentre gli altri no. Da qui c'è solo un passo, anche se impegnativo, per arrivare alla tesi che gli uomini sono animali parte dei quali allevano i loro simili, mentre gli altri sono allevati; ed è, questo, un pensiero che, a partire dalle riflessioni platoniche sull'educazione e sullo stato, appartiene al folklore pastorale degli europei. Qualcosa del genere risuona nella frase di Nietzsche sopra citata secondo cui solo pochi tra gli uomini che abitano nelle case piccole sono quelli che vogliono, mentre i più sono solo voluti. Essere solo voluti significa esistere solo come oggetto e non come soggetto della selezione.

Nel fatto che gli uomini cadano sempre più dalla parte attiva e soggettiva della selezione, anche senza che abbiano dovuto assumersi volontariamente il ruolo del selettore, sta la cifra dell'epoca tecnica e antropotecnica. Si può perciò asserire che vi è un motivo di disagio nel potere della scelta, che presto diventerà un'opzione di discolpa se gli uomini si rifiutano esplicitamente di esercitare il potere di selezione che nei fatti hanno già raggiunto.<sup>16</sup> Ma non appena in un campo vengono sviluppati positivamente i poteri del sapere, gli uomini fanno una brutta figura se vogliono lasciare agire al loro posto, come nei tempi della precedente impotenza, un potere superiore, si tratti di dio, del caso o degli altri. Ma poiché semplici rifiuti o dimissioni abitualmente falliscono per la loro sterilità, si giungerà certo in futuro a prendere in mano il gioco attivamente e a formulare un codice delle antropotecniche. Un tale codice potrebbe modificare retroattivamente anche il significato dell'umanismo classico, poiché con esso verrebbe mostrato e messo in conto che la *humanitas* riguarda non solo l'amicizia dell'uomo con l'uomo ma implica già da sempre, e sempre più esplicitamente, che l'uomo rappresenti per l'uomo la più alta forma di potere.

<sup>16</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989 (riflessioni sulle etiche dell'agire trattenendosi e del "moderare" come funzione progressiva).

Qualcosa di simile intendeva Nietzsche quando tentò di definirsi come *force majeure* guardando ai suoi effetti a distanza. Si può lasciar da parte lo scandalo che venne introdotto nel mondo attraverso questa affermazione, poiché siamo in anticipo di molti secoli, se non di millenni, per giudicare tali pretese. Chi ha abbastanza fiato per rappresentarsi un'epoca in cui Nietzsche sarà storicizzato così come lo era Platone per Nietzsche? È sufficiente rendersi conto che i prossimi lunghi periodi di tempo diverranno per l'umanità periodi di decisione politica sulla specie umana. Si vedrà se l'umanità o le sue principali fazioni culturali riusciranno perlomeno ad avviare di nuovo un processo efficace di autoaddomesticamento. Anche nella cultura contemporanea si compie la lotta titanica tra impulsi di addomesticamento e impulsi di abbruttimento, e tra i rispettivi *media*. Sarebbe già sorprendente ottenere miglioramenti nell'addomesticamento di fronte a un processo di civilizzazione in cui un'ondata disinibente senza pari si dispiega apparentemente senza fine.<sup>17</sup> Se poi lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antropotecnologia giungerà fino a un'esplicita pianificazione delle caratteristiche e se l'umanità dal punto di vista della specie potrà compiere il sovvertimento dal fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale,<sup>18</sup> tutte queste sono questioni nelle quali inizia ad albeggiare l'orizzonte dell'evoluzione, anche se in modo ancora confuso e inquietante.

