

Comment s'en débarrasser?

De "l'homme en bon"

à l'"homme jetable".

Posons la question abruptement: quel rapport peut s'établir entre les figures du mort-vivant, du survivant, du rescapé qui nous sont léguées par les épreuves totalitaires et les naufragés de la "crise", autres figures extrêmes qui se nomment diversement - S.D.F., errants, exclus, etc.? Quel rapport entre les "hommes en trop" ¹ les temps totalitaires et les hommes jetables ² d'aujourd'hui? Ce n'est pas d'hier que datent les difficultés des sociétés occidentales avec les "inutiles au monde" - mendiants de Geremek, fous de Foucault, réclusionnaires du XIX^{ème} siècle... Aussi notre question sera-t-elle: en quoi ces nouvelles figures balisent-elles une actualité sans précédent? Mais aussi: qu'est-ce qui les rattache au personnage du survivant, installé au coeur de l'histoire du XX^{ème} siècle par les épreuves concentrationnaires?

Cette question ne met pas seulement en scène des figures d'époque, mais aussi des pratiques collectives, notamment étatiques. C'est la question centrale non pas du "Que faire?" léniniste mais du "*Qu'en faire?*": que faire de ces catégories d'êtres humains qu'une politique discriminatoire ou bien les rigueurs d'un "temps de chien" indûment nommé "la crise" ont arrachées à la communauté humaine? Ces questions se posent avec toujours plus d'insistance. J'en veux pour témoin ce passage assez brutal du livre récent et bien reçu de Viviane Forrester ³ - un auteur qui n'a pas le tempérament d'un agitateur politique, mais qui est tout simplement un écrivain révolté par la dominance écrasante du discours sacrificiel des élites, adressé au bas peuple au nom des nouveaux souverains - la monnaie stable, l'économie reine, l'union européenne:

¹ Claude Lefort. *Un homme en trop*. Paris: Seuil, 1986.

² Bertran Ogilvie. "Violence et représentation: la production de l'homme-jetable," in *Lignes*, No. 26, octobre 1995.

³ Viviane Forrester. *L'horreur économique*. Paris: Fayard, 1996.

A voir comment on prend, comment on jette des hommes et des femmes en fonction d'un marché du travail erratique, de plus en plus imaginaire, comparable à la 'peau de chagrin', un marché dont ils dépendent, dont les vies dépendent mais qui ne dépend pas d'eux; à voir comment déjà, si souvent, on ne les prend plus, on ne les prendra pas, et comme ils végètent alors, jeunes en particulier, dans une vacuité sans bornes, donnée pour dégradante, et comme on leur en veut de cela; à voir comment, à partir de là, la vie les maltraite et comme on l'aide à les maltraiter; à voir qu'au-delà de l'exploitation des hommes il y a pire: l'absence de toute exploitation - , comment ne pas se dire que, non exploitables, pas même exploitables, plus du tout nécessaires à l'exploitation, elle-même inutile, les foules peuvent trembler, et chacun dans la foule?

Alors, en écho à la question: 'Est-il 'utile' de vivre si l'on n'est pas profitable au profit?', elle-même écho d'une autre: faut-il 'mériter' de vivre pour en avoir le droit?, sourd la crainte insidieuse, l'effroi diffus, mais justifié, de voir des très humains en grand nombre, ou même de voir le plus grand nombre tenus pour superflus. Non pas subalternes, ni même réprouvés: superflus. Et par la nocifs. Et par là..."⁴

Pour commencer par le commencement, il faut rappeler que le surgissement des figures nouvelles du survivant, du rescapé, du mort-vivant dans la lumière noire des épreuves totalitaires ne se réduit pas, loin de là, à la production concentrationnaire. Comme l'a montré Hannah Arendt, qui savait de quoi elle parlait, le "mort-vivant" des camps de concentration et d'extermination apparaît bien, d'un côté, comme une catégorie anthropologique radicalement nouvelle⁵ - il est un "déjà mort" en ce sens non seulement qu'il est là "pour mourir" et rien d'autre⁶ arraché au socle de l'existence en commun, déraciné du temps humain, privé de toute possibilité de se projeter dans un avenir; il est, comme dit Primo Levi, un naufragé - seul au monde, dépourvu de tout sol, fondement de la confiance; il n'est pas un mort dans la seule mesure où il existe encore comme corps en sursis.

Mais, d'un autre côté, ce personnage du survivant se rattache à une généalogie: le mécanisme catastrophique s'enclenche dès lors qu'apparaissent, dans les premières décennies du XXème siècle, ces catégories de personnel déplacées, de "réfugiés" - d'"exclus", comme les

⁴ Ibid, p. 21-22.

⁵ Voir aussi à ce propos Wolfgang Sofsky, *L'organisation de la terreur*. Calman-Lévy, 1995.

