

Saga de l'eugénisme social

Radicalité du mal banal dans les politiques publiques

Daniel Fränkel



Paul Klee, Angelus Novus, 1920*

Mes ailes sont prêtes à m'élever
Avec plaisir je remonte en arrière
Car, si je restais vivant plus longtemps
J'aurais bien peu de chance
Gerhard Scholem : Gruss vom Angelus

* Transfert d'huile et aquarelle sur papier. 31,8x24,2 cm. Cadeau de Fania et Gershom Scholem, Jérusalem.

Mots-clé

Vie nue – inclusion/exclusion – survie – indignité - salut

Résumé

La base biopolitique de notre époque n'est pas la liberté mais la "vie nue". L'idée d'eugénisme ne peut perdre contact avec la vie engagée dans la zoé pure et simple, comprise en tant que pur espace biologique se limitant à garantir la solution des besoins propres à la vie et et survie individuelle et collective. La zoé est un constituant des politiques publiques étant donné que la vie biologique est devenue l'objet et l'objectif de la politique.

Dans l'espace public, en tant qu'espace souverain, c'est là où se définit l'essentiel de la vie collective et les conditions d'esclavage de notre époque, du fait d'y dicter les règles régissant la lutte pour la survie: sélection exceptionnelle et permanente de la chaîne d'inégalité, destin de sacrifice et mort en vie des majorités soumises à l'indignité et à vivre confinés dans la solution de leur propre subsistance.

En tant que dimension morale, le pouvoir porte à l'extrême le potentiel du mal: il rend triviale la domination, se donne de l'immunité (violant les droits, inhibant punitions, jugement ou rébellion face aux crimes qu'il génère), il rend naturelle la fiction de la représentativité, manipule, annihile toute considération destinée à rendre légitimes l'égalité ou le bien-être, transgresse les autonomies et tout principe de dignité.

La fiction du bien commun sape la promesse de bien-être, de salut et de vie digne pour tous, du fait de définir les chaînes de l'esclavage majoritaire (être "enfermé dehors", vivre dans le besoin, se trouver exproprié de soi-même) en échange du sacrifice en vie et promesses de protection et salut futurs.

Abstract

Key words:

Nude life – exclusive inclusion – survival - indignity – salvation

The biopolitical fundamental of our times is not freedom: it is the "nude life". Eugenics as an idea cannot be separated from life committed to the mere zoe –seen as a pure, biological space the limit of which lies in guaranteeing the solution of the needs life demands, and the individual and collective survival as well. "Zoe" is a constitutive part of public policies inasmuch as biological life is now both the object, and objective of politics.

Within the public space, as a sovereign space, the essential aspect of collective life is defined, as well as the slavery conditions of our times, when rules governing the struggle for survival are defined, namely: an exceptional and permanent selection of the inequality chain, a destiny of sacrifice and a "living death" imposed to majorities subject to indignity, subject to searching a solution for their own subsistence.

As a moral dimension, power maximizes the potential of evil: by trivializing domination, immunity is granted: rights are violated, either punishment, trial, or rebellion against crimes evil generates are inhibited. In other words, power naturalizes the fiction of being a representative government, manipulates, annihilates every possible consideration aimed at legitimizing either equality or well-being, transgressing autonomies and every possible dignity principle as well.

The "common good" fiction undermines the promise of well-being, salvation, and a decent life for all, by defining what are the chains for the majority slavery condition: being locked outside, living in need, being expropriated from oneself –in exchange for a life-long sacrifice, protection and a future salvation are promised.

Le plan eugénique de la modernité^{1,2}

a) Généalogie de la radicalité du mal banal.

L'eugénisme social dans les politiques publiques se nourrit de suppositions théologiques sécularisées (Agamben, G. (f), pages 16-19; Löwith, J, page 92; Ludueña, F. pages 96; 106/110; Aguilar, O., page 43).

Dans cette construction confluent l'inclusion de la vie dans la gestion gouvernementale du monde, l'idée d'un ordre général supérieur aux singularités, le mal comme projet institutionnel et sa correspondance avec l'idée sécularisée de salut et sacrifice auquel les populations sont soumises, ce qui suspend –d'une façon exceptionnellement

¹ En cette étape de biopolitique, nous assistons à un entrelacement de technologies eugéniques combinées mais contradictoires entre elles. Aux aphorismes foucaultiens "laisser vivre / faire mourir" et "faire vivre / laisser mourir" on redonne une nouvelle forme "faire vivre / laisser mourir en vie". Il s'agit de changements dans les processus d'administration des corps, de l'existence flétrie par un biais individuel. La vie, le gouvernement de la vie deviennent un objet politique, pourtant se conservent simultanément des implications reliées à un moule humain, universel et parfait –le haras humain- et à des impératifs de mort et de discrimination: sacrifice de la vie et de la liberté, pauvreté et indigence dans de minimes conditions de survie, soumissions qui catapultent des subjectivités. Il s'agit d'actions visant à l'inégalité et à la domination dans des contextes d' "état d'exception permanente", de poser la question de "mort en vie". Il s'agit d'une gestion de la vie conçue pour étirer et prolonger la vie mais, en même temps, administrer les populations et les soumettre à l'abandon et à l'indignité de vivre au sein d'une forme d'exception permanente bien que contenant des pratiques de résistance, face au pouvoir.

² * Il est à remarquer que l'auteur, argentin, a travaillé sur des textes traduits en espagnol. Les citations ci-incluses sont donc des retraductions au français.

permanente- l'accès à une vie digne: "De la théologie chrétienne dérivent deux paradigmes politiques (au sens fort ample): la théologie politique qui fonde en le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain et la théologie économique proposant l'idée d'une "*oikonomia*" conçue telle un ordre immanent, domestique et non politique dans le sens strict de la vie divine comme de la vie humaine³. Le premier paradigme (juridico-normatif) trouve son origine dans la philosophie politique et la théorie moderne de la souveraineté. Dans le second paradigme (de type administratif) la biopolitique moderne enfonce ses racines jusqu'au triomphe actuel de l'économie, dans tous les aspects de la vie sociale" (Ludueña, F.; Agamben, G. [b]).

