

MONDIALISATION, DÉ-MONDIALISATION. QU'EST-CE QUE LA MODERNITÉ ?

Bertrand Ogilvie

Le titre général de notre colloque nous invite à examiner les modifications, les déplacements, peut-être même les mutations qui affectent la pensée et le jugement politique au tournant de ce siècle. Cette période y est clairement caractérisée par le rapprochement de deux termes, pouvoir et guerre, qui nous renvoient à la formule de Clausewitz selon laquelle la guerre est la politique poursuivie par d'autres moyens. Mais c'est vraisemblablement en renversant la formule, comme Foucault l'avait fait, qu'il nous faudra ici penser cette articulation.

Si c'est la politique qui est la guerre poursuivie par d'autres moyens, la guerre serait donc l'horizon de toute politique, sa « logique fondamentale » et pas seulement sa « grammaire », pour reprendre, en l'inversant, la métaphore de Clausewitz. Mais un tel renversement, on le sait, suppose aussi une modification profonde dans la conception de la politique : il ne s'agit plus de cet espace de négociation, de délibération organisé à partir du principe d'égalité, mais du rapport de force qui est la racine de toute existence humaine et qui nous rapproche de Carl Schmitt, nous éloignant de Rousseau autant que des Grecs. C'est bien pourquoi on peut entendre la présence du mot pouvoir, dans le titre du colloque, comme l'indice de ce déplacement. On est plutôt ici, encore une fois, dans une représentation d'un processus sans fin de relations de pouvoir qui ne s'abolit jamais mais connaît des moments éphémères de stabilisation toujours habités par le risque imminent de la reprise des hostilités. Ou d'un autre point de vue, qui serait plus proche de Foucault, l'existence sociale en tant qu'elle serait faite de relations de pouvoirs indépassables et disséminées n'existerait que dans cette perpétuelle recherche du déséquilibre et du renversement créatif qui inverse le sens des relations mais qui est toujours menacé par l'immobilisation des « relations de pouvoir » en « rapport de domination » qui engendre alors la servitude (je cite Foucault). La guerre en ce sens connaît deux acceptions : c'est un horizon général, au sens du conflit héraclitéen ou de la lutte des classes de Marx, mais c'est aussi le moment de crise où l'un des termes du conflit ne vise pas le dépassement du rapport, ou son libre jeu, mais l'asservissement de l'autre terme. Dans le premier cas la guerre est la force, le mouvement perpétuel dans lequel vient puiser toute résistance, dans le second elle est au contraire ce qui provoque son anéantissement.

Hannah Arendt est sans doute l'une des philosophes, avec Georges Bataille, qui ont été le plus loin dans l'analyse de ce que la politique moderne peut avoir de radicalement nouveau par rapport à toute tradition. C'est sur cette nouveauté que je vais m'efforcer de revenir, en tentant d'éviter un certain nombre d'écueils bien connus. L'anthropocentrisme ou plutôt le « périocentrisme », la croyance que l'époque que nous vivons est un tournant plus profond que d'autres, la substantialisation ou l'hypostase métaphysique (le Mal radical), et ce qui en découle, le ton apocalyptique.

La question du jugement politique, s'il est encore possible, comme se le demande Arendt, ne peut en tout cas plus se poser en dehors du constat de la crise irréversible dans laquelle il est désormais entré et que je rattacherai plus loin à l'effacement tendanciel du doublet empirico-transcendantal dont parle Foucault dans *Les Mots et les choses*. Pour l'instant je dirai que le paradigme de la pensée critique, hérité des Lumières, se heurte et s'affronte à un autre paradigme, celui de la pensée-symptôme, et, dans le même mouvement, à une réalité qui ne laisse plus à la pensée aucune position de surplomb, mais l'absorbe comme effet, et la confronte dans la foulée à des processus de plus en plus sidérant, sorte de défi impossible pour elle. Relever ces défis induit une sorte de dissociation entre penser et connaître. Le monde moderne ne souffre pas d'un déficit de connaissance, au contraire. On n'a jamais autant connu, ni connu autant de choses, ni aussi bien. Mais pour ce qui est de la pensée, tout est beaucoup plus difficile. La connaissance, elle, se laisse volontiers absorber comme effet (c'est déjà le cas dans le *De rerum natura* de Lucrèce), car elle a pour fonction de produire des significations qui s'inscrivent dans un processus immanent et collectif, ou social. Mais pour la pensée il en va autrement, car l'affaire de la pensée, à tort ou à raison, c'est le sens, c'est-à-dire la re-présentation, la production d'idées qui aient du sens pour un sujet.

Laissons de côté la question de savoir si cette problématique du sens, ou de la représentation, est une illusion quant au fonctionnement du langage (comme il est vraisemblable), ou si elle est le résultat d'un excès inéliminable du sujet ou de l'inconscient, du sujet de l'inconscient, sur la langue. Il n'en est pas

moins vrai qu'elle est là, fantasme ou pas, expérience vécue dans les sociétés de masse, et dont la thématisation idéologique ne peut masquer la présence et l'insistance (les enjeux en sont nombreux, entre autres, la question du statut de l'idéologie, de la religion, de la croyance en général, politique ou technique).

Ainsi la crise du jugement politique est liée au déplacement du sujet face ou dans les processus qui constituent son existence quotidienne. On ne peut juger que ce qu'on perçoit comme objet susceptible d'être situé sur une échelle de valeur. Or la question aujourd'hui se pose surtout de savoir qu'est-ce qu'on perçoit, qu'est-ce qu'on peut percevoir, quel est le statut et la situation de « l'esthétique », ou, comme dirait Rancière, comment se fait le « partage du sensible ». Il s'agit donc d'examiner un peu plus ce qu'il en est de cette situation « moderne » dite de mondialisation, et que je préfère dire de globalisation, je dirai plus loin pourquoi. (J'entends ici par moderne non pas ce que les historiens désignent par ce terme en parlant de première et de seconde modernité, mais tout simplement l'époque contemporaine, qui commence avec la première guerre mondiale, contemporaine car nous sommes encore quelques uns ici à avoir connu et fréquenté des gens qui avaient fait cette guerre, qui, par là notamment, nous est contemporaine. Mais l'usage de ce terme permet aussi de ne pas négliger le fil qui relie la première mondialisation de la Renaissance et de la conquête du Nouveau Monde avec la seconde qui est en train de devenir sous nos yeux une globalisation).