Appartiene al carattere dell'*humanitas* che gli uomini vengano posti di fronte a problemi che per loro sono troppo difficili, senza che possano decidere di lasciarli irrisolti con la scusa della loro difficoltà. Questa provocazione dell'esere umano attraverso ciò che è inaccessibile e contemporaneamente non padroneggiabile, ha lasciato dietro di sé, già all'inizio della filosofia europea, una traccia incancellabile; o forse la filosofia stessa è questa traccia nel senso più ampio. Dopo quello che si è detto non è poi così sorprendente che questa traccia si sviluppi in particolare come un discorso sulla custodia dell'uomo e sul suo allevamento. Platone, nel *Politikos* – titolo di un dialogo che si traduce abitualmente con *L'uomo di stato* – ha presentato la *Magna Charta* di una politologia pastorale europea. Questo scritto non è significativo solo perché mostra, in modo più chiaro che altrove, ciò che l'antichità intendeva realmente per pensiero, ossia l'acquisizione della verità attraverso l'accurata partizione o separazione di una quantità di concetti e cose. Piuttosto, la portata incommensurabile, il po-

<sup>17</sup> Mi riferisco qui all'ondata di violenza che oggi si abbatte nelle scuole dell'intero Occidente del mondo, in particolare negli USA, dove gli insegnanti iniziano a costruirsi sistemi di difesa contro gli scolari. Come nell'antichità il libro perse la battaglia contro il teatro, così oggi la scuola potrebbe perdere la battaglia contro i poteri di formazione indiretta, la televisione, il cinema violento e altri *media* disinibitori, se non nascerà una nuova struttura civilizzante capace di arginare la violenza.

<sup>18</sup> Più in generale: se si giungerà alla manipolazione dei rischi biologici; la formulazione così è più completa.

sto di questo scritto nella storia del pensiero sull'uomo risiede innanzitutto nel fatto che il testo si sviluppa come un colloquio di lavoro tra allevatori e con la partecipazione, non casuale, di personaggi atipici per Platone: uno straniero e un Socrate più giovane. Il tutto come se i comuni Ateneesi non potessero in un primo momento venire ammessi a colloqui di questo genere; dopotutto, si trattava di eleggere un uomo di stato come ad Atene non ce n'era, e di allevare un popolo di stato che di fatto non esisteva in nessuna città. Questo straniero e il suo antagonista, Socrate *junior*, si dedicano al tentativo rischioso di organizzare la politica futura, o arte pastorale della città, con regole chiare e razionali.

Con questo progetto Platone testimonia di un'inquietudine intellettuale del parco umano che non poté più essere placata del tutto. A partire dal *Politikos* e dalla *Politeia*, vari discorsi nel mondo parlano della comunità umana come di un giardino zoologico, che è anche un parco tematico. La conduzione degli uomini nei parchi o nelle città appare da lì in poi come un compito zoopolitico. Ciò che si presenta come una riflessione sulla politica, è in verità una riflessione di fondo sulle regole per la gestione del parco umano. Se vi è una dignità dell'uomo che merita di esser presa a tema dalla considerazione filosofica, ciò è dovuto innanzitutto al fatto che gli uomini non sono solo costretti nel parco a tema politico, bensì vi si trattengono da sé. Gli uomini sono esseri che si curano e si custodiscono da soli, e che intorno a sé producono, ovunque vivano, uno spazio custodito. Nei parchi cittadini, nei parchi nazionali, nei parchi cantonali, nei parchi ecologici, dappertutto gli uomini devono farsi un'opinione sulle regole della conduzione di sé.

Per ciò che riguarda ora lo zoo platonico e la sua nuova organizzazione, si tratta di sapere – perché ne va di tutto il mondo circostante – se tra la popolazione e la direzione vi sia una differenza solo graduale o specifica. Nel primo caso la distanza tra i custodi degli uomini e i loro protetti è solo casuale e pragmatica, e in questo caso si potrebbe attribuire al gregge la capacità di scegliere i propri nuovi pastori a scadenze regolari. Se invece tra i guardiani e gli abitanti dello zoo vi è una differenza specifica, allora gli uni sarebbero così fondamentalmente differenti dagli altri da non ritenersi consigliabile una guida elettiva, ma solo una guida saggia. Solo i falsi direttori di zoo, gli pseudo uomini di stato e i sofisti politici si proporrebbero adducendo l'argomento che loro sono dello stesso genere delle greggi, mentre il vero allevatore si imporrebbe per differenza e farebbe capire discretamente che lui, poiché agisce con saggezza, è più vicino agli dei di quei confusi esseri viventi che custodisce.