Ni le gouvernement ni l'administration de la vie peuvent se concevoir sans une conceptualisation de l'ordre et du pouvoir souverains. Un Ordre Général qui annule et inhibe les singularités constitue un autre fondement de la pensée et de l'action biopolitiques de l'eugénisme, caractérisé par une naturalisation de la violence souveraine et l'anticipation de dispositions totalitaires de gouvernement, et des politiques publiques de nos temps. Chez Malebranche, c'est la volonté générale qui soumet les hommes pour les rendre plus libres. Chez Rousseau, c'est la loi.

Agamben, présentant la discussion de Leibniz avec Bayle, indique que le premier déclare être d'accord avec la théorie de la volonté générale de Malebranche, de l'ordre général qui s'impose sur les singularités. Dieu agit par volonté générale: "... *étant donné que Dieu n'accomplit jamais rien sans raison, y compris lorsqu'il agit miraculeusement. Il s'ensuit qu'il n'exerce aucune volonté sur les évènements individuels qui ne sont autres que la conséquence d'une volonté générale*" (ceci est une citation de Malebranche qu'Agamben, G. (f), page 469, introduit lorsque cet auteur cite la discussion entre Leibniz et Bayle).

Malebranche propose une théodicée qui traite du problème du mal, soulignant que, dans ledit "ordre de la nature", les actes de Dieu partent de sa volonté générale. Relativement à la Nature et à la Grâce, il admet que Dieu peut avoir agi mû par des volontés particulières lorsqu'il s'agit de prévenir des maux tels que les malformations dans la descendance. Dieu constituerait l'unique cause vraie, étant toutes les autres des "causes occasionnelles". Les causes occasionnelles ne sont autre chose que des réalisations particulières de la volonté générale de Dieu. "Si, d'une certaine façon, nous ne voyions pas Dieu, nous ne verrions rien" (Malebranche, Recherche de la vérité, Livre III, seconde partie, chapitre VI). Il s'agit de rendre absolu le gouvernement divin, du fait de transformer des causes secondes en causes occasionnelles. Le paradigme,

³ Le Père dérive en le Fils la fonction d'administrer économiquement l'histoire du salut, grâce au gouvernement du monde, tandis qu'Il se réserve pour Lui l'exercice de la monarchie.

c'est la volonté générale. Le gouvernement divin du monde dominé par des lois générales.

Dieu est la cause de tout influx possible d'une réalité. Ce que nous dénommons cause n'est qu'une occasion. Dieu est l'unique cause. Ce n'est le soleil qui produit chaleur, lumière et vie: ce n'est qu'une occasion. La cause, c'est Dieu et il se sert de lui-même et se prend comme instrument pour mettre en œuvre son action causale. Dieu est l'unique cause des effets dans la nature.

La relation entre volonté générale et causes occasionnelles, entre Royaume et Gouvernement, entre Dieu et Christ est une "*oikonomia*", une gestion qui se joue entre ceux qui se sauvent et ceux que l'on condamne.

Cependant, si Dieu agissait par principe selon des volontés particulières, multipliant infiniment les interventions miraculeuses, il n'y aurait ni gouvernement ni ordre, rien qu'un chaos, un pandémonium de miracles. Donc, si Dieu agit tenant compte une infinité de particularités, il n'y pas de gouvernement possible. C'est l'anarchie. Donc, la loi générale est nécessaire. Tout égal pour tous. Le souverain (Dieu) règne mais ne gouverne pas, il fixe des lois et des volontés générales, abandonne le jeu contingent des causes occasionnelles et des volontés particulières à faveur de l'exécution la plus économique. "Un être immuable doit toujours observer une conduite uniforme. Une cause générale ne doit pas agir à travers des causes particulières... puisque, eu égard à Dieu, l'ordre constitue une loi inviolable" (citation d'Agamben, G. (f) page 468, sur une traduction de Malebranche).

Quelle est la question? Si la loi générale est égale pour tous, est-elle égale? Comment expliquer que certains atteignent le salut et d'autres non? La question elle-même prend son sens lorsque, plus tard, l'on tient compte des principes libéraux de l'État-Nation moderne qui confèrent un caractère juridique à l'égalité formelle –un libre contrat entre acheteurs et vendeurs. L'autre, en tant que citoyen, est semblable à moi. Alors, pourquoi l'inégalité? Et, plus encore, si l'idée du libre arbitre représente l'installation d'une subjectivité absolument maîtresse d'elle-même, aux sujets libres. Pourquoi une société surveillée, "enfermée dehors" comme il arrive de nos jours, est-elle nécessaire? Pourquoi existe-t-il une sélection sociale entre ceux qui peuvent vivre en dignité et ceux qui souffrent leurs existences réduites à des conditions minimales de subsistance? Même lorsque la modernité imagine que le meilleur gouvernement c'est celui qui réussit trouver la relation la plus économique entre volonté et sagesse (il s'agit de choisir la meilleure option pour faire face aux volontés particulières) la présence de l'inégalité sociale fait partie du projet de domination. La réponse de Rousseau vise

l'origine sociale des maux qui corrompent l'être humain⁴. Plus tard, Marx dénoncera que l'accumulation originale, dissimulée sous le mode de production capitaliste, compose la situation d'esclavage et d'aliénation⁵.

Le projet rationaliste du progrès (XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles) tel une route continue vers le mieux, comme progression illimitée vers la liberté et le bonheur comprend également la barbarie. Il est clair que l'évolution matérielle est compatible avec la barbarie. Le progrès est incapable d'éliminer les injustices ou la violence: au contraire, il les alimente, les favorise⁶.

L'idée de progrès se convertit en vision universelle du monde et prétend remplacer la foi en la providence de Dieu. La raison universelle remplace la Providence divine. Sur la base que nous offrent les lois naturelles, il est possible de prévoir les destins de l'espèce humaine⁷. L'être humain œuvrerait librement d'une façon consciente et rationnelle, et sa raison infinie serait capable d'anticiper le futur. Dios est création de l'homme et l'athéisme c'est l'humanisme "à la dernière étape de libération spirituelle et morale de l'homme". (Löwith, M., page 85).