On peut partir d'une expérience simple : nous avons le sentiment d'un cercle qui se referme, au sens où les effets de toutes nos entreprises nous reviennent ou nous rattrapent, parce que, comme le remarquait Kant ou Rosa Luxemburg, « la terre est ronde ». Nous savons sans doute avec Husserl que la « terre vivante », celle qui constitue l'horizon de notre vie subjective quotidienne c'est-à-dire de notre activité de donation de sens, d'investissement théorique et pratique, cette terre-là n'est pas ronde, ou « ne se meut pas » et qu'elle recèle la possibilité infinie de nouvelles distinctions, de nouvelles frontières, de nouvelles brèches. Mais cela ne nous empêche pas d'avoir aujourd'hui le sentiment très fort que la terre devient vraiment ronde. Le fait que nous nous mettions à éprouver dans la vie de tous les jours cette structure astronomique (ce qui n'est peut-être pas souhaitable — un peu comme si l'on se mettait à éprouver, sous la solidité apparente des choses le mouvement incessant des atomes, ce qui serait à la fois mal commode et vertigineux), ce fait est peut-être à la fois le signe d'un dérèglement ou d'un déplacement majeur de la perception et à la fois le symptôme d'une situation nouvelle dans laquelle serait mise sous notre regard la vérité insoutenable d'un certain nombre de structures, déclenchant la plus grande réaction de résistance jamais déployée par l'humanité : mais vous avez compris que je viens d'employer ce mot de résistance en son sens freudien et non en son sens politique : de ce déplacement on ne peut pas dire qu'il soulève les foules et les jette dans les rues, du moins pour l'instant ; on a le sentiment au contraire qu'elle préfère souvent n'en rien vouloir savoir. Mais les deux dimensions sont inséparables l'une de l'autre.

On pourrait évoquer ici le passage saisissant de la pièce de Brecht, *La vie de Galilée*, dans lequel le jeune moine qui veut s'instruire fait valoir auprès de l'astronome le bouleversement moral que vont entraîner ses découvertes auprès des pauvres paysans de Campanie que sont ses parents : leur vie de souffrance qui jusqu'à présent demeurerait supportable parce qu'elle se déroulait au centre de l'univers sous le regard de Dieu, va désormais leur apparaître comme une aventure absurde et inutile vécue sur un caillou perdu dans un univers vide et infini. D'où une hésitation à divulguer ces connaissances dangereuses. Mais Brecht pensait encore dans l'horizon des Lumières, sous le paradigme exclusif d'un progrès et d'une émancipation des masses par le biais de la connaissance. Or ce qu'on affronte aujourd'hui c'est plutôt le paradigme inverse, celui d'une relative passivité des masses et d'une acceptation globale d'un modèle unique de développement. Paradigme qui n'exclut évidemment ni les failles ni les exceptions. Dans ce contexte, l'effet majeur d'une telle confrontation (qui est en fin de compte une confrontation globale avec ce que Hegel appelait « le maître absolu », la Mort — pensons à l'exemple du traitement de la vieillesse et de la mort dans les sociétés industrielles contemporaines), pourrait être l'effacement progressif de la valeur de vérité ou de la vérité comme valeur, au profit d'un éventail très large de recherches d'activités narcotiques ou addictives dans lesquelles le marché pourrait voir, et voit déjà, une source intarissable de nouvelles richesses.

Je proposerai un instant d'utiliser, comme je l'ai fait tout au début, pour désigner les marqueurs principaux de la modernité, le terme de mutation. Je m'autorise ici d'une remarque d'Hannah Arendt, qui, dans un remarquable et singulier chapitre de *La crise de la culture*, le huitième et dernier, celui qui s'intitule « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », dans un commentaire libre de Heisenberg, écrit la chose suivante : « Tout l'orgueil mis à ce que nous savons faire disparaîtra dans quelque mutation de la race humaine : la technologie entière, vue à partir de ce point, aura en effet cessé d'apparaître comme le résultat d'un effort conscient de l'homme pour étendre sa puissance matérielle, mais plutôt comme un processus biologique à grande échelle ».

Même si l'emploi de ce terme était ici métaphorique, et c'est loin d'être certain, je pense Arendt suffisamment avertie de tous ses enjeux, enjeux majeurs depuis les débuts du XXe siècle, pour qu'il mérite d'être examiné en détail. Et d'ailleurs tout l'exposé qui suivra découle d'une certaine manière de ce chapitre d'Arendt et en est un commentaire suivi, même si je ne prends pas la peine de le citer continûment. En un mot il s'agit de comprendre la modernité comme émergence de la science dans l'existence, ou mieux du réel dans la réalité, ou encore comme explicitation ou affleurement de l'être indifférent dans l'existence sociale.

Le terme de mutation s'est enrichi à la fin du XIXème siècle d'un sens biologique inédit qui est venu renforcer la révolution darwinienne. Ce sens est désormais associé aux idées de hasard, d'effets statistiquement appréciables, donc d'une dialectique entre individu et population, et également d'absence de finalité et de progrès. Toutes ces représentations dans le cadre desquelles les sciences aujourd'hui travaillent quotidiennement sont loin d'avoir conquis aussitôt le domaine de la vie individuelle et collective dans laquelle événements politiques, économiques et culturels continuent encore à se penser en termes de finalités, d'intentions, de subjectivité, d'améliorations sinon de réel progrès. Pourtant de nombreux indices laissent entrevoir la confrontation imminente entre le sens technique du mot mutation et son sens trivial de simple changement. Si ce que nous vivons en ce début de XXIe siècle (qu'on peut appeler globalisation, marchandisation généralisée, mais aussi déploiement exponentiel de certaines formes de guerres et de violences racistes à la fois extérieure et intérieure, mais encore bouleversement des équilibres énergétiques, climatiques, démographiques de la planète, et donc transformations profondes du rapport à l'espace, de la manière d'habiter l'espace), si tous ces phénomènes sont des « mutations », s'ils ne le sont pas seulement dans un sens métaphorique comme de simples changements signant le déroulement immuable de « l'histoire », il faut se poser la question des conséquences qu'entraîne l'usage de ce terme que la biologie nous propose. Dans quelle mesure le concept de mutation nous permet-il ou nous aide-t-il à penser ces évolutions visibles, et plus radicalement encore, quels rapports peuvent être pensés entre l'émergence de ce concept et l'éventuelle nouveauté qui caractériserait la phase dans laquelle l'humanité s'engagerait désormais ?