Il senso del pericolo di Platone per temi pericolosi coglie il punto cieco di tutte le pedagogie e politiche altamente culturali: l'attuale ineguaglianza degli uomini di fronte al sapere che dà potere. Sotto la forma logica di un grottesco esercizio di definizione, il *Politico* sviluppa i preamboli di un'antropotecnica politi-

ca. In ciò non ne va solo del governo addomesticante del gregge, già di per sé domestico, ma ne va di un nuovo sistematico allevamento di esemplari d'uomo più vicini al modello originario. L'esercizio inizia in modo così comico che anche la fine, non poi così comica, potrebbe cadere facilmente nel ridicolo. Che cosa vi è di più grottesco che la definizione dell'arte di governare lo stato in quanto disciplina che ha a che fare con esseri che se ne vanno a spasso tra esseri che vivono in greggi? Poiché i capi degli uomini, lo sa dio, non allevano animali che nuotano, ma animali di terra. E fra gli animali di terra bisogna poi separare quelli con le ali da quelli privi di ali che vanno a piedi, se si vuole arrivare alle popolazioni umane che, come è noto, mancano di penne e di ali. Nel dialogo platonico lo straniero aggiunge inoltre che anche questo popolo pedestre, tra quelli domestici per natura, è costituito da due sottoinsiemi chiaramente separati, e cioè "gli uni secondo la loro costituzione non portano corna, gli altri sì".<sup>19</sup> Questo un interlocutore svelto non se lo lascia dire due volte. I due insiemi corrispondono di nuovo a due tipi di arte pastorale, cioè pastori per greggi cornute e pastori per greggi senza corna – dovrebbe essere pacifico che i veri capi dei gruppi umani si trovano solo dopo aver scartato i pastori di greggi cornute. Poiché, se si volesse lasciar custodire gli uomini da pastori di animali cornuti, che cos'altro ci si potrebbe aspettare se non usurpazioni da parte di coloro che non sono appropriati o che sembrano solo esserlo? I buoni re o *basileis*, così dice lo straniero, pascolano dunque un gregge selezionato con corna spuntate.<sup>20</sup> E questo non è tutto: essi sono oltretutto alle prese con il compito di custodire esseri viventi evitando l'accoppiamento con specie differenti, di custodire cioè esseri che non copulino se non con chi appartiene alla stessa specie, non come invece fanno abitualmente cavalli e asini. Devono dunque vegliare sull'endogamia e devono cercare di evitare l'imbastardimento. Se aggiungiamo infine a questi esseri privi di ali, privi di corna, che si accoppiano solo con i consimili, anche la caratterizzazione dell'essere bipede, o, detto in termini più moderni, del procedere eretti, soltanto allora l'arte della custodia – che si riferisce a bipedi senza ali, senza corna, che si accoppiano senza mescolanze – sarebbe scelta a buona ragione come la vera arte, separata da tutte le certezze apparenti. Quest'arte della custodia e della sollecitudine deve a sua volta venir divisa ancora tra violenta e tirannica, oppure libera. Se la forma tirannica viene eliminata di nuovo come falsa e ingannevole, rimane così solo la vera arte dello stato, che viene determinata come "quell'arte che si esercita liberamente su animali bipedi che liberamente l'accettano".<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Platone, *Politico*, trad. di A. Zadro, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1982, vol. II, 265b-c, pp. 267-268.

<sup>20</sup> Ivi, 265d, p. 268, trad. modificata.

<sup>21</sup> Ivi, 276e, p. 284. Alcuni interpreti di Platone, come Popper, saltano volentieri questo doppio "liberamente".