⁴ Le riche, contraint par le besoin, conçut enfin le projet le plus prémédité qui soit jamais né de l'esprit humain: employer pour son profit les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, convertir ses ennemis en ses défenseurs, leur inspirer d'autres maximes et leur donner d'autres institutions qui seraient pour lui si favorables comme lui était adverse le droit naturel. (...) Tel fut, ou dût être, l'origine de la société et des lois qui ont dressé de nouvelles entraves contre le faible et de nouvelles forces au riche. (...) Si nous poursuivons le progrès de l'inégalité au cours de ces diverses révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme; le second, l'institution de la magistrature; et troisième et dernier, la transformation du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire de telle sorte que l'état de riche et de pauvre a été autorisé par la première époque; celui de puissant et faible, par la seconde, et, par la troisième, celui de maître et d'esclave qui est le dernier degré de l'inégalité et le terme auquel conduisent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouveaux renouvellements dissolvent complètement le gouvernement ou le reportent à sa forme légitime. (...) Celui-ci est le terme ultime de l'inégalité, le point extrême qui clôt le cercle et touche le point d'où nous sommes partis. C'est ici où les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont plus rien et parce que, comme les sujets, ils n'ont plus d'autre loi que la volonté de leur seigneur, et leur seigneur n'a plus d'autre règle que ses passions: ainsi, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent à nouveau: ici, tout se réduit à la seule loi du plus fort et, par conséquent, à un nouvel état de nature. (Rousseau, J-J).

⁵ Tout semble, à notre époque, empli de son contraire. La machine est dotée de la merveilleuse capacité de réduire le travail humain et le rendre plus productif. Mais nous voyons comment croît la faim et les heures de permanence aux fabriques. Par un étrange jeu du destin, les nouvelles forces déchaînées de la richesse deviennent source de privation (...) Cet antagonisme entre industrie et science modernes, d'une part, et misère et décadence de l'autre, l'opposition entre forces productives et les relations sociales de notre époque, c'est un fait palpable, d'énorme et indiscutable envergure (Marx, cité par Löwith, M. page 53).

⁶ Dans la pensée de Benjamin, seule la révolution est capable d'arrêter le cours de l'histoire, Le matérialisme historique "devient une critique immanente du concept de progrès" (Benjamin, W., 2005).

⁷ La Providence divine est remplacée par la prédiction –analyses combinatoires, calcul des probabilités pour identifier les mesures du bien ou du mal, ou pour améliorer les conditions de vie "augmentant la distance entre le moment où l'on commence à vivre et l'époque normale en laquelle, d'un mode naturel, sans maladie, sans accident, l'on éprouve la difficulté d'être" (Condorcet, J.A.).

Le progrès humain ne connaît pas de limites. L'Histoire avancerait par étapes révolutionnaires vers l'égalité: tout d'abord, l'égalité des hommes face à Dieu, ensuite, avec Descartes, l'égalité face à la raison et, enfin, avec la Révolution Française, l'égalité face à la loi. L'Histoire pose un jalon sur le chemin qui mène à la liberté. L'Histoire "... contemple avec tranquillité...le but vers lequel la liberté se voit conduite para la chaîne du besoin" (Schiller, F., page 186)..

Cependant, l'état de monstruosité –constituant de l'eugénisme- fait déjà partie qui anticipe le problème du mal banal. La laïcisation progressive du point de vue de Malebranche sécularise le concept d'universalité en un ordre naturel et immuable dont le bien et le mal forment partie dans un même projet, et les aberrations humaines en sont une partie nécessaire. Le mal et la barbarie font partie de l'encadrement dominant: "les vices et les folies du genre humain sont une part nécessaire de ce plan" (Smith, A., page 36)..

Rien de ce qui arrive en ce monde n'arrive sans l'intervention du pouvoir. Cet exposé général du problème nous contemplos les aberrations, les ruines, en tant que conditions nécessaires sur le chemin inexorable du progrès. Le mal qui existe dans le monde est une conséquence inévitable qui accompagne le choix souverain. C'est donc une élection souveraine " (...) le mal que l'on rencontre dans les créatures rationnelles surgit seulement par concomitance, non par une volonté antécédente mais par une volonté conséquente (...) Parfois, il est nécessaire faire place au mal physique et au mal moral". (Leibniz G. Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; dans Agamben, G. (f), page 202. Le mal existe, a existé et, probablement, continuera d'exister pour toujours. Le mal appartient au domaine de l'ordre: "Les souffrances et les monstres appartiennent à l'ordre (...) (ibid, page 471).

Même lorsque la raison conduit irrémédiablement au progrès et garantit l'ordre nécessaire pour obtenir celui-ci, tout anticipe la présence également irrémédiable de la vie nue dans l'espace des politiques publiques –ce pourquoi nous insistons: elles forment partie du même projet. En même temps que l'idéal de projet, la destruction et l'abandon collectif surviennent: le mal, tout ce qu'il y a de sinistre et la mort (réelle ou symbolique) forment partie du projet.

La formule biopolitique de l'eugénésie sociale de nos temps: "faire vivre / laisser mourir en vie" s'est nourrie dans l'utopie "liberté, égalité". On cède la liberté pour préserver la vie. Le pouvoir souverain assume la puissance immunitaire destinée à conserver la vie (Esposito, R., 2006), conserve le droit naturel afin de garantir la protection de la vie et, de même, la possibilité de l'ôter et, par conséquent la puissance de céder un peu de

liberté pour la protection des sujets. Il arrive également que l'on nie la liberté dans le but de la renforcer⁸.

Dans la philosophie positiviste de Comte, les principes d'ordre et de progrès⁹ constituent deux aspects eugénésiques inséparables. Non seulement ils gouvernent ceux qui gouvernent et possèdent des savoirs qualifiés, afin de pouvoir conserver l'ordre, incompatible avec la majorité incapable de prendre des décisions. De là qu'il y ait besoin de mettre des limites à l'égalité et à la liberté, ainsi que le besoin de restaurer subordination et hiérarchies. Il s'agit -excusez le néologisme- d'une *racialisation* gouvernementale puisque l'État assume une fonction homicide basée sur le biopouvoir (Foucault, M., 1996)¹⁰. Le protagoniste du progrès c'est la race blanche qui donne un sens dynamique, progressif et universel à la civilisation occidentale: "Seule la race blanche, définie comme élite de l'humanité peut réglementer utilement son intervention rationnelle dans le développement ultérieur des peuples plus ou moins arriérés: (Comte, A., page 237). La composition de l'autorité serait formée par une classe neuve, un sacerdoce philosophique –le pouvoir entre des mains "illustrées"- et un pouvoir séculier composé de ceux qui dirigent le développement industriel.