La notion de mutation est au cœur d'un dispositif théorique qui a fait apparaître le devenir du vivant comme un processus dépourvu de finalité. Point de vue qui avait déjà été préparé par Darwin, raison de l'opposition durable opposée à sa théorie, encore vivace dans des pays comme les Etats-Unis par exemple, mais qui connaît aussi un retour d'hostilité en Europe, au Pays-Bas, qui se cristallise en Turquie, qui tente de conquérir la France, etc. Ce que je voudrais essayer de montrer c'est qu'il est possible de soutenir que la formation historique du concept de mutation coïncide avec la question posée d'une nouvelle mutation dans l'histoire; peut-être entrons-nous dans un période où l'humanité consentirait (sur le mode de ce que La Boétie appelait « la servitude volontaire ») à vivre l'une de ses plus décisives mutations, sans l'accompagner, comme elle l'avait toujours fait jusqu'à présent, d'une entreprise de représentation et d'interprétation qui ne vise pas seulement à la décrire mais aussi à en dire le sens, ou plutôt à lui inventer un sens, c'est-à-dire une finalité. Nous accepterions enfin de nous lancer ou plutôt de nous laisser entraîner dans une aventure qui n'aurait pas de sens, bien qu'elle conserve évidemment de nombreuses implications, enjeux et conséquences, qu'on appellera si l'on veut, pour faire contraste, des significations. Sans doute cet effondrement de la finalité ne pourrait que réjouir les spinozistes que nous nous efforçons tous d'être, s'il n'ouvrait pas sur une sorte d'auto-gestion automatique de l'humanité comme monde naturel – ce qu'elle n'est pas et n'a pas à être – tout à fait effrayante. (C'est en un sens voisin que Arendt dit, à propos de Marx, que la fin de la politique que serait la société sans classe est une « perspective effrayante, mais tout à fait plausible »).

Le fait qu'il y ait là quelque chose d'effrayant, c'est-à-dire un avenir que le discours moderne ambiant s'accorde volontiers à qualifier globalement d'effrayant doit attirer toute notre attention. Il serait imprudent au stade où nous en sommes de nous prononcer sur la coloration globale de l'avenir. Que le présent contienne déjà trop d'éléments désagréables ou tout à fait insupportables ne fait aucun doute, mais cela ne permet de tirer aucune conclusion sur l'avenir, dont rien ne permet d'affirmer qu'il est effrayant, sinon la frayeur que nous ressentons par avance à son sujet. Autrement dit, la seule chose que l'on puisse affirmer c'est bien que le discours ambiant est un discours effrayé et que cette frayeur est susceptible d'induire un certain nombre de comportements que l'œuvre de Freud nous a appris à regrouper sous le nom de résistance (et qui pourraient contribuer à éclairer la dimension de la servitude volontaire).

Dans ce genre d'exercice (très périlleux mais en même temps incontournable si l'on veut assumer la fonction philosophique) qui consiste à analyser le présent, à penser le contemporain, il est nécessaire de veiller à écarter deux obstacles : d'une part bien sûr le providentialisme, certes aujourd'hui assez facile à éviter (l'idée de progrès a pour longtemps cessé d'être pertinente, et c'est tant mieux étant donnée son ambivalence et les dérives violentes et dramatiques qu'elle a pu favoriser) ; d'autre part le cata-

strophisme (même si la catastrophe nous attend) qui est une manière de projeter dans l'avenir les formes anticipées d'achèvements de tendances qui ne sont pour l'instant que des tendances, même si elles sont spectaculaires et obnubilantes; dans la catastrophe il n'y aura plus rien à penser, tant qu'elle n'est pas là il faut essayer de continuer à y voir clair.

Je me propose d'analyser succinctement l'apparition d'un nouveau concept d'humain à la fois dans le champ de la politique et dans celui de la science ethnographique au moment de la Révolution Française, afin de montrer, à titre d'exemple, comment l'élucidation du réel de notre propre nature, qui dans un premier temps joue un rôle positif et fort de facteur d'émancipation va se retourner en son contraire quand ces savoirs objectifs vont s'incarner dans des techniques qui vont prendre place dans l'ordinaire de l'existence avec pour effet non pas d'améliorer l'existence humaine mais de changer l'essence humaine (ce qui fait l'objet de l'article d'Hannah Arendt dans « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme »). Puis j'essaierai de faire apparaître le lent déplacement subi par l'usage et les enjeux ce concept dans le contexte contemporain de transformation en profondeur de la filiation, de l'extension des manipulations même du vivant et de la globalisation des stratégies biopolitiques et bioéconomiques, ce qui me conduira à poser le problème de la crise de la fonction critique et à rechercher quelles pourraient être les bases d'une redéfinition du concept d'humanité et de citoyenneté, à la fois d'un point de vue conceptuel et d'un point de vue institutionnel, dans la question cruciale de l'organisation du travail comme facteur d'humanisation ou de déshumanisation.

I-Déclaration des droits et débilité, déficience de l'homme naturel. Concomitance d'une déclaration insurrectionnelle et d'une curieuse observation faite sur l'homme sauvage.

On sait que l'idée de nature humaine joue depuis le XIX^{ème} siècle le rôle d'un fondement pour toutes les analyses qui tendent à faire directement dériver l'ordre social d'un ensemble de données immuables qui fasse obstacle à la pensée du changement ou de la révolution.

Par opposition, il est frappant de voir cohabiter à la même époque deux versions de l'idée qu'il n'y a d'homme qu'institué, c'est-à-dire que citoyen : la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » et les observations scientifiques de l'anthropologue François Péron et du Docteur Itard.

Vous me permettrez d'évoquer ici très brièvement un point d'histoire, nécessaire pour faire apparaître le développement tortueux de ces catégories. Dans le contexte de ce qu'on appelle en histoire de la philosophie le droit naturel moderne (lui-même opposé au droit naturel antique qui n'était pas un droit naturel individualiste...), le point commun à un certain nombre de théoriciens comme Hobbes, Grotius, Rousseau, Locke consiste dans leur opposition au féodalisme qui se réalise dans une double opposition à l'histoire et au droit divin : l'idée de souveraineté immanente, exprimant ou reflétant le consensus des hommes rassemblés en peuple et faisant valoir les droits qui sont les leurs par nature s'oppose à toute représentation d'un droit qui s'appuierait soit sur une tradition, sur une histoire ancestrale, soit sur la volonté surnaturelle d'un Dieu transcendant. L'histoire ici joue le rôle d'un ordre de détermination hétérogène rapporté à un pouvoir en place qui détient les règles du jeu et s'appuie sur une légitimité qu'il prétend tirer de leur ancienneté. À cette légitimité historique, les penseurs politiques du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle substituent globalement une légitimité naturelle, originelle c'est-à-dire éternelle et immuable, destinée à fonder un ordre politique nouveau dont en principe aucune puissance particulière ne peut s'emparer en prétendant en être le représentant.