⁶ Pour reprendre la formule de Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris: Gallimard, 1978.

nomme justement l'historien canadien M. Marrus - dont la caractéristique est qu'ils n'ont plus d'autres attributs que leur simple appartenance à l'humanité. En principe, il leur demeure assurément l'intégralité des "droits" que leur promettent les théories modernes du droit naturel - des droits de l'homme; mais, en pratique, dès lors qu'ils sont privés de citoyenneté, de constitution rationnelle, non seulement ils n'ont plus rien, mais, plus rigoureusement, ils n'ont plus rien: arrachés au territoire sur lequel il étaient dotés d'une identité civique et juridique, ils apparaissent dans leur pure nudité (H. Arendt) d'êtres humains. Ils sont, dès lors, littéralement des *a-Politiques*, sans cite, infiniment vulnérables, à la merci de puissances tutélaires qui ne leur doivent rien, auxquelles ne les unit aucun lien contractuel: purs objets de la compatissance humanitaire ou de la raison d'Etat. Non pas des cosmopolites selon leur propre volonté comme aspiraient à l'être les cyniques anciens, mais des hors-la-loi sans crime. En perdant leur résidence et ce qui s'y attachait, ils ont perdu leur place sur terre: ils sont bien davantage que des pomades ou des déplacés: des êtres humains sans inscription, sans assignation. C'est la déshérence, c'est-à-dire l'absence de status, qui est leur première caractéristique dès lors qu'ils ne sont plus protégés par un gouvernement, une constitution juridique. A-patride veut bien dire ici anomique, absent au nomos, à la loi inscrite dans un territoire. En un sens, une condition pire que celle d'un ennemi - car une certaine règle régit le rapport à l'ennemi (dans le monde grec de l'âge classique par exemple ou bien, selon Carl Schmitt, encore dans les guerres rationales du XIX^{ème} siècle).

L'arrachement à l'identité étatique, la privation de citoyenneté, la déshérence rationnelle est, dans les sociétés modernes, une forme d'en-sauvagement: le réfugié, l'apatride est fréquemment une des nombreuses figures du sauvage, à la jointure de l'endogène et de l'exogène.

L'extrême contemporain se donne donc à voir ou entrevoir dès lors que sont produites, dans les soubresauts de l'histoire rationnelle et de l'expansion impérialiste, ces catégories d'humains qui connaissent l'épreuve radicale de la cessation d'appartenance à une communauté. La situation extrême des apatrides met en jeu, note H. Arendt, quelque chose de "bien plus fondamental que la liberté ou la justice", ils sont "privés d'une place dans le monde qui rende les opinions significatives et les actions efficaces"; "il semble qu'un homme qui n'est rien qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme un semblable" ⁷.

⁷ Hannah Arendt. *L'Impérialisme*. Paris: Seuil, 1984 pp. 281-288.

Le paradoxe est là: dans les sociétés modernes, celui qui se trouve réduit à la condition abstraite de sujet du droit naturel, hors de toute territorialisation, de toute spécification nationale (communautaire) de ces droits est aussi démuné que le nouveau-né abandonné au coeur de la forêt: rien d'étonnant, dès lors, à ce que le chemin qui, dans la dialectique de l'histoire catastrophique des années trente, conduit par étapes de la perte du passeport à la chambre à gaz ait été si fréquenté. C'est le chemin qui va des *Dialogues d'exilés* de Brecht à *Si c'est un homme* de Primo Levi:

"Le passeport est la partie la plus noble de l'homme. D'ailleurs un passeport ne se fabrique pas aussi simplement qu'un homme. On peut faire un homme n'importe où, le plus étourdiment du monde et sans motif raisonnable; un passeport, jamais. Aussi reconnaît-on la valeur d'un bon passeport, tandis que la valeur d'un homme, si grande qu'elle soit, n'est pas forcément reconnue (...) Disons que l'homme n'est que le véhicule matériel du passeport. On lui fourre le passeport dans la poche intérieure du veston, tout comme, à la banque, on met un paquet d'actions dans un coffre-fort. En soi, le coffre n'a aucune valeur, mais il contient des objets de valeur (...) Supposons que vous et moi nous nous baladons sans une pièce attestant qui nous sommes le jour où l'on viendrait nous déporter, impossible de nous trouver - ce serait l'anarchie"⁸.

Ainsi, la production en masse des cadavres dans les camps de concentration et les abattoirs nazis ou staliniens, si elle constitue bien une sorte de trou noir dans notre autoreprésentation comme modernes et comme civilisés (comme sujets de la raison), n'est pas pour autant le pur accident, l'événement sans attache, solitaire et aberrant. Elle se déploie sur l'un des versants de la modernité. La terreur totalitaire a pour corrolaire existentiel la désolation ou l'esseulement qu'H. Arendt définit comme rupture des poètes entre l'individu et le monde commun, comme impossibilité pour lui d'y ajouter quoi que ce soit, épreuve d'un radical retranchement qu'elle nomme "une des expériences les plus radicales et les plus désespérées" que l'homme puisse connaître. L'homme réduit à la condition d'animal *laborans* n'est que souffrance et fatigue, il n'oeuvre pas mais peine, il revient à la nature dans un état de pleine désolation. C'est toute la différence avec *l'homo faber* que son activité sépare des autres, certes, mais qui continue, ce faisant, à être en contact avec le monde commun, en le construisant, en l'augmentant, en l'embellissant. La