La théodicée rationaliste a légitimé chaque ruine, chaque désolation comme une étape nécessaire sur la route triomphale de la Raison: "L'idée ne s'expose pas au conflit, à la lutte ou au danger: elle se maintient éloignée de toute attaque et de tout préjudice, et envoie la passion au combat pour qu'elle s'y consume. Nous pourrions qualifier d'astuce de la raison, le fait de laisser les passions "œuvrer" en son nom, de telle sorte que, pour parvenir à ce moyen (dont elle se sert pour parvenir à l'existence) les pertes et les dommages suffisent. Ce qu'il y a de particulier est trop infime, face à l'universel, et, en conséquence, les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'idée paie tribut à

⁸ (L'homme) le plus principal n'est le sujet de personne: pour quelle raison renonce-t-il à sa liberté? Pourquoi livre-t-il son empire et se soumet-il au domaine et au contrôle d'un autre pouvoir? La réponse évidente?: bien que l'état de nature ait ce droit, cependant sa capacité d'en jouir est fort incertaine et se voit constamment exposée à l'invasion des autres. Si tous les autres sont autant rois que lui et tous sur le même pied d'égalité, et vu que leur majorité n'est pas strictement observatrice de l'équité et de la justice, la jouissance de la propriété dont il dispose est assez incertaine. Ces faits le poussent à souhaiter d'abandonner cette condition car, pour si libre qu'elle soit, elle est pleine de craintes et dangers continus. Et il ne lui manque pas de raison lorsqu'il souhaite et cherche à s'unir en société avec d'autres qui se trouvent déjà dans cet état d'esprit ou qui en ont le projet, ceci en vue de la préservation mutuelle de leurs vies, libertés et biens –de ce que je nomme en d'autres termes du nom général de propriété (Locke, J. 1992, pages 293-294).

⁹ Selon cette philosophie, le terme "positif" se réfère à ce qui est réel; c'est-à-dire, l'aspect phénoménique accordé au sujet. Le réel s'oppose à tout type d'essentialisme, rejetant la recherche de propriétés cachées, caractéristiques des deux premiers états. Le positif a pour caractéristiques le fait d'être utile, certain, précis et relatif (non relativiste), dans le sens de n'accepter aucun déterminisme absolu a priori.

¹⁰ La perspective de Foucault quant à la race et le racisme dans les sociétés libérales et totalitaires, ne peut pas être plus pertinente à notre époque, caractérisée par la globalisation et les représentations sociales et économique proclamant liberté, égalité et consensus.

l'existence et à la caducité, non par ses propres moyens sinon par le biais des passions individuelles (Hegel, G., pages 135-136. phrase soulignée par D. Frankel).

Comme on discutait aux débuts du modernisme, un État enclin à inclure serait impossible: il serait débordé par trop de singularités. De plus, l'impossibilité de contrecarrer l'inégalité force la domination, la manipulation et la ruse de la part du pouvoir.

Dans sa Neuvième Thèse de Philosophie de l'Histoire, Benjamin interprète un tableau de Paul Klee "Angelus Novus". L'image reflète le manque de transparence de l'Histoire, un futur incertain menacé par un présent destructeur, un message de mort et dévastation. C'est une interprétation mélancolique de la réalité. Il s'agirait de trouver des correspondances (dans le sens baudelairien) entre le théologique et le politique, entre les technologies de vie et la catastrophe sociale¹¹. La tempête qui souffle depuis le paradis c'est le progrès, responsable d'une catastrophe dont les ruines parviennent jusqu'au ciel. Le paradis, le futur, tournent le dos au progrès dont nous nous éloignons chaque fois plus¹².

Nous insistons: la notion de progrès ne peut pas se construire sans catastrophes, sans destruction, et se trouve de plus en plus éloignée de l'idéal qui, pour nous, est un monde heureux. L'Ange de l'Histoire voudrait s'immobiliser face au désastre, recueillir les victimes et les aider sous les ruines mais la tourmente qui provient du Progrès le traîne par le dos vers le futur; Les catastrophes se répètent, ainsi que de nouveaux, et permanents, maux, de nouvelles aberrations, dans notre version de la soumission, de la mort en vie des populations en conditions de vie nue, tout ceci causé par la cruauté du pouvoir souverain. Éloignés de l'utopie de Benjamin (lequel souligne que seul le prolétariat peut freiner la course effrénée du progrès) nous n'apercevons, dans l'horizon politique et social, nul frein capable de détenir l'inévitable radicalité du mal banal.

¹¹ Lorsque le Mal s'est emparé des âmes, seule la Mort peut survenir. Baudelaire dans "Fusées" décrit le progrès comme un phénomène qui avilit les cœurs. "Ai-je par hasard besoin de dire que le peu qui reste de la politique sera discuté entre les bras de l'abrutissement général, et que les gouvernants, pour se soutenir et créer un fantôme d'ordre, se verront obligés à avoir recours à des procédés qui feront frémir notre humanité déjà tellement abrutie" (Baudelaire, Ch. Pages 35-38)..

¹² Il y a un tableau de Klee intitulé Angelus Novus, qui représente un ange: celui-ci paraît sur le point de s'éloigner de quelque chose qui l'effraie. Ses yeux sont démesurément ouverts, la bouche ouverte, les ailes étendues. Ce devra être l'aspect de l'Ange de l'Histoire. Il a tourné le visage vers le passé. Là où, pour nous, se déroule une chaîne d'événements, il voit une catastrophe unique qui empile, infatigablement, ruines sur ruines, les jetant à ses pieds. Il voudrait bien s'arrêter, réveiller les morts et recomposer ce qui a été taillé en morceaux. Mais, depuis le paradis, souffle un ouragan qui s'est emmêlé dans ses ailes, si fort que le pauvre ange ne peut plus les fermer. L'ouragan le pousse irrésistiblement vers le futur, auquel il tourne le dos, tandis que les tas de ruines croissent devant lui jusqu'à atteindre le ciel. Cet ouragan, c'est ce que nous appelons le progrès. (Benjamin, W.).