Fino a questo punto Platone ha voluto trasporre la sua dottrina dell'arte dell'uomo di stato soltanto in immagini di pastori e di greggi, e ha scelto tra dozzine di immagini ingannevoli di questa arte l'unica vera immagine, l'idea legittima della cosa in questione. Ora però, poiché la definizione appare conclusa, il dialogo salta improvvisamente in un'altra metaforica; e questo accade, come vedremo, non per dare valore a ciò che si è raggiunto, bensì per cogliere con più energia, da una prospettiva diversa, la parte più difficile dell'arte della custodia dell'uomo: il governo della riproduzione d'allevamento. Qui trova posto il famoso paragone dell'uomo di stato con il tessitore. Per Platone il fondamento reale e vero dell'arte di governare non sta nel voto dei concittadini, che a loro discrezione danno o sottraggono la fiducia al politico, e non si trova nemmeno tra privilegi ereditati o nuove forme di arroganza. Il signore platonico trova la ragione del suo potere solo in un sapere di governo dell'allevamento, e dunque in un sapere da esperto, del tipo più singolare e particolare. Riemerge qui il fantasma di un regno di esperti il cui fondamento legale è la comprensione di come gli uomini dovrebbero venire separati e uniti al meglio, senza arrecare danni alla loro libera volontà. L'antropotecnica di governo disfatti richiede all'uomo di stato che sappia intrecciare l'una nell'altra nel modo più efficace, le qualità adatte all'essere comune di uomini che si fanno guidare liberamente, così sotto la sua mano il parco uomini ottiene la sua omeostasi ottimale. Questo accade quando i due rispettivi tipi ottimali umani, da una parte il coraggio guerresco, dall'altra la razionalità filosofico-umana, vengono inseriti in eguale misura nella trama del loro essere-comune.

Tuttavia entrambe le virtù, nel loro dispiegarsi, possono portare a specifiche degenerazioni: la prima può condurre al piacere militare per la guerra, con conseguenze devastanti per la patria, mentre la seconda può condurre all'appartarsi nella quiete spirituale della campagna, che può diventare così silente e lontana dallo stato da far cadere in servitù senza che ce ne si accorga. Perciò l'uomo di stato deve eliminare le nature inappropriate dal suo filo prima di riuscire a tessere lo stato con quelle appropriate. Solo con le nature che rimangono, le nature nobili e libere, viene prodotto lo stato buono; dove i coraggiosi servono per l'ordito più grezzo, i riflessivi per "la trama più ricca, morbida, e avvolgente" – come dice Schleiermacher.<sup>22</sup> Si dovrebbe dire, un po' anacronisticamente, che i riflessivi prendono servizio nell'industria culturale: "Diciamo allora che questo è il compimento del tessuto, composto con retta tessitura, dell'arte politica: quando l'arte regia, per comunione d'intenti e per via d'amicizia riconducendo a unità l'indole degli uomini valorosi e dei temperanti, realizza così il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, e, avvolgendone tutti gli altri, schiavi e liberi, nelle città, li tien stretti in

<sup>22</sup> Nella traduzione tedesca del dialogo platonico. [N.d.T.]

questo intreccio... ”.<sup>23</sup> Per il lettore di oggi – che guarda indietro ai ginnasi umanistici dell’epoca borghese e alla eugenetica nazista, e contemporaneamente già getta uno sguardo sull’epoca biotecnologica – è impossibile misconoscere l’esplosività di queste riflessioni. Ciò che Platone dice per bocca del suo straniero è il programma di una società umanistica, che prende corpo in un singolare umanista assoluto, il signore dell’arte pastorale regia. Il compito di questo superumanista non sarebbe altro che la pianificazione delle caratteristiche in una élite che deve venir allevata proprio per volontà della totalità.

Rimane da considerare una complicazione: il pastore platonico può essere un custode dell’uomo degno di fiducia solo perché incarna la figura terrena dell’unico pastore originariamente vero, cioè di dio, che in tempi lontani, sotto la signoria di Cronos, era il diretto custode degli uomini. Non si deve dimenticare anche che in Platone dio viene chiamato in causa solo come il più originario custode e allevatore dell’uomo. Ora però, dopo il grande sovvertimento (*metabole*), dopo che sotto la signoria di Zeus gli dèi si sono ritirati e hanno lasciato agli uomini la responsabilità di custodire se stessi, resta, come più degno custode e allevatore, il saggio, nel quale è più vivo il ricordo delle visioni celesti del bene assoluto. Senza l’immagine guida del saggio la cura dell’uomo attraverso l’uomo rimane una passione inutile.

