

01.1.

SIGNIFICATION DU LIEN ENTRE PAUVRETÉ, DIGNITÉ ET DROITS DE L'HOMME

« DIGNE DE MOURIR COMME INUTILE AU MONDE ... »

EDOUARD DELRUELLE

Je mets le lecteur au défi de trouver quelque texte ou discours portant sur la pauvreté ou la précarité, qui n'invoque les notions de « dignité » ou de « dignité humaine ». Significativement, l'Accord de coopération dont nous célébrons le dixième anniversaire y fait référence à deux reprises, dès les tout premiers paragraphes de son Préambule. Ces notions, qui flottaient jadis dans le ciel vaporeux des idéalités morales, sont désormais solidement ancrées dans notre droit positif – art.23 de la Constitution, art.1^{er} de la Charte européenne des droits fondamentaux, art.1^{er}, art.22, art.23 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, sans parler des lois, des règlements et de la jurisprudence qui s'y réfèrent de plus en plus fréquemment.

Mais que peut-on attendre de l'usage de la « dignité humaine » en matière de pauvreté, comme de l'inflation législative et juridique à laquelle elle donne lieu actuellement ? Voilà qui ne me paraît pas aller de soi. Réflexe de philosophe déformé par l'exercice de la critique et du doute radical : il faut toujours porter le soupçon sur une valeur morale quand elle est en hausse. Dans le consensus dont elle jouit, il est probable qu'on trouvera, comme Nietzsche nous a appris à le faire, « un symptôme de recul, quelque chose comme un danger, une séduction, un poison, un narcotique »¹.

La dignité, concept-narcotique ? En érigeant la dignité humaine en valeur fondatrice de notre édifice juridico-moral, quel *réel* notre civilisation voudrait-elle dissimuler ? Quel écart par rapport à elle-même voudrait-elle effacer ?

1 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, avant-propos, § 6.

Il est vain, pour répondre à cette question, de déconstruire le concept lui-même. Il est banalement autoréférentiel : la dignité d'un être humain, c'est ce qui fait qu'il est un être humain, c'est l'humanité dans l'humain. Mais qu'est-ce que c'est qu'une vie humaine, sinon une vie digne, c'est-à-dire qui correspond à son essence ? Nous tournons en rond. Portons plutôt notre regard sur les *situations réelles* où la dignité est en souffrance, ou menacée de l'être. En pointant son négatif, en repérant les espaces où elle est exclue, la dignité humaine nous révélera peut-être, comme en creux, le visage de sa positivité.

Triste inventaire, on s'en doute : chômage, grande pauvreté, endettement, mais aussi maladie physique et mentale, drogue, handicap, fin de vie, vieillesse, détention, exploitation, esclavage, traite et trafic des êtres humains, torture, traitement inhumain et dégradant, viol, inceste, ... Dans ce catalogue de sang et de sueur, quel commun dénominateur ? Y a-t-il une région de la vie humaine, un secteur d'activité, une dimension de l'existence, où la dignité se fait soudainement plus vulnérable, et donne davantage prise à l'injustice et à l'abjection ? A l'évidence : non. Et pour cause : si la dignité est consubstantielle à l'humanité, alors forcément *toutes* les dimensions de l'humanité (toute relation, toute condition, tout état corporel, psychique, social, politique ...) sont susceptibles de faire perdre à un individu sa dignité propre.

Regardons dès lors *comment* ces circonstances multiples, où la dignité humaine fait défaut, ont été produites, et surtout quel type d'êtres humains elles ont effectivement *produits*. A cette question, on peut suggérer une réponse : dans toutes les circonstances citées plus haut, les individus se retrouvent en situation de *surnuméraires*. Ils sont en trop, superflus. Inutiles, pareils à ce vagabond du XVe siècle qu'une condamnation emblématique (citée par Bronislaw Geremek) désignait comme « *digne de mourir comme inutile au monde, c'est assavoir estre pendu comme larron* »². Telle est donc mon hypothèse de départ : perdre sa dignité, c'est devenir d'une manière ou d'une autre *inutile au monde*. Ou plus exactement : c'est être mis par d'autres (voire par la société dans sa globalité) en *position* d'être inutile au monde. Car évidemment l'absence de dignité n'est pas un état, mais une position qui est elle-même la résultante d'une situation sociale, d'un rapport de force.

