

Bertrand Ogilvie

Anthropologie du propre à rien

(article paru dans la revue *Le passant ordinaire*, n°38, janvier-mars 2002)

Que transmettons-nous à nos enfants, à nos descendants, aux générations qui nous suivent ? Des biens, des habitudes, des institutions, des mots, des tournures de langage (que l'on appelle dans notre jargon des problématiques) ? Des gènes, des situations biologiques et démographiques, écologiques, climatologiques ? Des sciences et des techniques ? Tout cela à la fois sans doute. Mais aujourd'hui la réponse à cette question n'est plus tout à fait aisée. Non que notre " aujourd'hui " soit une période de crise : ce n'est ni nouveau ni forcément révolutionnaire. C'est plutôt l'idée même de transmission qui présente une difficulté nouvelle, c'est-à-dire l'idée qu'il y aurait quelque chose à transmettre.

La transmission s'appuie sur un contenu, sur une substance supposée. L'un de ses noms est : propriété. Nous transmettons nos propriétés. D'emblée la polysémie joue à plein. Les propriétés que nous avons sont aussi celles que nous sommes. Ou encore celles qui nous constituent s'articulent à celles que nous possédons. Notre monde se déploie dans le prolongement de notre nature, etc. Or la situation nouvelle qui est la nôtre est peut-être celle-ci : ce qui nous reste à transmettre aujourd'hui, outre cet ensemble de propriétés qui se transmettent toutes seules et se trouvent tout à coup reléguées au second plan, c'est au contraire une absence de propriétés. Plus précisément une surabondance de propriétés encombrantes dont le cœur le plus secret est une absence radicale de propriété. Nous n'aurions tant de propriétés (nous n'en posséderions tant, inégalement réparties, évidemment) que parce que précisément nous n'en aurions pas de propre (principe d'égalité, mais négative).

Longtemps les luttes sociales ont revendiqué pour tous l'accès à la propriété, ce qui peut s'entendre en deux sens : affirmation de l'universalité de la propriété individuelle ou abolition de la propriété individuelle au profit de la propriété collective. Longtemps elles ont dû se débattre, de ce fait, dans la contradiction qui consistait à réclamer ce au nom de quoi des individus et des collectivités étaient de fait dépossédés. Revendiquer la généralisation d'un principe conçu pour s'inscrire inégalement dans les faits, ou pour préserver l'inégalité des faits (le respect de la propriété), réclamer à l'inverse et par volonté de radicalisation la généralisation non plus du principe lui-même mais de sa factualité et entraîner par là même l'éviction du principe (la dénonciation de la propriété comme vol). Dans tous les cas la propriété restait le pôle, le référent commun désignant la condition de possibilité de l'existence humaine, individuelle et collective. À l'horizon d'une telle posture revendicatrice l'idée qu'à des traits de la nature humaine, des "propres" (liberté, égalité) revenaient légitimement les "propriétés" qui étaient les fruits de son activité, sous peine d'une aliénation. Or nous sommes en chemin vers une anthropologie de l'individualité déficiente et de l'efficace prédominant du collectif et de l'historique qui nous éloigne d'un tel humanisme. Et c'est ce nouveau legs, qui n'en est plus proprement un, ce legs négatif, qui nous reste à transmettre, d'un geste qui n'est plus non plus celui d'une transmission.

Déjà Marx dans la sixième thèse sur Feuerbach avançait la formule bien connue: " l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux ". Cette thèse qui fait entrer l'histoire et le collectif dans et à la place de la nature ou essence humaine individuelle annonce, par delà Durkheim et la naissance de la sociologie, le système de thèses, par ailleurs en conflit ouvert entre elles, qui ont marqué à partir des années 1930, le développement de ce qu'on a pu appeler les

philosophies de l'existence. Le déploiement du thème heideggerien de l'historialité du "dasein" qui vient donner une configuration tout à fait originale à cette tentative d'inscription de l'histoire dans l'appréhension de l'horizon humain, sa reprise par Jean-Paul Sartre dans une perspective strictement individualiste et la réponse et le démenti cinglant qu'Heidegger lui opposera dans la Lettre sur l'humanisme, etc.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, l'articulation pour une part inattendue entre les derniers développements du néo-darwinisme d'une part et la psychanalyse poursuivie dans l'œuvre lacanienne ainsi que l'anthropologie telle qu'on peut la trouver dans les œuvres de Leroi-Gourhan et de Lévi-Strauss d'autre part constituent quelques uns des éléments du noyau de cette ultime anthropologie qui s'est faite connaître sous le nom de structuralisme.