C'est dans ce contexte que la Révolution Française éclate et met en circulation ce texte tout à fait singulier, qui sert encore de modèle ou de source d'inspiration pour toutes les déclarations universelles des droits jusqu'à aujourd'hui, la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789. La question qui se pose aussitôt est de savoir si cette déclaration se situe dans le droit fil de la justification naturaliste que je viens de décrire, pour le dire vite, si elle aussi joue la nature (notamment la nature humaine) contre l'histoire, ou si au contraire, en tant que déclaration révolutionnaire précisément, elle avance une prééminence de l'histoire, de l'événement sur toute nature. On voit qu'ici le mot histoire change de sens : de tradition, il devient événement, au lieu de la permanence, il connote l'irruption de la nouveauté.

Je crois qu'on peut affirmer que, dès le départ et tout au long de la rédaction des projets et des discussions (qui ont été nombreuses) et par la suite dans l'interprétation, la compréhension que les contemporains ont eu de ce texte, les deux dimensions ont été sans cesse présentes. Et en effet, dans ce texte dont l'élaboration a été extrêmement conflictuelle, on trouve une contradiction (ou du moins la possibilité d'une contradiction) très forte mais d'un type tout à fait nouveau entre nature et histoire, qui figure dès son titre même, susceptible de plusieurs interprétations. Je m'inspire ici largement des remarques déci-

sives qu'Etienne Balibar a faites sur ce point dans Les frontières de la démocratie , mais que je reprends en les infléchissant dans le cadre d'une problématique légèrement différente.

Tout le problème peut être ramassé dans la manière de comprendre la juxtaposition de ces deux termes, homme et citoyen , et par voie de conséquence le contenu des droits de l'homme et de ceux du citoyen. L'interprétation la plus courante et la plus traditionnelle consiste à voir dans le premier terme le fondement du second, et dans les premiers droits, les droits originaires, les fondements des seconds.

Cette interprétation situe la déclaration révolutionnaire dans le prolongement des théories du droit naturel dont je viens de parler et consiste à chercher dans l'analyse d'une nature humaine originaire, universelle, la légitimité des droits sociaux, civils qu'on peut en déduire de manière plus ou moins continue. On sait que deux des concepts clefs de ces représentations sont la propriété et le contrat (notion clefs également dans les fondements de l'ordre social et économique qui va sortir de la révolution industrielle; Etienne Balibar fait remarquer immédiatement que la notion de contrat ne figure pas dans le texte de la Déclaration, indice évident que d'autres déterminations y sont aussi à l'œuvre). Dans cette perspective, l'homme, par nature est un être libre et propriétaire, égal à tous les autres, qui peut donc décider de nouer volontairement des contrats ayant trait à la question de la justice, du travail ou de la propriété. L'ordre social doit donc prolonger dans les droits du citoyen ces données originaires de la nature humaine. Une liberté et une égalité en droit doivent donc être pensées comme l'horizon de règlement politique des différences effectives entre les hommes qui aboutissent à des inégalités et des servitudes de fait. Les principes de liberté et d'égalité consistent donc à traiter par principe les citoyens comme libres et égaux en droit (au singulier) malgré et indépendamment de leurs inégalités effectives (c'est par exemple l'interprétation de Sieyès, qui le conduit d'ailleurs logiquement à distinguer entre citoyens passifs et citoyens actifs, distinction qui animera en sous-main toutes les luttes politiques du XIXe siècle, et jusqu'au droit de vote des femmes en 1946, et qui suscitera inversement la lancinante critique des Socialistes et de Marx lui-même de la distinction entre égalité ou liberté formelle et égalité ou liberté réelle).

Cette fondation naturaliste des droits du citoyen sur les originaires droits de l'homme revient en fin de compte à opérer une dissociation entre le fait et le droit, la réalité et l'idéal, et à penser la politique comme une interminable approche d'un fondement par ailleurs intangible. Les droits sont à la fois intransformables dans leur contenu (la propriété par exemple est intouchable, contrairement à ce qu'a pu envisager Robespierre) et indéfiniment différés dans leur réalisation.

Je crois qu'on peut, dans ce qui vient d'être dit, aisément reconnaître une représentation des droits de l'homme et du citoyen qui est devenue par la suite la représentation moderne des « droits de l'homme » tout court et qui constituait en effet, dès 1789 une interprétation qui exprimait le point de vue d'une fraction libérale de la bourgeoisie d'alors. Cette « déclaration des droits de l'homme, donc du citoyen » où le et veut dire donc, s'accommode aisément d'une amputation de ce qui n'est au fond qu'une redondance, et devient une déclaration des droits de l'homme, tout court. Seul l'homme compte, le citoyen n'est qu'un corrélat.

Mais si l'on se rapproche de la lettre même du texte de la Déclaration, il semble nécessaire de mettre en œuvre pour la comprendre de manière satisfaisante une seconde interprétation. Outre l'absence du terme de contrat, déjà signalée, c'est le fait que le terme de « droit » n'apparaisse jamais autrement qu'au pluriel (les droits) et qu'il soit visible à la lecture qu'il n'existe aucune différence entre l'homme et le citoyen, et que les droits de l'un sont précisément les mêmes que ceux que l'ordre civil doit reconnaître (ou plutôt, comme on va le voir, accorder) directement au citoyen. La formule est donc à entendre en un sens, si l'on veut, plus hégélien que kantien : l'homme ne fonde pas le citoyen, c'est le citoyen au contraire qui rend l'homme possible, c'est la citoyenneté définie et accordée sous la forme d'un certain nombre de droits concrets, et non pas principiels ou idéels, qui rend possible l'existence humaine authentique. Les droits de l'homme et du citoyen, cela veut dire « les droits de l'homme, c'est-à-dire du citoyen », les droits de l'homme en tant que l'homme ne peut exister que comme citoyen, c'est-à-dire à condition seulement qu'une structure sociale, politique et juridique lui permette d'être véritablement homme, d'exister comme tel.