Que la perte de dignité soit fonction de la condition d'inutile, de superflu, cela est évident dans le cas des chômeurs, des exclus, ou des malades et des handicapés, ou encore dans celui des détenus. Situations fort différentes les unes des autres, certes, mais dont le « résultat » est à chaque fois que l'individu se retrouve dans une position de surnuméraire, d'homme qui à la fois est « sans » (sans travail ou sans capacité de travail, sans liberté, sans sécurité juridique) et « en trop » pour la communauté.

D'autres circonstances semblent moins nettes : l'esclave n'est-il pas « utile » à son maître, comme la victime de la traite à son exploiteur ? A la limite, la femme violée n'est-elle pas « utile » à son violeur ? Mais il est assez facile de répondre que cette « utilité » n'est précisément pas

2 B. Geremek, *Les Marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Flammarion, 1976.

une utilité « au monde », mais au violeur, au maître, à l'exploiteur exclusivement, dans les mains desquels ils ne sont que des choses disponibles pour leur usage et/ou leur caprice, et qui seront jetés comme objets morts le moment venu. Quand des êtres sont ainsi « réifiés », ils ne sont déjà plus au monde, ils sont déjà surnuméraires, anticipativement réduits à l'état de déchets humains.

Inversement (et en dépit de ce que nous dit la conscience spontanée), on ne doit pas faire de *toutes* les violences ou privations des formes d'atteinte à la dignité humaine. Ne semblent sûrement pas dans l'indignité le soldat qui meurt au combat ou en sort atrocement mutilé, le *pauper Christi* en ascèse vers Dieu (ermite, moine errant et mendiant du Moyen Age), ou encore la victime que les prêtres aztèques offraient en sacrifice au dieu-soleil. Au contraire, c'est une suprême utilité au monde, et même au monde de l'au-delà, qui s'ouvre à ces individus souffrants. De même, la douleur et la cruauté qui accompagnent de nombreuses cérémonies initiatiques (mutilation, amputation, scarification, ongles arrachés, trous percés dans le corps, broches passées dans les plaies, etc.) ont pour but d'intégrer et de rendre utile au monde de la tradition et de la communauté adulte celle ou celui qui l'accomplit. Elles ne sont pas des indices d'exclusion mais au contraire d'appartenance au groupe. Ce qui fait question dans ces épreuves initiatiques, et justifie souvent leur interdiction, n'est pas la perte de dignité des individus, mais la souffrance, parfois insupportable, qu'ils doivent endurer pour l'acquérir ou la conserver.

Mais en quoi, alors, pouvait bien consister, dans les sociétés traditionnelles, le fait de se trouver inutile au monde, surnuméraire, dépourvu de dignité ? Une chose est assez certaine : ce n'est pas la pauvreté qui nous en fournira le critère. Dans les sociétés pré-modernes, on le sait, régnait une extrême pauvreté. La grande masse des paysans, comme le petit peuple des villes, vivaient constamment aux frontières de l'indigence. Il suffisait d'une pénurie, d'une épidémie, d'une invasion, pour qu'un grand nombre d'individus tombent au-dessous du seuil de survie. Les famines, les révoltes tumultueuses et les jacqueries nous rappellent la dureté effroyable de ces temps. Et l'on ne trouvera pas d'exemples hors d'Europe, en Chine, en Inde, ou dans les « riches » Empires qui se sont succédé en Asie, où la situation du bas-peuple ait été sensiblement meilleure. Manque de nourriture, de logement, de vêtements, de travail, tel était le quotidien de l'immense majorité des hommes, alors que les élites monopolisaient à leur avantage tout le luxe et le confort que pouvaient procurer les surplus de la production économique.