Duemilacinquecento anni dopo l’effetto di Platone sembra ora che non solo gli dèi ma anche i saggi si siano ritirati e che ci abbiano lasciato soli, con la nostra sconsideratezza e le nostre mezze conoscenze su tutto. Al posto dei saggi ci rimangono solo i loro scritti, nel loro chiarore fioco e nella loro crescente oscurità. Si trovano ancora in edizioni più o meno accessibili, e potrebbero venire ancora letti se soltanto si sapesse perché si dovrebbe ancora leggerli. Il loro destino è di starsene in silenziosi scaffali, come lettere in giacenza, che nessuno andrà più a ritirare, immagini o illusioni di una saggezza cui i contemporanei non riescono più a credere, spediti da autori di cui non sappiamo più se possono essere ancora nostri amici.

La posta che non verrà più consegnata smette di essere una trasmissione a possibili amici e si muta in oggetti archiviati. I libri, un tempo autorevoli, hanno smesso sempre più di essere lettere agli amici, e non si trovano più sui tavoli da lavoro e sui comodini dei loro lettori ma sono caduti nell’atemporalità degli archivi: perciò il movimento umanistico ha perso buona parte dello slancio di un tempo. Sempre più raramente gli archivisti discendono alle antichità testuali per cercare definizioni più vecchie di voci moderne. Forse accade di quando in quando che in tali ricerche, nei morti scantinati della cultura, i documenti che da lungo tempo non vengono più letti inizino a risplendere come se lontani lampi rilucessero sopra di loro. Può venire alla radura anche lo scantinato di un archivio? Tutto lascia presupporre che i do-

<sup>23</sup> Ivi, 311b-c, pp. 328-329.

cumentaristi e gli archivisti abbiano assunto l'eredità degli umanisti. Ai pochi che ancora si aggirano negli archivi s'impone l'idea che la nostra vita sia la risposta confusa a domande di cui abbiamo dimenticato il luogo di provenienza.

### *Postfazione*

Il testo, edito qui come pubblicazione indipendente, ha avuto, nei mesi di settembre e ottobre 1999, il precario privilegio di servire all'opinione pubblica tedesca come punto di partenza per un dibattito concitato e controverso. Riconoscendo il fatto che in questo caso l'interesse pubblico ha più peso dei diritti dell'autore e che un saggio incompiuto è diventato un documento a cui avrebbe avuto senso poter accedere così com'era, ho rinunciato a sviluppare ulteriormente e a risistemare il testo, lasciandolo parola per parola nella forma in cui è stato sorpreso dall'allarme generale, fatta eccezione per alcune correzioni stilistiche di significato secondario. In tale situazione comprendo bene le prese di posizione di coloro che nel mio discorso criticano certe ellissi e abbreviazioni e mi esortano a una maggiore precisione. Ugualmente posso condividere i rimproveri di quelli che mi rinfacciano di non avere fatto sufficiente attenzione alla possibilità di venire frainteso. Ma non avere come punto di riferimento, nello scrivere, i falsi interpreti e coloro che fraintendono per abitudine o per professione, è una nota debolezza degli scrittori. Alcuni *media* della Repubblica Federale, tra quelli accreditati di maggiore serietà, hanno dato prova, ciononostante, del fatto che forme concrete di argomentazione possono venir difese anche di fronte a un'espli-  
cita pubblicistica scandalistica.

Non si può però tacere che sintomi contrari hanno assunto un peso decisivo. L'intromissione del *boulevard* nel *feuilleton*,<sup>24</sup> organizzata dai soliti insospettabili, è un fenomeno di crisi che palesa il *trend* strapotente del nuovo orientamento dei *media*, dall'informazione alla produzione sensazionalistica. Anzi-  
ché incoraggiare le differenziazioni, questa fazione della stampa riconosce la propria *chance* nello scatenare, attraverso un giornalismo aggressivo, psicosi di massa da semplificazione.

Questo eccesso non giunge inaspettato; in occasione di questa conferenza si è manifestato ancora una volta esemplarmente ciò che il tema del mio discorso ha elaborato: la fine ricca di pericoli dell'umanismo letterario, come un'utopia della formazione umana attraverso la scrittura e attraverso la lettura che rende tolleranti e che educa a trattenere il giudizio e ad aprire le orecchie: vedi "Die Zeit" del 23 settembre 1999.