Qu'est-ce qui permet de rapprocher ici ces entreprises différentes ? Le fait qu'elles reposent toutes sur un renoncement, qui leur est commun, à l'habitude d'examiner l'humain à partir de sa singularité individuelle considérée comme représentative de l'espèce. Déjà chez Darwin l'individu n'est plus le sujet de l'évolution, c'est l'espèce, la population qui représente le théâtre sur lequel vont devenir significatives et effectives les myriades de différenciations individuelles par elles-mêmes dépourvues de sens et de portée, perspective qui sera fondée après coup et amplifiée par la redécouverte de la génétique mendélienne. Plus encore, le biologiste hollandais Louis Bolk, dans des travaux qui ont inspiré durablement tant les néo-darwiniens comme Stephen Jay Gould que le psychanalyste Lacan, développe une représentation de l'humain comme exemplaire raté de l'évolution, marqué par une prématuration, une néoténie et une inaptitude à la reproduction qui ne lui laisserait aucune chance de survie si l'existence collective ne venait suppléer cette défaillance de la nature par la seconde nature des règles culturelles, principalement langagières et matrimoniales qui organisent à la fois l'échange des biens et le régime de la sexualité. On pouvait lire dans ces traits l'invitation à compter sur l'efficace du milieu pour au moins favoriser l'amorce d'une amélioration de l'existence humaine.

Longtemps ces "vérités" ont passé pour discours d'intellectuel en lutte souterraine et continue avec l'idéologie dominante, celle des puissants régnants sur des ensembles de sujets naturellement "libres et conscients" et donc légitimés par le consensus de cette acceptation. Or, depuis quelques décennies, c'est du côté du pouvoir que le darwinisme souffle et toutes les règles sacro-saintes de l'anthropologie sont bousculées (la vie, la mort, la famille, la sexualité...), tandis que ce sont les intellectuels, et notamment les psychanalystes qui endossent la fonction de défenseurs du sacré. Que s'est-il passé ?

La position dominante du néo-darwinisme au début du XXI^e siècle vient s'articuler (bien qu'il ne puisse en aucune manière se confondre avec lui) avec le développement des techniques et des modes d'organisation sociales et économiques qui se donnent les moyens de transformer l'humain comme les choses et donc de le transformer peu à peu véritablement en chose. Vieille tendance, certes, mais qui cette fois semble en passe d'aboutir. Quelle est la nouvelle rencontre à laquelle on assiste aujourd'hui ?

Une partie du XX^e a été consacrée à l'affrontement entre déploiement progressif de la démocratie à la surface du globe (dans un combat entre deux versions : celle de la création de l'homme nouveau, elle-même dans plusieurs versions de gauche ou de droite, et celle de la reconnaissance perpétuellement différée de l'homme naturel) et le développement des sciences sociales et économiques, articulées aux sciences humaines (sociologie, psychologie, psychanalyse), elles-mêmes en conflits entre elles. Théorie du sujet raisonnable contre théorie de l'inconscient individuel ou social qui posait le problème de la compatibilité entre une théorie de l'inconscient et une institution démocratique.

On voit poindre aujourd'hui une démocratie libérale qui reprend à son compte non pas comme un mot d'ordre mais comme une tâche juridique et technique effective la production de l'homme nouveau. Elle le fait sans le dire, du moins à haute voix.

Depuis longtemps l'anthropologie moderne post-darwinienne nous obligeait à repenser en profondeur le statut de l'individu et de la finalité ; ces deux notions en tant que respect de la personne, droits de l'homme abstrait et idée d'une justice universelle vers laquelle toutes les organisations politiques démocratiques tendraient, font partie des soubassements, du vocabulaire de base de l'idéologie politique moderne, alors même que la réalité de l'économico-politique au contraire ne peut se penser que d'un point de vue trans-individuel et ouvert à toutes les révolutions imprévisibles dans le domaine de la production des richesses, de l'organisation du travail, de la transformation de la nature, et enfin, last but not least, de la transformation de l'humain lui-même comme mentalité et comme corps vivant.