Et en même temps, il n'y a pas contradiction à dire que ces sociétés fortement hiérarchisées et inégalitaires étaient, pour reprendre une expression de G.Duby, des sociétés « encadrées, assurées, nanties »³. Les liens communautaires comme la famille, le voisinage, la paroisse, la corporation, y assuraient des réseaux d'interdépendance et de solidarité tels qu'il était très rare que des individus se retrouvent en situation d'exclus ou d'inutiles. Dans ces sociétés structurées et régulées, ceux qui étaient en « décrochage » (l'orphelin, l'infirme, le vieillard, « l'idiot du village », ou même telle famille suite à une mauvaise récolte, etc.) se trouvaient pris en charge par la

3 Cité par R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, p.55

communauté, ou du moins tolérés par elle. Quelle que soit l'extrême difficulté dans laquelle ils pouvaient se retrouver, on ne dira pas que leur dignité était atteinte, qu'ils n'avaient plus d'utilité au monde. Même dans le dénuement le plus extrême, ils continuaient d'appartenir à leur monde – monde de proximité qui était suffisamment autorégulé, homéostatique, pour assurer à tous une prise en charge minimale, et pour éviter en tout cas un abandon total qui était alors vécu comme un échec du groupe tout entier⁴. Schématiquement, on peut donc dire que ces sociétés étaient à la fois très vulnérables aux accidents extérieurs (famines, guerres, invasions) et très solidement intégrées par les réseaux de « sociabilité primaire ».

Dans ce type de sociétés d'ordres et de statuts, perdre sa dignité, c'est être mis « hors statut » par le groupe. Les deux cas classiques sont ceux du *proscrit* (tel le fameux *homo sacer* romain) et de *l'esclave*. L'abandon dans le premier cas, la capture dans le second, coupent alors les individus de leur communauté d'origine, et en font donc des êtres *désocialisés* ; l'état d'exploitation auquel on les réduit a ensuite pour effet de les *déciviliser* ; et souvent (mais pas toujours), les traitements qu'on leur inflige en font des êtres *dépersonnalisés*, voire *désexualisés*⁵. L'esclave est un cas-limite, mais paradoxal : c'est le surnuméraire par excellence puisque qu'il n'est qu'un « humain-marchandise » qui n'a aucune visibilité dans le monde commun ; mais en même temps, il est tout à fait indispensable à l'entretien économique et même symbolique de la société.

Dans la société médiévale occidentale, où l'esclave et même le servage ont progressivement disparu, la figure emblématique du superflu devient alors celle du vagabond. Celui-ci a effectivement « décroché » de son monde, et ne peut plus bénéficier de son assistance. Il n'a donc plus, de ce fait, de place assignée dans la structure sociale. Par rapport aux surnuméraires d'aujourd'hui, les vagabonds des 14-16^e siècles ne sont certes pas dans une identité de *condition*, mais dans une analogie de *position* : le fait de vivre dans une sorte de flottement social leur ont effectivement fait perdre leur dignité⁶.

Or, chose étonnante : au 17^e siècle, c'est-à-dire dans cette période (que l'on peut qualifier de « proto-capitaliste ») où une économie de marché efficace, rationnelle, éprise de rendement, se met en place, *celui qui ne travaille pas* devient, à côté du délinquant, « l'ennemi » de la société urbaine et productive. Dans toute l'Europe, on crée alors des établissements (souvent des léproseries désaffectées) où l'on séquestre vagabonds, pauvres, mendiants, malades, chômeurs, ivrognes, fous, prostituées. C'est ce que Michel Foucault a appelé « le Grand Renfermement », dont le trait le plus marquant est que, pour la première fois sans doute dans l'histoire, les « inutiles » font l'objet d'une administration qui a pour but à la fois de les stigmatiser et de les réintégrer, d'en faire des « exclus de l'intérieur », si l'on peut dire⁷. On peut considérer qu'à partir de ce moment-là, le surnuméraire devient une catégorie sociale à part entière, rigoureusement cadastrée par la matrice « policière » d'une société tournée vers l'utilité et la productivité.

