La métaphore cannibale pour penser le commun

Mondher KILANI
Université de Lausanne

Les considérations qui suivent résultent d'une réflexion que je mène autour du thème du cannibalisme en tant que production de l'humain (Kilani 2001-2002, 2018), et plus particulièrement du commun. J'adapte ici la métaphore productive du cannibalisme pour penser la question soulevée par le séminaire organisé virtuellement au mois de septembre 2021 par le dictionnaire en ligne *Anthropen* intitulé « Une science au service du commun ? », autrement dit une science non hégémonique, au service du plus large public[1]. Ce séminaire était la répétition générale du colloque « Savoirs, utopies et production du commun » organisé à Ottawa les 7 et 8 avril 2022 et dont les contributions ont inspiré les textes publiés aujourd'hui dans ce volume.

Qu'est-ce que le commun ? Sans prétendre effectuer une généalogie de cette notion, je me contenterai de faire référence à Thomas More, l'un des premiers penseurs qui s'est penché sur la question des communs, *commons* en anglais. Dans son ouvrage *L'Utopie*, l'auteur dénonce l'appétit insatiable des aristocrates qui ont dépossédé les petits propriétaires de leurs terres, plus précisément des terres communales (les *commons*) que les paysans utilisaient collectivement pour compléter leur revenu. Désormais, seules les bêtes de la classe aristocratique pâturent dans les enclosures mises progressivement sur pied dans l'Angleterre du XVI^{e} siècle. « Vos moutons, dis-je. Normalement si doux, si faciles à nourrir de peu de choses, les voici devenus, me dit-on, si voraces, si féroces, qu'ils dévorent jusqu'aux hommes, qu'ils ravagent et dépeuplent les champs, les fermes, les villages », écrit Thomas More (1966 : 22-23).

Devenue proverbiale sans être explicitement rattachée à l'auteur de l'ouvrage *Utopie*, l'expression « Sheep Eat Men[2] » ou « Sheep Devour Men » (« les moutons mangent les hommes ») inaugure probablement l'usage de la métaphore cannibale pour exprimer

[1] Le séminaire s'est déroulé sur deux jours, le 30 septembre et le 1er octobre 2022, par zoom.

[2] Voir Doyle Charles Clay, « Sheep Eat Men : A Retrospective Proverb ». Je remercie Martin Hébert de m'avoir signalé cette référence.

la critique d'un système économique qui agit dans le sens de la prédation plutôt que de la communion. Une métaphore à laquelle plusieurs autres auteurs auront recours plus tard pour critiquer le système économique respectif de leur époque. C'est le cas par exemple au XVIII[e] siècle de Jonathan Swift et de son pamphlet *Modeste proposition pour empêcher les enfants pauvres d'être à la charge de leurs parents ou de leur pays et pour les rendre utiles au public…* qui suggère de les manger, ou de Karl Marx (1993) dans son livre *Le Capital* qui compare explicitement le système capitaliste et la forme de salariat qui l'accompagne à une forme de cannibalisme marchand.

Ce point est au centre de ma réflexion qui consiste à s'emparer à mon tour de la métaphore cannibale pour mettre en perspective, sous forme d'idéaux-types, deux modèles : le premier adhérant à un système capitaliste qui n'arrête pas d'élargir son cercle d'intervention et d'exploitation et agissant du coup contre le commun ; le second, le modèle cannibale, relevant de la communion entre des acteurs engagés dans la même conversation et produisant du commun. Le but est de dégager un cadre de réflexion qui nous permette de penser aujourd'hui le commun, et plus précisément le commun dans le domaine de la production scientifique[3].

Pour commencer, demandons-nous d'où vient cet « appétit de mangeaille », pour emprunter la formule de Rabelais, qui inaugure le règne moderne de la propriété et de l'exploitation privées ? L'acte de manger apparaît comme le propre d'un monde où les choses et les relations entre les hommes sont entièrement soumises au pouvoir de la possession. Dans ce régime, les individus se pensent comme des êtres isolés, définis non plus par des « relations sociales » mais par des « droits de propriété » comme le précise David Graeber (2014 : 188). Ainsi, par exemple, dans l'univers de Robinson Crusoé dans le roman éponyme de Daniel Defoe, le rapport de production se situe strictement entre l'homme isolé et les choses. Le mythe de Robinson, au fondement de l'économie politique moderne, réside dans la transparence postulée entre l'autonomie de l'individu, la poursuite de ses besoins infinis et l'exploitation libre de la nature.