Nous avons craint et cru longtemps que nous allions assister à des transformations radicales de notre environnement social, culturel, économique et naturel. Nous n'avions pas encore vraiment pensé que nous allions non seulement assister mais "vivre" des mutations de nous-mêmes, dont nous serions le sujet, des mutations de nos modes de subjectivation et de notre être biologique lui-même. Moment qu'on pourrait à bon droit appréhender comme une révolution qu'il ne suffit plus de dire copernicienne, puisqu'il y va de la structure et plus seulement de la place du sujet, de l'observateur.

Il y a un paradoxe et un croisement de position : la position qui, jusque là, était considérée comme portant atteinte au fondement de l'ordre politique, l'insistance sur l'historicité de l'humain, présumé général d'une théorie ou d'une idéologie de l'émancipation, apparaît aujourd'hui comme susceptible de justifier un nouvel ordre libéral, alors que ce sont des positions d'allure naturaliste, s'appuyant sur des représentations de l'humain intemporelles et structurelles qui prétendent assumer la défense de l'acquis des émancipations passées.

Deux domaines majeurs sont concernés par ce renversement : d'une part les manipulations de la structure du vivant, effectuées dans ces nouveaux ateliers de retouche qui se montent ici et là et qui proposent leurs compétences pour effectuer, à l'aide de "ciseaux moléculaires" des "réécritures fines et précises du génome" "à façon" (*vocabulaire utilisé sur le site internet de "Collectis SA : l'ingénierie rationnelle des génomes"*, <http://www.collectis.com/corporate/index.html>, *Start Up de l'Institut Pasteur. Voir sur ces questions la passionnante enquête réalisée par Paul Rabinow, French DNA, traduit en français par Frédéric Keck sous le titre Le déchiffrement du génome, l'aventure française, Paris, Odile Jacob, 2000*) et d'autre part les mutations introduites par les modifications de comportement concernant la sexualité, la parentalité et l'identité sexuelle (la trans-sexualité). Ces deux domaines sont engagés dans le même processus d'innovation et touchent à des secteurs anthropologiques de sensibilité analogue.

Exprimons autrement cette inversion : c'est le pouvoir (bio-pouvoir) qui tient le discours (et pas seulement le discours, mais vote les lois concernant le clonage, l'expérimentation sur l'embryon, l'euthanasie, l'adoption du Pacs, participe à la réflexion sur l'homoparentalité et sur le mariage homosexuel), de l'histoire et qui fait l'histoire (avec les industriels et les laboratoires pharmaceutiques), tandis que c'est l'anthropologie (du désir par exemple, la psychanalyse) qui tient le discours de l'immuable et invoque un "ordre symbolique" qui ressemble beaucoup à une *nature* : réaction maladroite au sentiment justifié que le bio-pouvoir a mis la main sur l'histoire, sur l'historicité de l'humain, et pas pour faire la révolution, mais pour faire du commerce, et pour produire du contrôle.

Pourquoi alors se replier sur une naturalité (fût-elle du symbolique, mariage monstrueux) au lieu d'emboîter le pas de l'innovation, de la destruction effective de toute finalité, de toute illusion finaliste ? À quoi devrait aider la nouvelle configuration de la revendication homosexuelle, qui pourtant elle aussi, comme si elle se faisait peur à elle-même revendique la forme pour le moins peu innovante du mariage.

En effet, l'anthropologie tant lévi-straussienne que lacanienne n'a jamais prétendu au statut de norme. Constater que l'humain est institué ne signifie pas qu'il doit l'être. Il l'est, ou il n'est

pas, tout simplement. L'alternative est entre une existence et rien, pas entre un ordre et un désordre dont il faudrait protéger la société par des "réinjections" de père et de repère, par une réinstauration des liens. La "déliaison", le bouleversement fondamental des rapports humains, que Marx et Engels entre autres avaient très largement remarquée comme étant la marque caractéristique des mutations du capitalisme, ne sont pas des pathologies dont il faudrait guérir l'humain, mais des aléas de l'histoire de l'humain lui-même, interne à sa logique conflictuelle. Ce ne sont pas des perversités dont un travail d'énonciation de la norme, de la loi pourrait amener la rémission. Ce sont les signes indirects d'une violence effectuée dans le social lui-même sur des individus qui ne respectent plus la loi parce que rien ne les respecte plus eux-mêmes, qu'aucune place ne leur est accordée autre que celles, interchangeables, de consommateurs ou, à défaut, de marchandises, choses eux-mêmes, donc, interchangeables et en fin de compte jetables, selon l'expression que j'ai employée dans un autre travail (voir "Violence et représentation. La production de l'homme jetable", in *Lignes* n°26, oct. 1995).