C'est donc tout le contraire de l'idée selon laquelle il s'agirait de déclarer quels sont les droits de l'homme dont après coup les droits du citoyen devraient s'inspirer (ou si l'on veut, pour la symétrie, « les droits de l'homme donc du citoyen »).

Cette représentation très différente culmine notamment dans ce qu'Etienne Balibar a appelé, d'une formule très éclairante, la « proposition de l'égaliberté », c'est-à-dire la proposition selon laquelle égalité et liberté sont une seule et même chose, chacune des deux étant la réciproque immédiate de l'autre. Pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté, ce qui ne peut s'entendre évidemment que dans la perspective d'une réalisation concrète et immédiate des deux, et non dans la perspective perpétuellement différée où elles pourraient s'attendre interminablement l'une l'autre.

La Déclaration alors n'est pas un constat rétrospectif tourné vers une origine ou une nature éternelle, mais elle est une instauration pratique tournée vers un présent et un avenir historique. Elle n'est donc en aucun cas essentialiste ou naturaliste, elle ne se fonde sur aucune analyse d'aucune origine, mais elle énonce le constat d'une expérience révolutionnaire, donc de rupture, qui fait advenir des droits par l'établissement de la réciprocité et de l'indissolubilité de l'égalité et de la liberté : dans cette perspective, toute mesure concrète visant à les limiter l'une ou l'autre ou l'une par l'autre apparaît immédiatement comme une tentative de restauration de l'ordre ancien, donc contre-révolutionnaire.

On voit donc clairement ici s'opposer deux représentations de la citoyenneté, c'est-à-dire de l'humanité, l'une essentialiste/naturaliste, l'autre expérimentale/insurrectionnelle, ou si l'on veut encore performative et historique.

Or il est tout à fait frappant de découvrir qu'à la même époque où émerge dans le champ politique cette position inédite d'une expérience anti-naturaliste et anti-essentialiste de la définition de l'homme comme citoyen, on voit dans le champ de l'anthropologie, et là aussi au travers d'une expérience, s'annoncer l'idée d'une constitution de l'homme par la culture, pensée sur fond d'absence, voire de déficience de toute nature humaine. Je pense précisément à deux documents émanant de la fameuse « Société des observateurs de l'homme » fondée en 1799 et consacrée tout d'abord à des enquêtes ethnographiques, mais dans le cadre de laquelle le Docteur Itard va être amené à exposer ses observations et réflexion sur le cas qui sera par la suite connu sous le nom de Victor, le sauvage de l'Aveyron.

L'histoire est bien connue, j'en rappelle l'essentiel, en transposant les conclusions d'Itard, fortement inspiré par Condillac, dans la problématique présente : un enfant d'homme qui n'est pas véritablement devenu un homme faute d'une insertion sociale et langagière normale, et qui manifeste que l'humain, hors de la culture, hors de ce qu'on appelle aujourd'hui la fonction symbolique, hors des conditions effectives d'une vie institutionnelle, dont la citoyenneté est un aspect, n'est rien de déterminé, de positif, rien qui appelle ou inaugure une existence sociale ou collective spécifique. En bref l'humain est impensable en termes de nature, d'essence, d'origine. Il n'est pensable que comme résultat, et résultat d'une histoire instituante. Je cite quelques formules tirées de son premier rapport de vendémiaire an X, c'est-à-dire d'octobre 1801 :

Jeté sur ce globe, sans forces physiques et sans idées innées, hors d'état d'obéir par lui-même aux lois constitutionnelles de son organisation, qui l'appellent au premier rang du système des êtres, l'homme ne peut trouver qu'au sein de la société la place éminente qui lui fut marquée dans la nature, et serait sans la civilisation, un des plus faibles et des moins intelligents des animaux [...] Dans la horde sauvage la plus vagabonde, comme dans la nation d'Europe la plus civilisée, l'homme n'est que ce qu'on le fait être; nécessairement élevé par ses semblables, il en a contracté les habitudes et les besoins; ses idées ne sont plus à lui; il a joui de la plus belle prérogative de son espèce, la susceptibilité de développer son entendement par la force de l'imitation et l'influence de la société

On voit ici se dessiner, dans un contexte scientifique moderne, la reprise d'une très ancienne tradition d'énoncés concernant l'être humain qui prennent la forme d'un oxymore : « il est d'autant plus (perfectible dans son histoire) qu'il est d'autant moins (doté au départ en nature) ». Je reviendrai dans un instant sur cette tradition. Pour l'instant je voudrais souligner à quel degré de radicalité s'affirme dès cette époque cette intuition d'une nécessaire néantisation de l'origine, en citant un autre rapport qui met en question la survie même de l'espèce humaine considérée dans sa pure naturalité. Il s'agit d'une observation faite par François Péron entre 1801 et 1804 au cours d'une expédition en Océanie ; lors d'un contact avec des indigènes et d'un échange à la fois verbal et gestuel concernant la sexualité, il croit découvrir que ces derniers se plaignent de leur virilité en sommeil et de leurs faibles capacités procréatrices (une étonnante gravure de l'époque restitue la scène sans équivoque). Il écrit alors :

« Il n'est pas tout à fait invraisemblable que le sentiment de l'amour et le besoin de le satisfaire ne soit dans l'homme de la nature, sinon périodique, comme dans les animaux, du moins beaucoup plus rare et moins longtemps soutenu qu'il ne l'est dans l'homme réuni en société; d'où il résulte que la continuité des désirs et celle des jouissances de l'amour pourraient bien être le produit de la civilisation, et certes ce ne serait pas le moindre de ses bienfaits, que cette vivacité toujours renaissante de sensations douces et voluptueuses, source féconde des sentiments les plus vifs, les plus délicats et les plus chers. »

En développant cet étonnant point de vue sur une activité sexuelle qui ne pouvait plus être nommée instinct puisqu'elle semblait dépendre de l'état de civilisation et que son rapprochement de l'état primitif la faisait voisiner avec son extinction, Péron tirait d'une observation, biaisée par les préjugés malgré tout ethnocentriques de l'époque, une hypothèse qui figurait déjà dans le rapport d'Itard sur le sauvage de l'Aveyron (lui-même étonnamment inapte à la reproduction sexuelle) et qui devait être reprise par

la biologie moderne. Quelques années auparavant Buffon avait exprimé avec une plus grande brutalité encore la même idée : « Les sauvages du Nouveau Monde manquent d'ardeur pour leur femelle ; cette indifférence pour le sexe est la tache originelle qui flétrit la nature, qui l'empêche de s'épanouir, et qui, détruisant les germes de la vie, coupe en même temps la racine de la société. »

Cette anthropologie de l'individualité déficiente et de l'efficace prédominant du collectif et de l'historique qui nous éloigne de tout humanisme et promeut le politique comme facteur d'humanisation majeur, ne va pourtant pas conduire à des développements univoques.