La vie nue est l'un des visages de l'homme déshumanisé, des masses anonymes, êtres engloutis dans l'abîme de la survie. La vie nue, c'est aussi la déshumanisation bureaucratique qui gouverne, qui gère l'administration de la mort en vie. Kafka, dans "La colonie pénitentiaire", anticipe non seulement l'annihilation massive mais aussi la banalisation du mal, lorsqu'il nous montre un fonctionnaire immuable face à la condamnation à mort et à la destruction désobjectivée.

Le pessimisme quant au progrès a laissé en arrière l'illusion d'un futur heureux. Le progrès asphyxie et soumet à un nouvel esclavage –une cage en acier, selon l'expression de Weber. C'est l'humanité dominée par le spécialiste "indifférent aux affaires des hommes" (Weber, M., 1997, page 718). Qu'ils sont loin, certains manifestes futuristes aspirant à la liberté: "Compagnons, nous vous disons maintenant que le triomphant progrès de la science fait que les changements, dans l'humanité, deviennent inévitables; ce sont des changements qui sont en train d'ouvrir un abîme entre les dociles esclaves de la tradition et nous autres, les modernes, les libres, qui confions en la splendeur radieuse de notre futur" (Biccioni, H. 1973, page 25). Ces manifestes ont été efficacement remplacés par le langage de la dévastation: "Nous voulons glorifier la guerre –la seule hygiène du monde- le militarisme, le patriotisme, le geste destructeur des libertaires, les belles idées pour lesquelles on meurt (...). Nous chanterons les grandes multitudes agitées par le travail, par le plaisir ou par la révolte (...). Nous chanterons la vibrante ferveur nocturne des arsenaux et des chantiers navaux incendiés par de violentes lunes électriques (...). C'est depuis l'Italie que nous lançons au monde notre manifeste de violence écrasante et incendiaire, grâce auquel nous fondons aujourd'hui le Futurisme, parce que nous voulons libérer ce pays de sa fétide gangrène de professeurs, d'archéologues, de cicérones et d'antiquaires. Pendant trop longtemps l'Italie a été un marché aux puces. Nous voulons la libérer des innombrables musées qui la couvrent entièrement de cimetières" (Marianetti, F.T., 2003).

Après Auschwitz et Hiroshima, les pulsions destructrice se reproduisent de façons différentes où "la domination de l'homme sur l'homme augmente son efficacité" (Marcuse, H., 1981, page 16)¹³.

En synthèse, depuis les propres racines de l'idéal du progrès s'annonce déjà l'oppression eugénésique et l'idée de solutions exceptionnellement permanentes, lesquelles (sous le prétexte de protéger et garantir le bien-être collectif) soutiennent la

¹³ Qu'indique ici Marcuse? Que les aspects les plus destructifs de la répression surviennent dans les sociétés spécialement oppressives et que, dans les modernes sociétés industrielles de consommation, une "sur-répression" a été ajoutée, fruit de l'union entre la répression du principe de réalité et la répression du principe de rendement, qui se trouve à la base des sociétés capitalistes.

vie nue au moyen de catégories simples d'administration et gestion massives: soigner et protéger le bien-être collectif au moyen de l'homologation: un seul programme, les mêmes normes, les mêmes goûts, les mêmes produits, la même (et unique) solution, une même recette.

L'autre, nécessaire, impossibilité (par son infériorité sociale), il faut le surveiller, l'inclure et le protéger mais de façon contrôlée, le satisfaire moyennant des pratiques dignes de la "clientèle" des Anciens Romains, par les prébendes mais, simultanément, l'exclure parce que sa présence est dangereuse, menaçante pour l'Ordre Institutionnel. La voilà bien la raison de son inclusion exclusive, et c'est pour cela même qu'il faut le discriminer, exercer le ségrégationnisme à son endroit¹⁴.

Le caractère de radicalité du mal banal

A l'origine, nous avons pris l'expression "mal banal" de Hannah Arendt. Elle affirme que la notion de banalité du mal a rapport avec le mal causé, lorsque l'on renonce à la capacité de juger. Dans son livre, *Eichmann à Jérusalem*, elle a créé le concept de banalité du mal pour caractériser une forme de perversion qui ne s'ajuste pas aux patrons selon lesquels notre tradition culturelle a tenté de représenter la vilénie humaine. Soutenant une polémique avec Gersholm Scholem, qui lui reprochait d'avoir défendu ici une thèse en contradiction avec l'analysée exposée dans son œuvre antérieure, *Les origines du totalitarisme*, Arendt lui a concédé d'avoir changé d'opinion. Le mal ne peut jamais être radical, seulement extrême: il ne peut pas être doué de profondeur ni de dimension démoniaque. Il envahit, travaille par contagion, il n'a pas de profondeur. "Il peut couvrir le monde entier et le pourrir, précisément parce qu'il est semblable à une moisissure qui envahit les surfaces" (texte tiré d'une lettre d'Arendt figurant dans un article de Richard J. Bernstein). Ce qu'il y a de banal dans le mal commis par Eichmann c'est que ses crimes n'ont aucune corrélation avec des convictions idéologiques ou des motivations spécialement cruelles. La banalité du mal s'observe précisément dans l'absence d'un fondement qui justifierait le crime commis. Ce qui alarme au plus haut point c'est le fait qu'Eichmann se soit conduit comme une personne du commun, un de plus de la foule (Arendt [b-1]).

a) La vie nue, fondement des politiques publiques.

¹⁴ A ce sujet, nous discutons le concept de contagion, soutenu par quelques analystes institutionnels. Selon Ulloa, les institutions souffrent de contagion du fait de s'identifier avec les attributs de l'objet dont elles s'occupent. Les professionnels, les agents, s'appauvrissent animiquement par contamination avec les populations dont ils s'occupent. Il n'y a pas moyen d'évader la contagion (Varela, C.). Par contre, nous pensons que les institutions forment partie du plan massif d'exclusion inclusive, tentant à la réduction de la zoé de la population. L'idée de contagion révèle l'argument qui rend légitime le dispositif d'exclusion, de telle façon que les institutions se voient empêchées de surpasser et résoudre les problèmes que les besoins de la population causent.