En d'autres termes, il ne me semble pas qu'il y ait lieu, pour faire face aux mutations que la globalisation du marché fait subir aux rapports sociaux, de mobiliser une sorte de religion du social comme ordre vital en oubliant qu'il est avant tout, et a toujours été ordre politique et économique conflictuel, contradictoire, bénéfique pour les uns, insupportable aux autres. Donc destiné à changer sans cesse.

Comme le rappelle Lévi-Strauss dans son dernier texte publié (dans *L'Homme*, "Question de parenté", n°154-155, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, avril-septembre 2000, pp.713-720), qu'il n'y ait de l'humain que dans le cadre de la Règle, voilà qui est indubitable. Mais dire laquelle est une tout autre affaire dans laquelle vient se loger l'histoire, la lutte et le débat politique et culturel. Il n'est pas possible, autrement dit, d'évoquer la nécessité de la Règle pour faire valoir ou même imposer telle ou telle règle particulière, propre à un temps et à un lieu, et par là destinée à être un jour ou l'autre dépassée, transformée, écartée.

C'est ici que se rejoignent sexualité et citoyenneté : de même que l'évocation en général des conditions de possibilité de la communauté, du vivre en commun, ne permettent pas de justifier *de facto* la légitimité de telle ou telle manière d'organiser cette vie en commun, de même l'évocation de la régulation humaine de la sexualité et de la famille ne nous dit rien sur ce qu'il est souhaitable de légitimer en tel lieu et en tel moment comme type de sexualité et comme type de famille.

Il semble que dans ces deux domaines, certains soient en permanence prêts à faire illégitimement passer par des coups de force théoriques ou pratiques telle ou telle solution historique particulière pour la seule réalisation possible ou valide de la forme générale. Alors qu'il faudrait voir, par exemple dans l'immigration, la chance historique d'une sollicitation à faire évoluer de manière décisive notre représentation de la citoyenneté (au lieu de se replier sur une sorte de compagnonnage abstrait et étriqué), ou encore dans l'émergence des revendications homosexuelles, la chance historique d'une sollicitation pour tous les individus homos comme hétérosexuels à effectuer une critique radicale du finalisme en matière de sexualité, à dissocier la sexualité de la reproduction, ou, pour reprendre le vocabulaire de Foucault, l'érotique de la sexualité, et à inventer de nouveaux types de rapports.

Pourtant, ce n'est pas tout à fait ce qu'il se passe, et il faut s'interroger sur les raisons de ces résistances, d'ailleurs inégalement réparties dans la société et dans l'Etat. On constate maintenant, à la fois dans le champ des institutions et de l'industrie, une sorte de prise en compte (dans un approfondissement décisif de la rupture avec la conception religieuse chrétienne de la société ou de la vie humaine) de la représentation de l'homme comme être

non pas déchu mais raté (c'est bien entendu le contraire : dans un cas, celui de la déchéance, il a son être en arrière de lui et sa situation historique est une aliénation, ici il a son être toujours en avant de lui dans son institution, dans son avenir d'être purement institutionnalisé).

Structure ratée, inachevée, plus précisément encore oxymorique (il est d'autant plus perfectible qu'il est plus inachevé) de l'humain, qui autorise et incite à toutes les interventions innovantes sur son être. Si l'indétermination humaine fait recette, c'est qu'il est apparu que cette brèche ouverte dans la construction de l'humain n'était plus tant l'occasion de l'invention d'une autonomie mais d'une mise à disposition pragmatique, rentable et asservissante (ce qui ne vaut pas d'ailleurs pour la citoyenneté, qui n'est pas encore apparue comme un secteur d'innovations rentables...).