II-Le renversement de sens de la bataille pour l'historicité

Il n'est pas possible de s'étendre ici plus longuement sur ces remarquables rapprochements. Je ferai seulement remarquer, en schématisant à l'extrême, qu'à partir de ce réseau de considérations et de conjonctures va se développer pendant deux siècles un affrontement dont il est comme la matrice. Cet affrontement peut être repéré aussi bien dans le champ politique que dans les champs philosophique et anthropologique dans lesquels vont apparaître ce qu'on appelle à présent sciences sociales ou humaines. Autrement dit, il concerne autant l'analyse et la définition théorique de l'individu humain que l'interprétation de sa place et de ses droits dans l'ordre politique de la citoyenneté. Il s'agit d'une lutte théorique et pratique d'intention subversive contre l'essentialisme et le naturalisme au profit de l'expérience historique insurrectionnelle, ou, pour simplifier à l'extrême en reprenant les termes de Condillac et d'Itard, d'une contradiction active, aux enjeux politiques, entre l'inné et l'acquis.

Je me contenterai d'énumérer rapidement quelques jalons significatifs de cette épopée (en sautant par dessus Hegel et Auguste Comte), en partant de la formule célèbre de Marx tirée du texte connu sous le nom de « Thèses sur Feuerbach », il s'agit de la sixième thèse : « 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 .

Je saute immédiatement aux conclusions de ce parcours. Il nous conduit, dans la seconde moitié du XXe siècle, à 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, en tant que ces contributions théoriques constituent quelques un 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 « perspectives », ces « thèses » ont passé pour discours d'intellectuels et de scientifiques 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 néo-darwinisme trouve son champ d'application et toutes les règles sacro-saintes de l'anthropologie sont bousculées (la vie, la mort, la famille, la sexualité...), tandis que ce sont des intellectuels, et notamment certains psychanalystes qui

endossent la fonction de défenseurs de l'humain comme sacré. Que s'est-il passé ?

III-Passage de l'émancipation à l'utilisation-marchandisation-technicisation de l'humain.

Le néo-darwinisme triomphe, mais pas engagé dans la voie à laquelle on pouvait s'attendre. 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, ou concomitance, à laquelle on assiste aujourd'hui ?

Après une partie du XX^e siècle 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 susceptible de plusieurs interprétations 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 posaient 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 soubassement, 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, et ce n'est pas le moindre, 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 pas 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. Comme l'écrivait Freud en 1939, « nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie ».

En effet, 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, pré-supposé 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 fine et précise du génome » « à façon », 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 (le bio-pouvoir au sens de Foucault) 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), bref c'est le pouvoir qui tient le discours 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 naturalité 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)? Et en effet, l'anthropologie tant lévi-straussienne que lacanienne n'a jamais prétendu au statut de norme. Constaté que l'humain est institué ne signifie pas qu'il doive 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 remarqué 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, ou de la loi pourrait apporter 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 celle, interchangeable, 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. 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 sous la pression des conflits, donc de la guerre, et de ses propres contradictions.

Il est à craindre que les références à l'ordre symbolique, dans le contexte de cet immense atelier de couture et de raccomodage qu'est aujourd'hui le champ du vivant et de la filiation en rapport avec la sexualité, ne ressemble à une certaine évocation moralisante des valeurs de la citoyenneté.

La fonction symbolique est bien cet ensemble de conditions de possibilité à partir desquelles un mode d'existence, un ordre humain est institué qui se différencie de tout fonctionnement naturel. Au premier plan le langage, mais dans son prolongement toutes les structures culturelles d'obligations, d'échanges, d'interdits, aussi bien dans le domaine technique que dans le domaine moral, intellectuel ou religieux constituent les coordonnées à partir desquelles il y a de l'humain, une existence humaine c'est-à-dire une existence sociale et politique.

Il est frappant de voir que dans ce domaine qui est celui de l'infinie variété des formes historiques, il semble qu'on ait bien souvent tendance à confondre la forme et le contenu. Comme le rappelle Lévi-Strauss dans son dernier texte publié, 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, où viennent 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 homo 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 qui passe, et il faut s'interroger sur les raisons de ces résistances, d'ailleurs inégalement réparties dans la société et dans l'Etat.

Pour revenir à ce que je disais tout à l'heure, 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 (ce sont bien entendu des contraires : 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 intégralement 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 que 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 (et j'évoque ici des recherches biologiques et médicales très précises visant à raccourcir le temps de l'enfance humaine). 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 qui caractérise des 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 nommait « population surnuméraire », « homme superflu », mais par cette expression, j'ai voulu rajouter quelque chose de plus et quelque chose de différent. Il ne s'agissait déjà plus chez Hannah Arendt de ce volant de main d'œuvre (« l'armée 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. Il ne s'agit pas non plus seulement de voir dans ces phénomènes la perte de valeur de la personne humaine, la destruction de la personnalité qu'elle a si bien décrite, à partir de la situation des camps d'exterminations, comme la réalisation du « tout est possible », « tout peut être détruit », phénomènes qu'elle a l'audace inouïe de rapprocher de la situation des sociétés de masse soumises à un chômage massif, structurel et destructeur et de les utiliser comme paradigmes d'analyse communs.