L'idée d'eugénésie ne peut se séparer de la vie, engagée avec la simple zoé, considérée comme un pur espace biologique limité à garantir la solution des besoins de la vie, et la survie individuelle et collective.

Zoé, c'est la vie biologique sous son plus simple aspect. Selon la différence que les Grecs faisaient entre bios et zoé, le premier se réfère à la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe, au style de vie qui leur est propre. Zoé, par contre, représente le fait de vivre commun à tous les êtres vivants (gens, animaux et dieux), ce que nous autres, confondant les termes grecs, nous appellerions vie biologique. De même, les Grecs distinguaient entre l'espace propre à chacune de ces vies: tandis que l'oikia (la maison) désignait le lieu propre à la zoé; la polis (la ville) désignait celui propre au bios (Cf. Agamben, G.)¹⁵.

Depuis ces distinctions, Agamben prend le relais de la conclusion de Foucault: La naissance de la Biopolitique dans la modernité a lieu lorsque la vie naturelle est comprise comme un calcul au sein de l'optique de sécurité étatique destinée à la population, de la part du pouvoir (Foucault, M.), et de la conclusion d'Arendt: Processus qui conduit à l'*homo laborans* et, avec lui, à la vie biologique (Arendt, H.).

A ce sujet, la nouveauté politique de la modernité consiste en ce que la zoé a pénétré dans la polis, en ce que la vie biologique s'est convertie en l'objet et l'objectif de la politique. C'est pourquoi la politique moderne est une biopolitique. Mais son cadrage chronologique dépasse Arendt et Foucault car il est aussi ancien que le pouvoir souverain.

¹⁵ Pour les Grecs, le lieu des personnes, dans l'organisation politique, est l'opposé du foyer (oikos) et de la famille. Dans le monde grec, tel que le décrit Arendt dans "La condition humaine", les besoins de subsistance trouvent leur solution dans la vie privée: c'est la sphère sacrée de la famille, l'espace caché de la zoé où l'on protège le processus biologique de la vie, où l'on solutionne et garantit les besoins de la vie, survie individuelle et continuité de l'espèce. L'oikos représente une dimension "pré-politique" où, seule, la violence se justifie si elle vise à solutionner les besoins. De là, le mépris que nourrissait l'Antiquité pour le cercle privé puisque l'existence de la personne, en tant que spécimen humain de l'espèce animale, se soutient dans et par l'inégalité. Le maître est le chef de la famille, il dispose du pouvoir de contrainte et de violence despotique: c'est dans l'espace privé que s'exerce la violence, que l'on s'occupe (avec violence) de l'administration des biens. Etre chef de famille c'est pouvoir dominer par le biais de pouvoirs despotiques.

Quiconque vit seul, réfugié dans son monde privé, sans connaître le monde public n'est pas pleinement humain. L'essentiel de la vie s'atteint si l'on parvient à surpasser le monde privé. Dans l'exposition publique, la personne doit surpasser la privation essentielle afin d'accéder à une véritable vie humaine. Etre privé de la réalité qui surgit du fait d'être vu et entendu par les autres, par le regard collectif. Cela implique mener à bien autre chose que la propre subsistance. Pour accéder à la vie politique, il faut avoir garantis les besoins de subsistance et de travail, une fois solutionnés les problèmes d'administration ainsi qu'économie des propriétés. Dans ce contexte, la vie active constitue un espace de liberté pour quiconque ait surpassé les besoins que nous venons de citer. "Il n'est pas exact d'affirmer que la propriété privée, avant l'Ere Moderne, était la condition nécessaire pour pouvoir accéder au monde public: c'était encore plus, bien plus que cela. Le monde privé était semblable à l'aspect obscur et occulte de la sphère publique, et si être politique signifiait atteindre la possibilité la plus élevée de l'existence humaine, manquer d'un lieu à soi (le cas de l'esclave, par exemple) signifiait cesser d'être un humain" (Arendt, H.).

La réduction à la vie nue ne va pas sans violence ni contrainte; elle se règle dans l'espace public, étant l'attribution du souverain chargé de la soumission collective.

Les temps modernes révèlent que, depuis l'espace public, on choisit (avec contrainte) la chaîne de l'inégalité depuis laquelle on définit qui peut ou ne peut pas vivre sainement, quel est celui qui soumet et qui doit se sacrifier et vivre dans les privations. Dans l'espace public, où se résout l'essentiel de la vie collective, le destin de la vie nue des majorités, de gens destinés à vivre réfugiés dans la solution de leur propre subsistance. C'est dans l'espace public, en tant qu'espace souverain, que se définissent les conditions de l'esclavage de nos temps, lorsque s'établissent les règles destinées à régir la lutte pour la survie. L'expression de Hobbes "fuir de la mort" s'impose sur celle de "la conservation de la vie". (Hobbes, T. "De Cive", dans Opera Philosophica, Aalen, 1961, dans Esposito, R. 2003.).

Ainsi, le fondement de notre époque ce n'est pas la liberté, c'est la vie nue. La décision souveraine sur la vie l'est également sur la mort –et pourquoi: "parce que, de la sorte, la Biopolitique peut se transformer en thanatopolitique, ligne qui ne se présente plus, aujourd'hui, comme une frontière fixe, divisant deux zones clairement séparées: c'est plutôt une ligne mouvante derrière laquelle demeurent situées des zones de plus en plus amples de la vie sociale (...) Il s'agit d'une intrusion incompréhensible des principes biologico-scientifiques dans l'ordre politique, telle que l'eugénésie national-socialiste **et son élimination de la vie indigne d'être vécue**. (Agamben, G. (d) pages 155/8. Le souligné et les caractères gras sont de l'auteur).

Actuellement, ceux qui sont soumis à l'indignité sont des sujets qui vivent exposés à résoudre les besoins de leur vie: "l'expropriation, être privés de leur lieu dans le monde et de leur exposition nue à exigences de la vie" (Arendt, H.(e) page 283).