Dans le régime de la propriété, la réalisation de l'individu passe par l'avalement et l'incorporation continus. « L'accumulation primitive », que Marx réservait à la première phase du capitalisme, apparaît finalement comme un processus sans fin, un mouvement récurrent indispensable à la reproduction et à l'extension du capital. Si l'accumulation primitive se poursuit depuis le premier jour, il n'est plus seulement question de l'expropriation de la force de travail, très régulièrement renouvelée et étendue jusqu'à englober les plus vastes régions du monde. Il est également question d'un mouvement dirigé vers les profondeurs du tissu social cherchant à arracher le plus possible de ressources au commun (Retort 2008). Dans le contexte hégémonique du néolibéralisme contemporain, la tendance est à la privatisation des ressources (eau, forêt, mer, et plus récemment l'espace) et des biens collectifs (santé, éducation, logement, information, patrimoine culturel).

Le capitalisme ne cesse de renforcer sa pulsion de dévoration. Il s'empare du commun, y compris les relations sociales et les liens affectifs, pour en tirer une valeur marchande. Aujourd'hui, le lieu de la plus-value englobe toutes les formes de travail socialement productives. Il correspond au « commun » produit par la multitude des individus

[3] Voir à ce propos Francine Saillant et Mondher Kilani (2022).

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

soumis au capitalisme global. Le travail dans le capitalisme global a changé de nature, au point qu'il faut parler, selon Michael Hardt et Antonio Negri (2006) de « travail biopolitique », au sens où celui-ci inclut non seulement la production de biens matériels mais également de biens immatériels (le savoir, l'information, la communication, les créations artistiques, les formes de coopération, les expressions émotionnelles). La forme tendancielle de la production de type immatériel transforme le capitalisme en un producteur des relations humaines, voire de « la vie sociale elle-même » (Hardt et Negri 2006 : 180).

Sous un tel régime, l'exploitation ne se réduit plus à l'accaparement de la plus-value produite par le travail individuel ou collectif ; elle s'étend désormais à la capture de la valeur commune produite dans le cadre du travail coopératif. Le commun, en d'autres termes, est devenu le lieu de la plus-value. Sorti de l'usine, le capitalisme s'étend désormais à toute la société. Il s'approprie les relations humaines que les singularités produisent. Il phagocyte jusqu'aux affects pour créer de la richesse (Coutant 2011 : 63). Après les corps, c'est l'esprit qui devient la ressource de base de l'exploitation capitaliste (Dufour 2003). Ce que le philosophe Yann Moulier-Boutang désigne par « capitalisme cognitif » (2007).

La « vie numérique » a donné encore plus d'ampleur à ce mouvement d'englobement de l'univers social et mental. Gustavo Lins Ribeiro (2018) parle à cet égard du « googleisme » comme forme d'« hégémonie du capitalisme électronico-informatique ». Pour ma part, j'insisterai sur la dimension biopolitique de la toile en tant qu'hyper-panoptique, en tant que champ inégalé pour un contrôle systématique et généralisé de tous les individus connectés aux nouvelles technologies de l'information. Circulant en temps réel sur les réseaux, n'importe quelle donnée numérique est susceptible de contribuer à identifier son auteur, à caractériser ses goûts, comportements et activités. Une fois que nous sommes dans le circuit, nous y demeurons pour toujours. En même temps, l'enfermement définitif dans l'espace numérique souligne son asymétrie. Les individus qui produisent les données sur Internet n'en sont jamais les maîtres. Ce sont les multinationales qui contrôlent et monnayent les données produites (Cardon 2015). De son côté, la « gouvernementalité algorithmique » (Rouvroy et Berns 2013), permet non seulement de détecter automatiquement les comportements et les désirs des individus dans leurs moindres détails, mais contribue à les anticiper et à les prédire. Cette nouvelle forme de « gouvernance par les nombres » (Supiot 2016), peut aller jusqu'à prétendre dévoiler la véritable nature de chaque sujet.