4 Une si forte solidarité intra-communautaire reposait, faut-il le rappeler, sur un principe d'exclusion des étrangers de ladite solidarité – exclusion que la loi d'hospitalité venait parfois assouplir.

5 Cl. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, 1998.

6 R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, p.110.

7 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961.

« Les pauvres », n'est-ce pas souvent un terme générique pour désigner cette catégorie particulière des superflus, des « inutiles au monde » ? Et si l'on admet que les sociétés traditionnelles étaient construites de sorte de s'en prémunir (esclavage mis à part), alors n'est-ce pas que ce phénomène est un phénomène principalement, voire exclusivement *moderne* ?

C'est effectivement ce que je pense.

La condition de superflu et d'inutile résulte du type d'organisation de la société que l'économie capitaliste a imposée à l'Europe occidentale d'abord, à l'humanité toute entière ensuite. Ce qu'on appelle « mondialisation », en ce sens, devrait plutôt se dire « immondialisation », puisque ce qui est en train de se passer, c'est la production de populations-poubelles, de millions d'individus qui ne sont rien d'autre pour le système productif que des « immondices » humains dont on ne sait que faire, avec autour d'eux une nébuleuse de situations marquées par la précarité et l'incertitude.

Comment en est-on arrivé là ?

La révolution industrielle (1780-1880), qui fut la plus grande mutation de l'histoire humaine depuis les transformations du néolithique, se caractérise par la mobilisation complète de la population en vue de la production économique intensive. A force de règlements et de pressions (souvent violentes), on a arraché des millions d'hommes à leur terre, à leur tradition, et à tous les réseaux de sociabilité et de solidarité qui les protégeaient jusque-là. On les a fixés à des machines, on leur a imposé une stricte discipline de vie et des cadences de travail à la limite du supportable. Les anciennes formes de vie paysannes (celles de 90% de la population au 18^e siècle), qui étaient restées structurellement inchangées depuis six, sept mille ans, se sont effondrées en quelques dizaines d'années. Et avec ces formes de vie s'est également effondrée la dignité qu'elles leur garantissaient au moins, comme l'a magistralement montré Marx dans le *Manifeste communiste* (1848) : « *Impitoyable, la bourgeoisie a déchiré les liens multicolores de la féodalité qui attachaient l'homme à son supérieur naturel, pour ne laisser d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid « paiement comptant » (...). Elle a dissout la dignité de la personne dans la valeur d'échange, et aux innombrables franchises garanties et bien acquises, elle a substitué une liberté unique et sans vergogne : le libre-échange* ».

La promotion de l'individu comme individu, qui caractérise la société libérale, a certes sa face « positive » et glorieuse (l'abolition de l'esclavage et du servage, l'affirmation des droits civils et politiques, etc.), mais elle s'est aussi imposée de manière « négative », par soustraction active par rapport à l'encastrement dans les collectifs traditionnels : « *tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leurs cortèges d'idées et d'opinions admises et vénérables se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était établi se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie et leurs rapports mutuels* ».

Le génie de Marx est d'avoir su pointer le caractère anthropologique et ontologique (et non seulement socio-économique) de la société industrielle. Car c'est le rapport de l'homme à la réalité et à lui-même qui est modifié de fond en comble par le capitalisme. Désormais, la vie n'est rien qu'un flux qui dissout tout étant (objet, institution), qui dévalorise toute valeur, qui consomme et consume toute forme finie de production : « *la bourgeoisie ne peut exister sans bouleverser constamment les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des conditions sociales* ». La fixité et la stabilité anthropologiques et ontologiques des anciennes formes d'existence disparaissent dans les flux du productivisme infini. L'individu moderne est ainsi mis au défi de n'exister et de ne se définir qu'à travers ce flux, comme producteur et comme consommateur. L'être humain est ontologiquement et juridiquement détaché de tout collectif ; il n'appartient qu'à lui-même, ce qui en fait un être à la fois autonome et démuné, indépendant et surexposé.