La réponse à l'énigme de ces changements de rôle est donc assez simple. Ce qui a changé c'est le fait que ce sont les pouvoirs qui ont mis la main sur cette indétermination et qui la prennent comme point de départ non plus d'une émancipation mais d'un ensemble de procédures de mutations qui s'appuient sur le désir de bonheur et sur la recherche d'identité pour favoriser une marchandisation accrue des êtres humains et des rapports sociaux. L'accroissement continu et sans frein de la productivité et de la rentabilité perd un peu de son mystère si on le décrit comme un processus continu de renversement et de transformation de l'homme en chose. Là où l'on ne voit d'abord qu'une puissance énigmatique, aveugle et maléfique, apparaît plutôt l'articulation complexe de processus économiques non-finalisés et de la structure du désir humain, avant tout désir de désir, ou désir de l'Autre, comme disait Lacan, qui ne désire parmi les choses que celles que l'autre désire aussi et qui conduit le sujet à prendre en fin de compte la place de la chose elle-même s'il ne peut rien avoir de mieux. Non que cette structure explique le développement capitaliste, loin de là, mais elle contribue à faire comprendre son extraordinaire efficacité (notamment ce que La Boétie appelait le phénomène de la "servitude volontaire"). On n'a pas le temps ici d'ouvrir un chapitre aussi complexe, mais il faut signaler au passage que l'une des possibilités de ce devenir-chose de l'humain consisterait par exemple en un devenir-nature ou devenir-animal qui supprimerait ou amoindrirait en lui cette dimension historique elle-même par laquelle il est sans cesse à distance de ce qu'il voudrait être, voué à l'erreur et à l'apprentissage. La question alors se poserait évidemment de savoir qui fixerait les nouveaux plans de performance, et selon quelles hiérarchies.

Cet entrecroisement de perspective qui semble donner pour quelque temps ou pour longtemps l'initiative à l'industrie du vivant nécessite encore une remarque concernant les effets de sidération qui rendent peut-être aujourd'hui la fréquentation du point de vue historique impossible, pour un temps, pour la réflexion, et notamment pour la réflexion critique. Ce que l'ouverture de l'histoire révèle désormais c'est en effet l'absence de finalité de processus complètement sinon totalement manipulables. L'un des points culminants de ce déploiement consiste dans ce que j'ai appelé "la production de l'homme jetable". Cette formule fait référence à ce que Hannah Arendt de son côté a nommé "population surnuméraire", mais par cette expression, j'ai voulu rajouter quelque chose de plus et quelque chose de différent. Il ne s'agit pas seulement en effet de voir dans ces phénomènes la perte de valeur de la personne, ou la conséquence regrettable, à la marge, d'une activité exclusive. Il ne s'agit pas non plus de ce volant de main d'œuvre ("l'armée industrielle de réserve") dont Marx avait montré comment le capitalisme a toujours besoin de sa présence pour peser impitoyablement sur les conditions de travail en général. Laissons de côté la question de la fonctionnalité d'un tel phénomène dans la logique du système. Il s'agit plutôt ici de sa centralité. Comme l'a montré l'histoire du XX^e siècle, le point culminant de la civilisation industrielle, c'est l'extermination des masses (des Arméniens en 1915, des Juifs et des Tziganes en 1942-45) qui se prolonge à l'ère de la globalisation en un exterminisme généralisé et polymorphe. La caractéristique de

cette violence éliminatrice est qu'elle est totalement dépourvue de sens. Cette formule n'est pas à entendre au sens où l'on dit dans le langage courant qu'elle est insensée (i.e. scandaleuse et incompréhensible), mais au sens où cette évacuation du sens désigne très précisément les limites de l'articulation de l'individu à la communauté, plus précisément de la subjectivité représentative à la communauté. Là, cette articulation s'efface ; là, la subjectivité se trouve face à l'universel (ce qui en principe, dans une culture qui a pour fonction d'interposer entre eux un " monde ", n'arrive jamais). Ce qui apparaît alors, ce n'est pas la méchanceté ou la dureté du Capital, mais l'absence de toute téléologie, l'inéluctabilité d'un mécanisme qui court éventuellement à sa perte par autodestruction et qui élimine sur son passage non pas ses " ennemis ", mais ceux qui se trouvent simplement être là. Hommes jetables, populations poubelles, jetées aussitôt que nées, comme les enfants du Brésil et d'ailleurs. Ici ce qui vient au jour c'est une structure anthropo-biologique qui envahit le politique, l'économique et la conscience qui ne peut sans doute pas l'assimiler : la contradiction fondamentale, spécifiquement humaine, entre destins de l'espèce et destins des individus ; mais plus profondément encore, c'est l'affleurement de l'irreprésentable, qui ne peut que provoquer la résistance et le rejet, les réactions d'extrême violence qui caractérisent les guerres et les exterminations africaines par exemple sur lesquelles pèse (entre autres) tout le poids de leur situation d'exclusion du marché mondial, ou le refus de savoir, l'invention de raisons fantasmatiques de vivre, d'être soi, ou d'ennemis imaginaires qui aboutissent à la croissance continue des racismes.