Ce type de temporalité prédictive qui se projette hors de la conscience du sujet est caractéristique de la nouvelle forme que prend le capitalisme à l'ère de la globalisation et de la dévoration généralisée. Il est à mettre en contraste, comme je l'ai dit en préambule, avec la relation cannibale où la synchronie entre les acteurs et la prévisibilité des actions sont des caractéristiques essentielles, où il y a un rapport direct et conscient aux choses et aux personnes. Loin de relever d'une forme de prédation, la relation cannibale est plutôt une forme de communion. Loin du stéréotype le représentant comme une manifestation de la pure sauvagerie, le cannibalisme est d'abord une assertion sur la condition humaine (Baudrillard 1976). Il n'est pas un geste d'engloutissement mais un acte de communication. L'acte cannibale traduit un

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

geste souverain de consumation et de transmutation de la chair du mort dans le corps social, à l'instar de ce qui se passe dans l'eucharistie où le corps de la communauté se nourrit de la chair et du sang du Christ.

La scène du cannibalisme fait penser à celle de l'amitié. Les cannibales « s'approuvent mutuellement d'exister » pour détourner une expression que Paul Ricœur (2004) réserve à la description de la relation entre amis. L'individu, ou le cannibale, manquant d'acquiescement, est comme n'existant pas. Il y a un engagement réciproque dans le cannibalisme : « Mange-moi, tu seras mangé à ton tour ! » Ne pas manger l'autre, comme ne pas avoir d'amitié pour lui, serait faire preuve d'un égoïsme extrême. Dans l'absence d'un autre reconnaissable, le moi se dévorerait lui-même. Le cannibalisme est une production continue d'un être collectif ou d'une « temporalité collective », pour utiliser les termes de Viveiros de Castro (2009). Il l'est, grâce à l'installation entre les groupes ennemis d'un équilibre instable ou d'un « déséquilibre perpétuel ». Cette logique est celle-là même du don et du contre-don, où l'équilibre parfait entre les partenaires est projeté dans un horizon temporel lointain garantissant ainsi la pérennité des liens d'échange. Ce que la formule utilisée par Bronislaw Malinowski (1963), à propos de l'échange cérémoniel des îles Trobriand en Papouasie, traduit parfaitement : « une fois dans la *Kula*, toujours dans la *Kula* ».

Le cannibalisme correspond à un processus de métamorphose de l'identité. Grâce à l'incorporation de « l'autre », le « je » récupère les fondements de sa propre identité. L'autre, l'étranger, nous permet de comprendre ce que nous sommes. Dans le cannibalisme, il n'est pas question d'identification à autrui comme le suggère Claude Lévi-Strauss (2013), faisant référence à Jean-Jacques Rousseau et au sentiment d'empathie au fondement du lien social selon lui. Vouloir manger l'autre traduirait plutôt la volonté d'intégrer le point de vue que celui-ci porte sur nous, maintenant ainsi un différentiel productif entre les deux. Autrement dit, et comme le suggère Michel Foucault, le cannibalisme pose le problème de l'imprégnation du corps social par chaque individu qui le compose et inversement par l'imprégnation de chacun par la totalité de ce même corps social (1999 : 95). Afin de se socialiser, l'individu doit porter en lui la trace des autres, le témoignage du collectif auquel il appartient, ce qui lui permet d'être à la fois singulier et pluriel. Cela veut dire que l'on a besoin d'un extérieur pour advenir en tant que sujet. Le cannibalisme conjoint l'intériorité, ou l'immanence, avec l'extériorité, ou la transcendance. Il incarne l'idée d'altérité et de diversité, à défaut desquelles le moi ne pourrait advenir.