Il s'agit plutôt ici de la centralité de ce paradigme et de ses effets sur la représentation et sur le fonctionnement de la pensée même. Comme l'a montré l'histoire du XXe 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 com-

munauté. Cette violence exterminatrice est à la fois parfaitement compréhensible, logique, explicable, et insensée, c'est-à-dire impartageable dans un récit commun (comme le souligne si bien Benjamin à propos des soldats qui rentrent mutiques de la première guerre mondiale, témoins de ce que le discours ne peut plus prendre en charge, configuration qui se répètera au retour des camps de la mort de la seconde guerre). Car ce que l'explication explique, et explique très bien, c'est la présence de l'insensé en tant que tel. Là, cette articulation de l'individu à la communauté s'efface, le laissant à cette solitude radicale que Arendt appelle l'esseulement, là, la subjectivité, pour parler comme Hegel, se trouve face à l'Universel, ou l'Absolu (ce qui en principe, dans une « culture » qui a pour fonction d'interposer entre eux un « monde », n'arrive jamais, même si ce monde et cette culture sont construits, comme le nôtre autour de la catégorie d'universel : il s'agit alors d'un universel de la réalité, téléologiquement ordonné au Bien et non pas de l'universel réel, dont la question se pose de savoir s'il faut l'articuler au Mal ou à un mal, ou à des maux, à des effets de destructions).

Très clairement pour Arendt, il n'y a pas « le Mal », mais des dispositifs d'autorisation étatique qui sont capables de défaire très rapidement toute civilisation, par le biais du crime d'État. Le mal radical dont parle Arendt, reprenant le terme de Kant pour le radicaliser et le déplacer, ne constitue justement pas une telle hypostase. Arendt, qui souligne à juste titre combien toute la pensée occidentale depuis Platon répugne à abandonner la téléologie du bien, n'y oppose pas une téléologie renversée mais une systématisme historique de dispositifs pratiques, économiques et politiques, un réseau de causalités multiples qu'elle résume d'un mot, l'utilitarisme : c'est en quelque sorte la somme des gestes utilitaires qui produit le mal radical, c'est-à-dire, et là je cesse de commenter les réflexions d'Arendt sur les camps pour articuler ces dernières à ses réflexions sur la conquête de l'espace, l'irreprésentable, l'impensable des processus réels, d'autant plus terrifiants qu'ils concernent la vie humaine et non seulement les choses. 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 auto-destruction et qui élimine sur son passage non pas ses « ennemis », mais ceux qui se trouvent simplement être là, employables ou non. Hommes jetables, populations poubelles, jetées aussitôt que nées, comme les enfants du Brésil, d'Afrique et d'ailleurs. Et dont la structure même de l'existence résulte de l'irreprésentabilité de leur sort. 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 destin de l'espèce et destin des individus (en donnant ici au mot destin son sens freudien et non pas théologique : destin, comme destin des pulsions, c'est-à-dire trajet d'intensité, logique « économique », là aussi au sens freudien, grandeur, puissance : mais on voit bien que tous ces termes se traduisent aussitôt en politique et pouvoir, et que l'individu vit son « destin » économique comme un « destin » pris dans l'autre sens, théologique). 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. Ou enfin, sidération maximale, douce ou violente qui conduit les individus à se transformer en choses, insensibles et échangeables, manipulables, définitivement à l'abri de la représentation.

Peut-être perçoit-on mieux ainsi cette crise caractéristique de la fonction critique, dont je ne dirai qu'un mot. Foucault avait décrit cette fonction en caractérisant la structure de l'homme moderne comme « doublet empirico-transcendantal ». Il entendait par là l'être qui réalise sa subjectivation et sa vérité dans le mouvement conscient qui consiste à tenter de ressaisir l'impensé qui le constitue comme objet de connaissance, par une remontée de l'empirique au transcendantal dans la perspective d'une élucidation des conditions de possibilités de sa propre pensée. Mouvement qui est à la base de toutes les sciences humaines, dans lesquelles sans cesse l'homme s'étudie comme sujet-ne-sachant -pas (pourquoi il parle, pense, aime et mange comme il le fait), mais par là même produisant une certaine objectivation de ce non savoir destiné à être repris subjectivement. Le fait contemporain que la connaissance, la révélation des structures ne suffise plus à déclencher de prise de conscience (ou du moins son illusion, si l'on veut ici entrer dans un débat avec Hegel ou avec la psychanalyse) ou de réaction analogue, est un indice :

—d'une part du fait que ce qui se dévoile n'est plus marqué ni marquable par la téléologie, l'anthropomorphisme optimiste qui caractérise l'idée de progrès des connaissances et des mœurs propre au XIXe et au XXe siècle (encore présente d'ailleurs dans les institutions d'enseignement et dans leur conception de la citoyenneté comme conscience éclairée)

—d'autre part que par rapport aux résultats non téléologiques des sciences, dans tous les domaines, les consciences réagissent sous la forme d'une résistance, d'un déni qui aboutit à des conduites globales

clivées d'acceptation sans réserve de la réalité, de non-contestation et en même temps de refus de cette même réalité sous la forme de différentes conduites de fuite, de clivages, d'autodestruction.