Est-il possible d'avancer quelques éléments afin de contribuer à la reconstruction des concepts d'humanité et de citoyenneté ? Je me contenterai, en me référant à quelques remarques de Lévi-Strauss à ce sujet, de souligner que c'est en s'écartant de toute démarche humaniste, c'est-à-dire de toute analyse qui s'appuierait sur une définition préalable de ce qu'elle veut construire (humanité ou citoyenneté) qu'une telle initiative a des chances d'aboutir. Si la revendication de la valeur de la citoyenneté ou de l'humanité a un sens susceptible de produire des effets dans l'avenir, ce n'est pas comme appel à la responsabilité des individus, mais comme incitation à inventer de nouveaux rapports sociaux, de nouvelles configurations de l'humain favorisant de nouvelles procédures d'existence politique. Il ne suffit pas de respecter la ou les personnes; encore faut-il trouver de nouvelles manières d'entendre et de construire la personne, considérer le collectif comme personne par exemple, étendre à l'étranger, à l'enfant mineur la citoyenneté, reconsidérer la maladie, la folie, la criminalité, la mort. De manière très significative, Lévi-Strauss, dans ces réflexions, ne fait, en fin de compte, pas seulement appel au raisonnement, mais aussi à la menace, comme si pour pousser la raison à penser, il fallait aussi parfois lui faire peur :

“ J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel, puisque c'est en quelque sorte d'une même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines, d'autres catégories, qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces humaines et non-humaines. **Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'auto-destruction.** Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne se mettrait à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même ” (Entretien cité dans Fernand Deligny,

Les détours de l'agir ou le moindre geste, Paris, Hachette, 1979, pp.42-43. C'est moi qui souligne).

Peut-on alors parler d'une anthropologie de la globalisation ?

Compte tenu d'un certain nombre de traits d'époque (évacuation de l'idée de progrès, politique d'exterminisme généralisée, affaiblissement de la fonction critique), on pourrait dire que c'est celle d'un "homme" qui se passe de discours légitimant du pouvoir (il s'agit de ce que les libéraux anglais appellent "une politique industrielle moderne non idéologique", qui constitue "leur révolution en marche" —Peter Mandelson, conseiller de Tony Blair, dans *Le Monde* du 21/9/2000), celle d'un "homme" qui se découvre malléable à l'infini et qui, devant l'aventure sans rivages qui s'ouvre devant lui et qui est, à proprement parler, irréprésentable, préfère se laisser transformer en chose, lui et tous ses rapports, ses modes de relations et ses activités, pour occuper les places fixes auquel le désir de l'Autre l'attend, plutôt que de risquer le surgissement de configurations inconnues, que pourtant il n'évitera pas.

Il reste donc à œuvrer pour que parmi ces formes nouvelles, certaines soient plus inventives et plus voulues que d'autres, qu'elles "élargissent" les catégories de citoyenneté et d'humanité par exemple, au sens où Merleau-Ponty voulait que face à tout ce qui semble excéder notre raison, nous tentions son élargissement : "La tâche est donc d'élargir notre raison pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison".

Dans la logique typiquement occidentale, ce sont habituellement des interventions à la fois productives, rentables et réparatrices opérées sur l'homme comme individu-chose qui sont privilégiées plutôt que des innovations émancipantes concernant l'être collectif ou le collectif comme personne, différant en ceci du choix d'autres civilisations, notamment celles que l'on a pu appeler "contre l'Etat" (Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974), caractérisées par cette prise en compte du collectif, et même du collectif comme faisant partie d'un ensemble plus vaste, la nature entière ; d'où la remarque de Lévi-Strauss sur l'humilité principielle et le respect de toute forme de vie qui ouvre sur une conception non donnée mais constitutive de l'humain situé sur une ligne d'amplification possible vers toujours plus "d'humain, pourrait-on dire. Resterait à examiner comment une telle thématique de l'humilité, s'articulant à celle d'une pauvreté revendiquée ("moins on a, plus on est"), radicale et agressive, pourrait inquiéter les pouvoirs en place à la manière dont les franciscains, il y a mille ans environ, ébranlèrent la chrétienté possédante de leur formule ravageuse : "Nihil habentes, omnia possidentes", "ceux qui n'ont rien, ce sont ceux-là qui possèdent tout, qui sont les véritables possesseurs de toutes choses, ou encore qui sont susceptibles de s'emparer de toutes choses, ou du tout".