La nature dialogique du cannibalisme permet de produire du commun, qu'il faut écrire en deux mots « comme-un » comme le proposent Citton et Quessada (2011). Ce terme souligne que même si les actrices/les acteurs agissent à travers un collectif qui a tendance à unifier, il ne s'agit que d'un « comme », c'est-à-dire d'un monde commun ouvert, d'un monde commun toujours en train d'être composé et recomposé à partir des singularités. Autrement dit, le « comme-un » souligne la nature imaginaire de la globalité ainsi construite et sa dimension processuelle et continûment ouverte. Entendu de la sorte, le cannibalisme ne relèverait pas d'une voix unique et autoritaire, mais d'une forme de conversation universelle dans laquelle tous et toutes seraient engagé.e.s (Žižek 2012).

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

Le cannibalisme est de ce point de vue semblable à la multitude telle que la définissent Hardt et Negri. Selon ces derniers, la multitude est composée des singularités que réunissent le commun qu'elles possèdent en commun et du commun qu'elles produisent ensemble (2006 : 161). La notion de multitude se construit dans l'action. Si la multitude est toujours présente potentiellement, c'est la rencontre des éléments qui la composent autour d'un but commun qui représente chaque fois l'événement. La multitude, c'est la reconnaissance des singularités qui communiquent entre elles, et c'est cette communication qui produit « l'être-en commun ». De la même façon, en reconnaissant la dialectique qui unit le mangeur et le mangé, le cannibalisme fait émerger la « multitude », ce réseau ouvert de diversités qui agissent à partir de ce qu'elles ont en commun et qui créent du commun.

Que peut-on conclure de la métaphore cannibale en tant qu'instrument heuristique pour penser le commun ? Dans mon livre *Du goût de l'autre. Fragments d'un discours cannibale* (Kilani 2018), j'ai mis à profit cette métaphore pour parcourir plusieurs scènes de « dévoration » caractéristiques du monde contemporain et les faire contraster avec d'autres logiques relevant plutôt de la « communion » : d'un côté les identités figées et meurtrières et de l'autre les malentendus culturels productifs et le trouble dans l'identité ; d'un côté les guerres et la montée à l'extrême et de l'autre la dialectique cannibale du compromis qui fait que l'ennemi peut redevenir ami ; d'un côté le désir d'incorporation jusqu'à l'anéantissement comme dans la relation amoureuse et de l'autre la volonté de reconnaissance ; d'un côté les productions artistiques et autres formes de l'imaginaire comme lieux de conformisme et de soumission et de l'autre comme lieux d'ouverture et d'émancipation ; d'un côté le système d'exploitation capitaliste et la marchandisation du monde et de l'autre une logique de l'autonomie et de la souveraineté ; d'un côté le rapport instrumental à l'animal et à la nature et de l'autre une logique écologique inclusive des entités non humaines ; d'un côté la gouvernementalité numérique et la servitude volontaire, de l'autre un espace numérique public et égalitaire ; enfin d'un côté une épistémologie instrumentale, réductrice de l'autre, et de l'autre une épistémologie cannibale, une épistémologie relationnelle, etc.

En déplaçant le regard et en faisant découvrir derrière une première approche du réel des aspects non perçus jusqu'ici de l'expérience, la métaphore cannibale nous ouvre les perspectives d'une « anthropologie des possibles », entendue dans le sens de Wittgenstein (1961), c'est-à-dire une anthropologie envisageant par contraste la multiplicité des formes de vie et du coup permettant d'en imaginer d'autres sous forme d'utopies ou de dystopies. Bref, une anthropologie qui pense le commun.

Ces considérations sur la métaphore cannibale en lien avec la multitude et la production du commun me semblent être en congruence avec l'idée centrale du séminaire d'*Anthropen* cité au début de l'article[4], à savoir « l'utopie d'un dictionnaire vivant en tant que producteur de communs culturels ». Il est mentionné dans cet argumentaire que le dictionnaire en ligne *Anthropen* « ne vise pas tant à faire autorité qu'à ouvrir le champ des possibles » – un peu comme la métaphore cannibale nous ouvre sur des mondes non entrevus par une approche traditionnelle ; qu'*Anthropen* « ne vise pas tant à être définitif qu'à inviter de nouvelles tentatives de définition » – un peu comme

[4]Séminaire Anthropen, « Une science au service du commun ? », 30 septembre-1er octobre 2021.