Certes, on a pu croire que la bourgeoisie voulait instaurer un ordre social d'un type nouveau, « solide », fondé sur la grande industrie puis l'organisation fordiste du travail. On connaît le tableau : lieux de production gigantesques, grandes concentrations ouvrières, forte intégration entre usine et vie quotidienne. Le mouvement ouvrier, renonçant au mythe de la révolution communiste, a alors su imposer, à travers une série de luttes et de conflits, un fragile compromis. De ce compromis a émergé une véritable *civilisation du travail*, c'est-à-dire une civilisation où les individus tirent leur identité et leur dignité de leur condition même de travailleurs. Le contrat de travail, de pure convention sans attaches et sans supports, a progressivement donné accès à un véritable statut *collectif* garanti par des régimes généraux, des conventions collectives, des protections sociales. De même, l'organisation fordiste du travail était certes aliénante, mais en même temps relativement stable, et surtout elle favorisait la mixité sociale (certes conflictuelle) entre ouvriers, ingénieurs et patrons, au sein d'une même entité.

Et autour de la condition de salarié, c'est aussi toute une culture, toute une identité qui allaient se dessiner : le quartier populaire avec ses repères quotidiens (le bistrot, le club sportif) ; un rythme de vie (semaine de 6 puis 5 jours, congés payés) si différent du rythme de vie rural antérieur ; une présence forte des services publics (hôpital, poste, transports, énergie) ; mais surtout un système de valeurs intégré et solide (la famille, l'école, la solidarité) qui culmine dans une indéfectible confiance dans l'avenir (« *nos enfants vivront mieux que nous* »).

La société salariale du 20^e siècle, organisée autour de la production capitaliste « solide » et de l'Etat social, est une société inégalitaire et assez peu redistributrice (contrairement à l'image qu'on s'en fait aujourd'hui), mais qui était arrivée à un niveau de protection collective suffisant pour assurer des conditions de vie décentes même aux plus défavorisés. Pour reprendre une image de Robert Castel, elle a fonctionné comme un escalator : tout le monde montait, mais chacun restait sur sa marche.

C'est ce fragile équilibre que rompt, avec une violence inouïe, la société hyper-industrielle qui se met en place à partir des années 70-80. L'économie de l'immatériel et de la communication a complètement submergé l'ancienne économie de fabrication, déstructurant l'usine fordiste et

les équilibres sociaux sur lesquels elle reposait. Conséquence : l'usine a cessé d'être un lieu de mixité sociale. Et en un sens, elle a même éclaté, disparu : le travail industriel est sous-traité, délocalisé ou robotisé ; les ingénieurs sont dans des bureaux d'études indépendants ; l'entretien est assuré par des sociétés de services ...

Parallèlement à cela, l'Etat social est progressivement démantelé, à mesure qu'il perd la base sur laquelle il était construit : le salariat. Car les statuts des salariés sont de plus en plus divers, et surtout précaires. Les formes « atypiques » d'emplois (contrats aidés, titres-services, CDD) représentent aujourd'hui une large majorité des embauches. Les trajectoires des travailleurs sont de plus en plus difficiles et chaotiques, révélant (tout en l'accentuant) l'inefficacité du système actuel.

En même temps, ce capitalisme hyper-industriel continue à s'accaparer de larges pans des activités humaines. Se trouve déjà largement entamée la privatisation de la santé, des pensions, de l'éducation, de l'environnement. Les entreprises dominantes, demain, seront les compagnies d'assurance, les entreprises de divertissement et les entreprises « relationnelles » (sociétés de formation en « coaching » et techniques de management, mais aussi ONG, Eglises), autrement dit des entreprises non de *production d'objets* mais de *gestion des rapports humains* – c'est-à-dire des secteurs dont l'Etat avait la charge jusqu'ici. Ceux qui pourront en bénéficier continueront de progresser. Quant aux autres ...