⁸ Bertolt Brecht. *Dialogues d'exilés*. L'Arche, 1965, pp. 9-11.

noesis de l'*homo faber* isole contrairement à la praxis (politique), mais le pur travail-tripalium de l'homme animalisé par un labeur qui n'est porté par aucun sens et n'est que consommation des forces physiques et vice mental, est une épreuve qui ouvre sur l'isolement totalitaire, sur la destruction de tout espace entre les hommes (le fondement de la politique), une épreuve qui ouvre sur la massification narcotique et terroriste. Cette épreuve de la désolation connaît son acmé avec le travail forcé des esclaves modernes de Staline ou Hitler, dont la pointe extrême est le "boulot" des détenus des *Sonderkommandos* qui déchargent les chambres à gaz de leurs cadavres avant d'y passer eux-mêmes. Mais, souligne H. Arendt, en même temps que l'exceptionnalité totalitaire, il faut penser ce qui enracine cette épreuve de la désolation généralisée dans la quotidienneté des sociétés modernes:

"Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience-limite, subie dans certaines conditions sociales marginales, telles que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne de masses toujours plus nombreuses en notre siècle⁹."

C'est en s'inscrivant dans la perspective arendtienne - celle d'une généalogie et d'une anthropologie de la catastrophe et de l'effondrement de l'histoire progressiste au XX^e siècle - que l'on peut saisir le fil d'Ariane qui court de la production des corps combustibles des bûchers totalitaires à celle des "hommes jetables" de "la crise". Le but de cette réflexion n'est évidemment pas d'établir des équivalences troubles ou paresseuses là où sont dessinées des situations différentes et à l'oeuvre des événements "sans équivalent". Mais la question est bien de regarder en face ce qui se joue dans "l'éternel retour" de l'invention totalitaire (pour parodier "l'invention démocratique" de C. Lefort); nos sociétés présentent, en effet, ce caractère double: elles sont des topographies d'un côté "sauvées" du cauchemar totalitaire; de l'autre, elles sont bel et bien prises dans les filets de l'histoire post totalitaire, c'est-à-dire marquées, stigmatisées par l'efficace posthume des catastrophes totalitaires. Ernst Jünger, dans les années 1920, aimait à jouer avec l'idée de la "mobilisation totale" qu'il rattachait à l'expérience pathétique et quasi mystique de la Première guerre mondiale (Orages d'acier). Dans *Le travailleur* et dans *Le boqueteau 125*, il présente la perspective

⁹ Hannah Arendt. *Le système totalitaire*. Paris: Seuil, 1979, p. 230.

exterminionniste comme le corrolaire inévitable de la nouvelle règle de la mobilisation totale: le matériau humain qui demeurera immobilisable est voué, au bout du compte, à être détruit, exterminé. L'"arrière" anomique, non aligné, résistant à la dynamique fusionnelle et totalisante de la mobilisation - résistant au devenir-front d'une société toute entière - est destiné à l'extermination:

"Tout individu qui sentira différemment devra être marqué du sceau de l'érétique et exterminé. Nous ne serons jamais assez nationaux (...)
Mais si l'Etat abandonne ses compagnons du front et se révèle incapable de faire peser sans égards et sans scrupules sur l'arrière également tous les moyens de coercition pour le triomphe d'une idée à laquelle même les plus simples et les plus petits ont tant sacrifié, l'Etat n'aura plus d'importance à nos yeux"¹⁰.

L'énoncé pré-nazi - le non-mobilisable est voué à être détruit - rencontre, en nos temps de crise généralisée de la valeur-travail, un écho singulier. Comme le dit Viviane Forrester, nous n'en sommes pas encore au point d'inflexion décisif où la question: "que faire de ces millions d'orphelins de la valeur-travail accroupis sur les bords de "la crise"? se transforme en un explicite "Comment s'en débarrasser?". Mais nous sommes déjà dans une configuration où les prémisses de l'événement catastrophique *possible* - le pire n'est jamais sûr - sont discernables à l'oeil nu. Ce qui a changé, c'est que Jünger réfléchissait dans un contexte où le non-mobilisable se présentait comme le résidu du mobilisable; la nécessité de la mobilisation totale (à des fins laborieuses ou guerrières) ne faisait pas de doute pour lui; pour nous, la question s'étend du status de l'immobilisable à celle de la possibilité et du sens de la mobilisation elle-même. Peut-être même la question à laquelle nous faisons face est-elle celle des conséquences de la dé-mobilisation partielle et de l'usage de l'immobilisé et immobilisable humains. Tout ne se passe-t-il pas désormais comme si, à côté de l'appareil productif "classique", s'était mise en marche une machine automatique, fabriquant aveuglément du surplus humain? C'est toute la différence entre le krach de 1929 qui, retrospectivement, se présente comme un raté auquel, aux Etats-Unis au moins, succède le New Deal, et "la crise" qui, structurellement et d'une manière toujours plus lourde, reproduit la figure de la superfluité humaine.

L'épreuve de la désolation est au coeur de la décomposition du

¹⁰ Ernst Jünger. *Le boqueteau* 125. Ed. Le porte-glaive, 1987.