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

la catégorie de cannibalisme est plurivoque et déstabilise toute approche réaliste des concepts (notamment l'idée qu'il y aurait une nature ultime derrière les choses).

Il est également formulé que l'anthropologie publique qui sous-tend le dictionnaire *Anthropen* correspond à un processus. L'anthropologie publique est « une pratique productrice de communs culturels qui s'enrichissent à l'usage » – encore une fois comme le cannibalisme qui crée des univers de sens partagés, et agit comme un modèle productif pour articuler le dedans et le dehors, le particulier et l'universel. Contre toute forme de standardisation ou de canonisation, *Anthropen*, en tant que dictionnaire utopique, « renvoie à un effort pour nous affranchir du "sens commun" et pour accéder non pas au langage qu'on nous a légué, mais à celui dont nous avons besoin » – un peu comme la métaphore cannibale nous permet d'exercer un regard décentré par rapport au « sens commun » (à toute forme de naturalisme) pour envisager d'autres univers possibles, d'autres formes de vie.

Références

Anthropen (s.d.), www.anthropen.org

Baudrillard, J. (1976), *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.

Cardon, C. (2015), *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*, Paris, Le Seuil/La République des idées.

Citton, Y. et D. Quessada, (2011), « Du commun au comme-un », *Multitudes*, vol.2, p. 12-22.

Coutant, P. (2011), *Le Sujet et le Capitalisme contemporain*, Nantes, Édition de la Gréneraie.

Defoe, D. (2015), *Vie et aventures étranges et surprenantes de Robinson Crusoé de York, marin*, Paris, Le Livre de poche.

Doyle, C. C. (2014), « Sheep Eat Men : A Retrospective Proverb », *Moreana*, vol.51, n°197-198, p. 166-179.

Dufour, D-R. (2003), *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'âge du capitalisme total*, Paris, Denoël.

Foucault, M. (1999), *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard et Le Seuil.

Graeber, D. (2014), *Des fins du capitalisme. Possibilités I*, Paris, Payot.

Hardt M. et A. Negri, (2006), *Multitude*, Paris, 10/18.

Kilani, M. (2001/2002), « Le cannibalisme comme production de l'humain », *Gradhiva*, vol.30-31, p. 31-55.

— (2018), *Du goût de l'autre. Fragments d'un discours cannibale*, Paris, Le Seuil.

Lévi-Strauss, C. (2013), *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Le Seuil.

Lins Ribeiro, G. (2018), « El precio de la palabra : la hegemonia del capitalismo electronico-informatico y el googleismo », *Desacatos*, vol.56, p. 16-33.

Malinowski, B. (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

Marx, K. (1993), *Le Capital*, livre premier, *Le procès de production du capital*, Paris, PUF.

More, T. (1966),*Le Traité de la meilleure forme de gouvernement, ou l'Utopie*, Bruxelles, La Renaissance du livre, p. 22-23.

Moulier-Boutang, Y. (2007), *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Éditions Amsterdam.

Retort I., T. James Clark Boal, J. Matthews et M. Watts, (2008), *Des images et des bombes. Politique du spectacle et néolibéralisme militaire*, Paris, Les Prairies ordinaires.

Ricœur, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

Rouvroy, A. et Th. Berns, (2013), « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, vol.1, n°117, p. 163-196.

Saillant F. et M. Kilani, (2022), « Anthropen : le chemin complexe du savoir au temps du néolibéralisme et des oligarques », *Revue des sciences sociales*, vol. 68, 158-171.

Supiot, A. (2016), *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard.

Swift, S. (2000), *Modeste proposition pour empêcher les enfants pauvres d'être à la charge de leurs parents ou de leur pays et pour les rendre utiles au public*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

Viveiros de Castro, E. (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.

Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus logico-philosophicus*, suivi d'*Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.

Žižek, S. (2012), *Violence. Six réflexions transversales*, La Laune, Au diable Vauvert.

Published in : SAILLANT, Francine ; HEBERT, Martin ; KILANI, Mondher (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505