Le sociologue Zygmunt Bauman propose de comprendre ces mutations comme le passage de notre société moderne d'une phase « solide » (19^e et 20^e siècles) à une phase « liquide » où les formes sociales (instituées et entretenues par l'Etat) ne peuvent plus servir de cadre de référence aux actions et aux projets de vie des individus⁸. Dans cette société « liquide », par conséquent, la population subit de plein fouet, sans structure pour les amortir, les effets de la flexibilité et de la dérégulation, ce qui la rend vulnérable, désarmée, confrontée à des forces qu'elle ne maîtrise plus et qu'elle ne comprend plus. La peur pousse alors chacun d'entre nous à prendre des mesures défensives qui, à leur tour, renforcent et cristallisent notre peur, si bien que celle-ci est devenue capable de s'auto-perpétuer, comme si elle avait acquis un dynamisme propre.

Dans ce contexte où *flexibilité* et *sécurité* se renforcent réciproquement, la fonction de l'Etat s'est profondément modifiée. D'un côté, l'Etat doit garantir la flexibilité, c'est-à-dire fluidifier au maximum la force de travail en la rendant la plus souple et la plus disponible sur un marché international qui place les économies nationales en concurrence. D'un autre côté, il doit répondre au sentiment sécuritaire de la population (et particulièrement des plus défavorisés), et cela au détriment des droits civils et politiques (je songe à l'érosion des protections juridiques quand il s'agit de lutte contre le terrorisme), mais aussi au détriment des droits culturels et sociaux, comme on le voit à travers la pénalisation croissante de la désocialisation et la culpabilisation systématique des exclus et des « désaffiliés » que sont les chômeurs de longue durée ou les

8 Lire entre autres : Z. Bauman, *La Vie liquide*, Rouergue/Chambon, 2006 ; *Vies perdues: La modernité et ses exclus*, Payot, 2006 ; *Le coût humain de la mondialisation*, Hachette, 1999.

jeunes de banlieues. Le sentiment de peur engendre le réflexe sécuritaire, qui lui-même alimente la peur, si bien que pour être protégés, nous finissons tous, en définitive, par accepter d'être moins libres.

Le rôle de l'Etat, dans cette configuration, n'est plus d'instituer un Bien public commun, mais de contrôler les flux de communication et d'échange, et aussi d'assurer la segmentation sociale et géographique de populations de plus en plus différenciées : autochtones / allochtones, jeunes / vieux ; riches / pauvres, etc. La mixité sociale décline, des ghettos se constituent, avec comme conséquence la dégradation de l'espace symbolique. Et pour produire et entretenir cette segmentation (avant une réelle ségrégation ?), on met en place toutes sortes de dispositifs techniques de contrôle et de surveillance : caméras, barrières, bracelets électroniques, répulsifs anti-jeunes, ...

Le capitalisme du 21^e siècle est donc un capitalisme « liquide » qui, en délocalisant, en précarisant, en dérégulant, dissout dans la logique des flux (flux financiers, flux de marchandises) toute forme « solide » de rapport social. Mais il faut surtout bien voir que cette fluidification n'est pas une pathologie accidentelle du système : elle en est le cœur, l'essence même. C'est Marx qui avait raison, quand il diagnostiquait que la logique du capitalisme était de tout noyer, y compris ses propres formations, « *dans l'eau glacée du calcul égoïste* ». Et il avait raison aussi quand il montrait qu'une telle logique était non seulement destructrice de modes de vie, de traditions, de styles d'existence, mais qu'elle était également autodestructrice, dans la mesure où la recherche effrénée du profit, en mettant le système perpétuellement en fuite par rapport à ses formes transitoires, conduit absurdement à la chute des sources mêmes de profit.