Ce sont des morts en vie qui, bien que soumis, résistent¹⁶ la mort réelle, l'extinction. Ils vivent expropriés d'eux-mêmes, ils doivent de la gratitude au pouvoir qui usurpe leurs corps en échange de protection; ils sont "immunisés", ils obéissent pour obtenir protection (Esposito, R. page 2003), se dé-socialisant ils vivent en esclavage enfermés dehors par le besoin. Les hommes, esclaves du besoin, se trouvent enfermés dehors, et dans la sphère privée de leurs propres corps; ceci, à la recherche de satisfaire leurs propres nécessités¹⁷.

¹⁶ D'après Esposito, l'homme moderne a éliminé le "cum" des relations créatrices de liens, caractéristiques du monde chrétien. Dans la modernité, la logique médiévale chrétienne de "l'être avec" se brise, et devient "l'être sans". Le christianisme se réfugie dans le monde privé où le principe de charité est trait d'union non mondain, non public. Il s'agit d'une confraternité. (Nancy, J.L. dans Esposito, R. 2003, pages 9-19)

¹⁷ Le mobile décisif de l'humanité dans l'histoire, c'est la production et reproduction de la vie immédiate. Marx anticipe dans l'idéologie allemande que la production des moyens de vie constitue le premier fait historique de l'homme pour garantir sa subsistance. "Le premier acte

La "vie au jour le jour", l'urgent besoin d'avoir du travail afin de subsister, les conditions auxquelles ils sont soumis, dans leur vie nue, c'est la façon des hommes de s'occuper seulement du besoin biologique. Mais, également, c'est être réduit à un processus dans lequel la brièveté caractérise le besoin de garantir la substance. Dans ces circonstances le bios ne se différencie pas de la simple zoe. "La vie consomme ce qui est durable, l'épuise, le fait disparaître" (Arendt, H.(e) page 110).

Il ne s'agit pas seulement de demeurer abandonné sous la pressante urgence du besoin mais encore, en même temps, se sentir éloigné de "tous les soins et soucis qui ne dériveraient pas du propre processus de la vie" (Arendt, H.(e) page 283).

La nature humaine de nos temps consiste en la métamorphose de sujets dégradés dans leur propre insatisfaction. Leur destin, c'est vivre en mourant, dans l'exclusif recueillement des satisfactions primaires des besoins, de la vie dans le corps. C'est l'esclavage à vie, ce qui implique le découragement permanent.

Pour faire face aux besoins, les Politiques Publiques justifient le soutien de l'inégalité par le biais de l'exception. "L'état d'exception (...) est devenu la règle" (Benjamin, W. VII Thèse de philosophie de l'Histoire, dans Löwy, M., page 542)¹⁸. Il s'agit de la discrimination la plus absolue puisque la nécessité se trouve soumise à la discrétion du pouvoir; elle se trouve reléguée à son jugement subjectif; elle déguise comme il lui convient le fait objectif: "Celui de besoin est un concept totalement subjectif, relatif à l'objet que l'on veut atteindre"(Agamben, G., (d) page 68).

L'état d'exception se solutionne par le besoin. Qui donc, sauf les majorités, peut ôter le sommeil à l'attention souveraine, à cause de leur préoccupation pour vivre? C'est une attente exceptionnellement interminable d'espoirs en l'attente de salut.

Radicalité du mal banal dans l'espace public.

Si chez Arendt (c) Chap. 12) la logique de la société totalitaire recherche le domaine de l'homme (domaine dans lequel le camp de concentration émerge tel un laboratoire

historique par lequel les individus se distinguent des animaux n'est pas sa pensée: non, c'est le fait qu'ils commencent à produire leur moyens de subsistance (...) le mode des hommes pour produire leurs moyens de vie dépend avant tout de la nature même des moyens de vie qui les entourent et qu'il s'agit de reproduire (19). La première prémisse de toute l'histoire humaine est, naturellement l'existence d'individus humains vivants. (...) Toute historiographie doit, nécessairement, partir de ces fondements naturels (19). (...) Pour vivre, il faut manger, boire, se loger sous un toit, s'habiller et bien d'autres choses encore. Le premier fait historique est, donc, la production des moyens indispensables pour la satisfaction de ces besoins (28)". (Marx, K., Engels, F., 1968). "D'un côté, la production des moyens d'existence, de tout ce qui sert comme aliment, vêtement, domicile, ustensiles dont on a besoin (Engels, F. 1884, page 7, 1971)". "Avant tout manger, boire, avoir un toit et posséder des vêtements avant de se consacrer à la politique, à l'art, à la religion, etc." (Engels, F., 1984: page 267).

¹⁸ "La tradition des opprimés nous enseigne que la règle, c'est l'état d'exception, dans lequel nous vivons. Nous devons parvenir à un concept de l'Histoire qui lui corresponde. Nous aurons alors, face à nous, notre mission –qui consiste à procurer l'avènement du véritable état d'exception" (Benjamin, W. dans Löwy, K, pages 16-100).

à expériences), c'est chez Agamben (d) que l'on trouve cette définition: la transformation politique en vie nue rend légitime la domination totalitaire. La vie nue conduit au totalitarisme, au camp vu comme le nomos biopolitique de nos temps.

Arendt (d) soutient que le camp, le "lager" c'est le laboratoire créé pour soumettre à expérience le domaine total. Le totalitarisme recherche le domaine total de l'homme. Le camp, c'était un terrain d'entraînement où des élites endoctrinées pouvaient appliquer, en conditions de laboratoire, un projet de radicalité extrême. Bien qu'à petite échelle, le programme démontrerait la puissance suffisante à détruire la personnalité juridique, la conscience morale et l'individualité personnelle de tous ceux qui vivent dans une société totalitaire. Il s'agit d'une expérience capable de devenir généralisable, d'imposer la domination totale: annuler les différences individuelles, meurtrir l'intégrité physique et mentale, miner l'estime de soi et la conscience de vivre en dignité: autrement dit, annuler toute trace d'humanité. En rechange, le "camp" en tant que nomos de la modernité (Agamben, G. (d) page 211) est un espace biopolitique pur, absolu, insupérable car, en tout état moderne, il existe une décision concernant la vie nue. Dans tout état moderne il existe une décision prise sur la vie et la mort, une ligne qui ne se présente plus comme une frontière fixe divisant clairement deux zones séparées: "Il s'agit plutôt d'une ligne mouvante [*entre les zones*] où le souverain entre en une symbiose de plus en plus intime, non seulement avec le juriste mais encore avec le médecin, l'homme de science, l'expert ou le prêtre (Agamben, G., [d]).