Pour revenir à Hannah Arendt et repasser dans ses traces, tout ce qui précède consiste à montrer les cheminements qui ont conduit à un projet tendanciel d'élimination de l'humain (au nom de l'homme d'ailleurs) qui s'appuie sur sa plasticité fondamentale. Puisqu'on peut tout faire de lui, on peut aussi le détruire afin de le reconfigurer tout autrement, projet d'une renaissance de l'humanité par un passage par la mort dont on connaît tous les exemples historiques, des nazis aux Khmers Rouges. Mais on peut aussi à l'aide de ce paradigme déchiffrer des tendances sans projets, à l'œuvre dans le processus de globalisation qui brasse environnements et populations comme de purs matériaux. En ce sens la globalisation est une nouvelle révolution, qui excède largement la première révolution scientifique, technique et industrielle, bien qu'elle se situe dans son prolongement, en tant qu'elle fait entrer les êtres humains dans le champ de la science non plus en tant que sujets, ni même en tant qu'objet, mais en tant qu'entièrement réductibles au statut d'objet-objet, et non plus sujet/objet qui était la configuration empirico-transcendantale des sciences humaines. On a affaire ici à un approfondissement du biopolitique en bioéconomique, qui n'est plus une politique. Il faudrait rectifier la formule de Foucault : au mot d'ordre « faire mourir et laisser vivre » de la souveraineté classique, ce qui se substitue ce n'est pas le « faire vivre et laisser mourir » seulement du biopouvoir, mais un « faire vivre ... à mort, et laisser mourir », c'est-à-dire une structuration sans faille d'un « faire » vivre jusqu'au seuil de la mort, ou dans lequel la mort est une éventualité, un risque permanents. Ce risque de mort s'explique particulièrement dans deux domaines, celui de la communauté nationale ou de l'appartenance, et celui du travail, les deux domaines dans lesquels les hommes apparaissent le plus « superflus », c'est-à-dire à la fois « employables » et « éliminables ». C'est la raison pour laquelle Foucault soutenait que le racisme biologique est la condition d'acceptabilité, le marqueur du nouveau signe d'acceptabilité de la mort dans les sociétés de contrôle, un moyen de différenciation dans le champ du vivant en tant que tel. La mort n'est plus la sanction politique par rapport à l'obéissance, la mort est un moyen de tri qui se fonde sur l'idée qu'il est des hommes qui sont naturellement plus mortels, négligeables, éliminables que d'autres. Mais dans le procès de travail lui-même, la question de l'élimination est sans cesse posée, puisque le déplacement de la rentabilité du local au global fait paradoxalement, mais d'un paradoxe qui n'est qu'apparent, qu'il est plus rentable de rendre les employés moins rentables mais déplaçables. Ceci parce qu'il est désormais plus rentable à court terme et à grande échelle de rendre complètement manipulables les individus pour les déplacer (et éventuellement les annuler à tout moment), que de les rendre à long terme et localement plus productifs et plus rentables. Ce paradoxe est vécu par les individus comme une crise désespérante, incompréhensible (on leur demande de travailler mal, et on les sanctionne ensuite pour cela), et mortifère, car c'est leur monde de significations subjectives et subjectivantes, le sens, qui vole en éclats, et laisse apparaître à portée de main les processus objectifs mis à nu et de plus transformés en normes indiscutables. La mort ici n'est pas non plus une métaphore, elle se traduit dans les suicides en entreprises de plus en plus nombreux, qu'étudie Christophe Dejours,.

Il faut souligner que c'est dans ce même processus de travail que Dejours trouve à confirmer la formule de Foucault selon laquelle, là où il y a pouvoir, il y a résistance. Mieux encore, la résistance est souvent là avant même le pouvoir. En effet le processus de travail, en tant qu'il est en quelque sorte ontologiquement et anthropologiquement structuré autour de ce que Dejours appelle « le facteur humain » c'est-à-dire le caractère inéliminable du décalage entre les prescriptions et l'exécution, requiert pour avoir lieu, comme condition sine qua non, la présence subjective, innovante et créatrice, mettant en œuvre cette rationalité adaptative et improvisée que les grecs appelaient la « métis » et sans laquelle le travail ne peut se faire. Le caractère inéliminable du travailleur lui-même s'en déduit et rend inutile l'appel aux grands principes moraux de la dignité humaine pour faire valoir que l'organisation du travail est le lieu de reconstitution du politique par excellence, de promotion des solidarités techniques, épistémologiques et affectives. Il est donc aussi, corrélativement, un facteur essentiel de développement de l'humain sous la forme d'un processus non clôt (non adossé à la possession de droits naturels) mais ouvert sur une évolution et une conquête permanentes (ce que Arendt appelait le droit d'avoir des droits institutionnels). Processus tant psychique et épistémique que juridique.

On peut d'une autre manière encore, plus philosophique, énoncer cette stratégie de résistance. En s'appuyant sur quelques remarques récurrentes de Lévi-Strauss, on peut faire valoir 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'il s'agit de construire (humanité ou citoyenneté) que la réalisation effective de ce projet a des chances d'aboutir. Si la revendication de la valeur de la citoyenneté ou de l'humanité a un sens suscepti-

ble 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 nouvelle manière 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, de manière assez hobbesienne, 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. »

Ainsi, comment se présente, pour résumer, 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, effacement de la fonction critique), on pourrait dire que c'est celle d'un « homme » qui se passe de discours de légitimation 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 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.

Pour développer des stratégies de résistance, 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 : (sic) « 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 », 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 ou constituante de l'humain (comme on parle d'un pouvoir constituant, celui-là même qui s'incarne dans la civil disobedience), située sur une ligne d'amplification possible vers toujours plus « d' » humain, pourrait-on dire. L'adjectif contre le substantif. Pirouette linguistique qui essaie de substituer à l'essentialisme traditionnel une problématique de la qualification ou de la requalification, au sens où les juristes emploient ce terme, pour désigner une politique de la réinstitutionnalisation du « facteur humain » contre le fonctionnement automatique du marché.

Université de Lausanne, Institut d'Etudes Politiques Internationale (IEPI), mai 2007.

Comme Foucault l'avait fait peu après Hannah Arendt, au cours des années 70, mais en toute ignorance de ces notes qui ne parurent que longtemps après la mort de celle-ci et après sa propre mort. Voir Hannah Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, Paris, L'Herne, 2006, p. 85 et 101-102.

Voir, dans les *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, les textes n° 84 (1971) et 356 (1984) – une constante donc dans la pensée de Foucault – t.I, p. 144-146 et t. IV, p.724-729.

Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, p. 329-339.

Voir Georges Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92e année, n°4, oct./déc. 1987, p.437 sqq.

Paris, La Découverte, 1992.

Op. cit. p.130.

C'est l'interprétation de Lucien Jaume : *Les déclarations des droites de l'homme*, Paris, 1989, Flammarion-GF, p.71-72.

Op. cit. p.134

Rapport d'Itard « De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron », cité par Thierry Gineste dans *Victor de l'Aveyron*, Paris, Le Sycomore, 1981, p.217-218 sqq.

Cité dans Jean Copans et Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978, p.35. La gravure de Lesueur se trouve p.23.

Voir les interprétations aussi variées que fantaisistes données à cet épisode par d'autres anthropologues postérieurs, Quatrefages et Hamy, op. cit. p.33, note 30.

cité ibid, p.33.

Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p.131. Canguilhem cite cette formule remarquable à la fin de son article « La décadence de l'idée de progrès », op. cit.

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. Voir « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », in *Lignes* n°26, oct. 1995.

dans *L'Homme*, « Question de parenté », n°154-155, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, avril-septembre 2000, pp.713-720.

Walter Benjamin, « Le conteur », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. III, p. 114-151 ; texte connu sous le nom « Le narrateur », traduit par Benjamin lui-même, dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 193 sqq.

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, pp. 329-354.

Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard, 2000, *Souffrance en France*, Paris, Le Seuil, 1998, *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel*, Paris, INRA, 2003, *Le facteur humain*, Paris, PUF, 1995.

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.

Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.