A l'heure où le capitalisme est totalement hégémonique, et où aucune force anti-systémique ne semble en mesure de le renverser, il peut paraître irréaliste de prédire sa chute prochaine. Mais ce n'est pas ce que je veux suggérer. Il s'agit simplement de prendre conscience que le type de société qui se profile pour l'humanité à un horizon relativement proche (deux, trois générations tout au plus) est tout simplement intenable sur un plan historique et anthropologique. Le réchauffement climatique, la pénurie des ressources vitales (notamment celle de l'eau), l'insuffisance alimentaire, l'inégalisation des conditions, les guerres ethniques et les conflits racisés, la ghettoïsation de millions d'individus, tous ces phénomènes conjugués (et dont la question des « sans-papiers » est une sorte de catalyseur historique) laissent penser que le monde de demain risque d'être un monde littéralement *immonde*, au sens où il produira « *trop de civilisation, trop d'industrie, trop de commerce* » (Marx encore), et donc forcément, dans le même mouvement, toujours plus d'immondices et de déchets – immondices matériels mais aussi humains voués à la relégation et à l'exclusion.

Ceux que j'ai appelés les « inutiles au monde », et qui, hier encore ne se trouvaient qu'aux marges du système social, en constituent aujourd'hui le noyau phénoménal. C'est dire l'échec, la contradiction d'un système dont le ressort fondamental est la *mobilisation* de l'humanité toute entière dans le cycle production-consommation, et qui arrive au résultat qu'une large part de cette humanité (un tiers, la moitié ?) se retrouve de fait complètement *démobilisée*, superflue, flottant dans une sorte de *no man's land* social et historique.

Un pas supplémentaire est aujourd'hui franchi par le capitalisme « liquide » à l'égard des personnes pauvres : c'est qu'elles peuvent continuer de se trouver dans une position de surnuméraires *même si elles travaillent*. Les contrôles sur les chômeurs, et la pression « morale » qui pèsent sur tout le corps social à travers des slogans politiques simplistes (Raffarin : « la France n'est pas un parc de loisirs »), ont pour effet qu'un nombre croissant de personnes pauvres acceptent de travailler même si le travail n'assure pas les conditions minimales d'une certaine indépendance existentielle. On assiste à une institutionnalisation de la précarité et de l'insécurité sociale. La réhabilitation idéologique du travail, très en vogue comme chacun sait, s'accompagne d'une indifférence cynique à l'égard de la dignité concrète du travailleur. « Travaillez plus pour gagner quoi ? », serait-on tenté de dire, en détournant une formule dans l'air du temps⁹ ...

Il est toujours très désagréable de rappeler (mais on ne peut *philosophiquement* l'esquiver) que la production active et systématique de surnuméraires était la base même des régimes totalitaires. Hannah Arendt en a fait la démonstration magistrale : « *la tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses contemporaines de leur superfluité sur une terre surpeuplée* »¹⁰. Le régime totalitaire, montre-t-elle, se fonde sur la désolation, qui est « *l'absolue non-appartenance au monde* » qui découle elle-même, non pas de l'expérience de la solitude et de l'isolement, mais d'une existence coupée de toute créativité sociale, de tout agir au sein d'un monde commun, et où « *seul demeure le pur effort du travail, autrement dit l'effort pour se maintenir en vie* »¹¹. La désolation, ajoute-t-elle, « *est étroitement liée au déracinement et à l'inutilité dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle* ».

Pour un régime « *dont la nature même est de revendiquer un pouvoir sans bornes, il est essentiel que tous les hommes soient dominés de façon sûre dans tous les aspects de leur vie* », et ils ne peuvent l'être « *qu'à la condition d'être réduits à l'état de spécimen de l'espèce animale homme* »¹². C'est d'un même mouvement que le totalitarisme vide résolument et cyniquement le monde de tout sens commun, et qu'il lui impose une sorte de « sur-sens » (la Race, le Proletariat) parfaitement déconnecté du réel. « *C'est précisément au nom de ce sur-sens que le totalitarisme doit nécessairement détruire toute trace de ce qu'il est convenu d'appeler la dignité humaine* ». L'opération qui instaure la totalité (le Peuple, la Révolution) est indissociable de celle qui retranche les hommes « en trop » - ce que réalisent de fait les camps de concentration et d'extermination.