<sup>24</sup> Nei giornali tedeschi la pagina culturale è chiamata *feuilleton*. [N.d.T.]

Il lettore dovrebbe essere informato del fatto che questo discorso venne tenuto dapprima il 15 giugno 1997 a Basilea, come contributo a un ciclo di conferenze sull'attualità dell'umanismo, nell'ambito di una mattinata letteraria e di fronte a un nutrito pubblico. Sulla base di queste circostanze si chiariscono il tono del discorso e la selettività dei suoi accenti, poiché – dopo dodici precedenti conferenze (tra le altre di Joachim Gaick, Vittorio Hösse, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm e Annemarie Schimmel) – potevo presupporre negli ascoltatori un'ampia visione della tematica e un senso allenato alle diverse possibilità di accesso a questa. Queste cose non valgono più ora per la ricezione, forzata e estrapolata dal contesto, del mio scritto. Quando, nel luglio del 1999, al convegno di Elmau su Heidegger e Lévinas, ripetei questo discorso, in parte modificato, di fronte a teologi e filosofi provenienti da Israele, Francia, Stati Uniti, Argentina e Germania, potei partire dal presupposto che questo gruppo avrebbe compreso, in un contesto professionale, come stimolo per la discussione, entrambi gli aspetti tecnicamente interessanti della conferenza: la deduzione, accentuata dal punto di vista medialogico-grammatologico, dell'*humanitas* e la revisione storico-antropologica del motivo heideggeriano della radura (il parziale rivolgimento del rapporto di ontico e ontologico). Questa aspettativa non è stata tradita dagli esperti bensì da alcuni giornalisti casualmente presenti che non hanno capito nulla della logica del mio intervento, ma hanno certo riconosciuto nel mio vocabolario la possibilità di un "servizio giornalistico" come rapporto di delazione.<sup>25</sup> Il resto della storia è restituito dalla *Sloterdijk-Debatte*, (o scandalo Sloterdijk-Habermas, come è stato chiamato in Francia), dibattito a cui io stesso non desidero aggiungere nulla al di fuori della considerazione che esso mette alla prova la forza dirompente delle decontestualizzazioni.

In un punto soltanto voglio segnalare una strategia priva di pudore dei falsi lettori: in un luogo di fondamentale importanza, ho fatto riferimento ad alcuni problemi per la futura evoluzione della specie che potrebbero presentarsi attraverso l'emergere di nuove possibilità biotecniche d'intervento. Mi domando se a lungo termine sia possibile qualcosa come un'esplicita pianificazione a livello della specie e se la nascita opzionale (con il suo rovescio: la selezione prenatale), che riguarda l'intera specie, possa diventare un nuovo *habitus* della riproduzione. (Il fatto che riguardi l'intera specie non deve venire mal interpretato, poiché la selezione prenatale, come diritto all'aborto su indicazione medica, appartiene, in Europa e negli Stati Uniti, a uno *standard* culturale giuridicamente acclarato, nonostante le opposizioni cattoliche.) Nello stesso luogo aggiungo che è nelle domande inquietanti di questo genere che si apre innanzi a noi l'orizzonte dell'evoluzione. Da queste frasi interrogative alcuni pubblicisti hanno tratto prescrizioni.

<sup>25</sup> L'espressione "denunziatorische 'Bericht'erstattung" gioca su *Bericht*, servizio giornalistico, rapporto e *Berichterstattung*, rapporto informativo ufficiale, delazione. [N.d.T.]

Il mio discorso di Basel-Elmau è apparso, dopo esser stato allestito su diversi indirizzi Internet, sulla rivista "Le Monde des Débats" (ottobre 1999), in lingua francese. Tra la fine di settembre e il primo ottobre, l'indirizzo Internet, in cui accanto al discorso vengono offerti alcuni documenti correlati per una comprensione del contesto, è stato visitato più di 60.000 volte. Dalla metà di ottobre del 1999 sarà disponibile allo stesso indirizzo ([www.rightleft.net](http://www.rightleft.net)) anche un servizio di informazioni sulla cronologia dello scandalo.

traduzione dal tedesco di Anna Calligaris