Et pourtant, objectera-t-on, qu'y a-t-il de plus opposé à cette logique totalitaire que notre société « démocratique et libérale » ? Certes, mais ce qui est cause, ce n'est pas l'idéologie ni les institutions, c'est le réel que la société produit dans ses ressorts fondamentaux. Or, on est frappé par l'analogie de structure entre la logique totalitaire décrite par Arendt et la logique

9 R. Castel, « Travailler plus pour gagner quoi ? », Le Monde,

10 H. Arendt, *Le système totalitaire (les origines du totalitarisme.3)* (1951), Seuil, 1972, p.198.

11 *Ibid.*, p.226-227.

12 *Ibid.*, p.196-197.

capitaliste telle qu'elle se déploie aujourd'hui. C'est elle-même qui le suggère : « *aujourd'hui avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires. Les événements politiques, sociaux et économiques sont partout tacitement de mèche avec la machinerie totalitaire élaborée à dessein de rendre les hommes superflus* »¹³.

Mais c'est surtout la conclusion à laquelle elle arrive qui doit nous faire réfléchir : « *Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme* »¹⁴.

Aujourd'hui, nous voyons clairement que ces tentations, sous la forme d'un populisme sécuritaire et racisé (aujourd'hui dominant en Europe), travaillent à nouveau les peuples du centre de l'économie-monde. Sans doute n'avons-nous plus à craindre que les horreurs du nazisme se reproduisent, mais il est certain aussi que ce populisme nous éloigne de solutions politiques humainement acceptables et politiquement crédibles en vue de construire un monde où chacun puisse compter, être utile et reconnu.

C'est à ce titre qu'il faut soupçonner la fortune politique et juridique des notions de dignité et de dignité humaine. Car en rappelant de façon incantatoire que les exclus, les malades, les vieux, les pauvres, etc., bref tous les surnuméraires de notre société, *doivent* garder leur dignité, qu'il est un *devoir* de les traiter comme des êtres dignes, en ressassant ce discours, que fait-on, sinon jeter un voile éthico-juridique pudique sur le système économico-politique qui produit massivement de tels individus ? En réaffirmant la dignité des surnuméraires, nous élevons certes une protestation *morale* tout à fait estimable, mais nous n'esquissons pas le premier mouvement de ce qui pourrait être un geste *politique*.

Cette politique, il n'est hélas pas possible de l'esquisser ici. Il faudrait pour cela repenser de fond en comble l'Etat dans ses fonctions de régulation et de transformation sociales, diagnostiquer s'il y a encore la moindre opportunité historique pour que les mouvements « anti-systémiques » (c'est-à-dire ceux dont l'horizon est la sortie de la logique capitaliste) puissent infléchir le cours de l'histoire, ou si à l'inverse il ne vaut pas mieux miser sur un système de protection des plus défavorisés qui allie sécurité sociale et flexibilité économique (« flexicurité »).

Mais le plus important, en amont, est d'identifier la nature du problème, qui n'est pas dans le fait *statistique* qu'un certain nombre de personnes, dans le monde d'aujourd'hui, sont « plus » défavorisées que d'autres, mais dans le fait *anthropologique* qu'elles sont en situation de surnuméraires, et que, n'ayant plus vraiment de place assignée dans la structure sociale, il serait somme toute plus *économique* (à tous les sens du terme) pour le système de s'en

13 *Ibid.*, p.201.

14 *Ibid.*, p.202.

débarrasser, d'une manière ou d'une autre. La notion de dignité, on peut le craindre, n'est alors que l'enveloppe éthique et juridique dont nous recouvrons la gestion, tantôt policière tantôt humanitaire, mais de moins en moins politique et responsable, de cette masse grandissante des « nuttelozen » que l'on voit elle-même osciller entre révolte et résignation ...

Nietzsche bon guide, décidément ...