Nous considérons que l'institution concentrationnaire comme concept ne constitue pas un phénomène isolé ni exceptionnel du système totalitaire puisqu'il persiste en pleine démocratie et se reproduit dans le milieu institutionnel politique et dans les organisations. Il s'agit d'un pur espace biopolitique qui apparaît tel "le paradigme dissimulé de l'espace politique propre à la modernité, dont nous aurons à apprendre les métamorphoses et les déguisements" (Agamben, G. [d]).

Comme le soutient Agamben, la transformation politique en vie nue rend le camp légitime et total, le domaine. "...et voilà que, précisément la transformation de la politique en un espace destiné à la vie nue (c'est-à-dire, en un camp de concentration) a légitimé et rendu nécessaire le domaine total" (Agamben, G. (d) page 152). Mais il y a plus: "... aujourd'hui, le projet démocratique capitaliste consistant à mettre fin –par le biais du développement- à l'existence des classes pauvres, non seulement reproduit dans son propre sein le peuple des exclus, mais encore transforme en vie nue toutes les populations du Tiers Monde" (Agamben, G., (d) pages 228-9).

Le projet politique institutionnel représente donc le domaine total et la permanence en état d'exclusion. Plus que banaliser le mal, celui-ci se radicalise du fait de traiter la reproduction des dispositions totalitaires dans la conduite du gouvernement des

populations, ce qui, non seulement, rend triviale la domination mais encore rend impossibles le châtement, la mise en jugement ou la rébellion face à ceux qui représentent ces populations. Le pouvoir recompose toujours sa condition d'exceptionnalisme qui rend possibles la domination et la vie nue. La violation des droits est permanente, ce qui rend naturelle la fiction sur laquelle se soutient sa représentativité, ce qui reproduit subtilement la manipulation, annihile toute considération destinée à rendre légitimes l'égalité ou le bien-être, transgresse l'autonomie et tout principe de dignité "parce qu'il ne s'est jamais trouvé de souverain ayant osé proclamer avec franchise qu'il ne reconnaît au peuple aucun droit face à lui, et que le peuple ne doit pas être reconnaissant pour son bonheur au gouvernement bienfaiteur qui le lui accorde, étant donné que toute présomption du sujet d'avoir quelque droit contre ce gouvernement (vu que ce droit impliquerait le concept d'une résistance légitime) résulterait absurde, pour ne pas dire susceptible de châtement? Semblable déclaration publique soulèverait tous les sujets contre son souverain même si les sujets, tels des moutons soumis sous la houlette d'un maître aussi bon que compréhensif, du fait d'être bien nourries et vigoureusement protégées, n'auraient la moindre plainte relative à rien touchant son bien-être" (Kant, I., 2003, page 162).

La radicalité du mal banal constitue une dimension biopolitique, c'est un projet pour la soumission devant ses crimes et violations des droits, et, de plus, la "dé-responsabilité" éthique des agents politiques et bureaucratiques du pouvoir. Également, dans l'espace biopolitique de nos temps, le pouvoir distribue (les étendant tels des champignons) ces suppositions dans tous les interstices microsociaux disponibles, annulant ainsi toute opération de résistance.

En tant que dimension morale, le pouvoir, incarné dans le gouvernement et l'administration publique, a pour finalité positive, distribuer le bien commun. Cela comprend d'accepter l'immoralité afin d'atteindre les fins proposées. Il est acceptable de faire le mal pour faire le bien –mentir, manipuler, tromper, cela fait partie du quotidien politique et administratif... violer le secret professionnel pour assurer l'ordre institutionnel, faire croître le sacrifice et la mort en vie en l'attente du salut, mener des expériences avec la vie afin de réussir "le haras humain", enfermer des gens en institutions concentrationnaires dans le but de protéger la santé, créer des conditions d'esclavage en vue d'un futur prometteur, etc.

Il est possible de résoudre ce paradoxe car il existe un empressement pour distinguer le bien du mal. On accepte de violer la norme car c'est ce que l'on peut faire de mieux pour obtenir les meilleurs résultats. Les moyens n'ont aucune importance: "les mains

sales", les mensonges, les manipulations, la tromperie –tout, pourvu de parvenir au bien-être (nous nous remettons à Thompson et à Sartre).

Cependant, les règles du jeu caractérisées par la vie nue couvent cette contradiction apparente parce que le bien commun régissant la mortalité du pouvoir gouvernemental est fictif, conjoncturel, superficiel envers les masses de populations exclues. Dans l'espace public, le bien-être pervers est devenu banal. Il ne s'agit jamais d'un bien universel, il n'acquiert pas de profondeur du fait que le but n'est pas le bien-être mais la domination eugénésique. Procurer le bien, c'est une fiction. C'est une fantaisie, respecter la promesse de bien-être, salut et vie digne pour tous. Les promesses se diluent dans de nouvelles, et constantes, "spécularités"... jamais tenues parce qu'il n'est pas possible de les tenir. Alors on a recours à des solutions conjoncturelles: par exemple, de la part de l'État, des plans sociaux tendant à des compensations d'ordre focal ou universel, à la recherche de rendre plus viable l'être enfermé dans des institutions totales (pour ne pas dire totalitaires), de meilleurs salaires, des actions tendant à faire diminuer la pauvreté et les brèches d'inégalité, des plans pour la sécurité publique, des politiques d'inclusion sociale et nous pourrions continuer longtemps.

Dans la pratique et le discours gouvernementaux du pouvoir, de la norme et de son application, le discours et son exécution ne peuvent être unis que dans la fiction. Ils ne peuvent être unis que sous un régime exceptionnel.

Les promesses de salut demeurent, de façon permanente attrappées dans la fiction vu que toutes les issues son incompatibles ou impossibles à accomplir. Comme les promesses s'évaporent, il faut les réinventer sans cesse. Les solutions ne peuvent qu'être palliatives, elles fondent face à l'évidence de ce qui n'a pas été accompli. Donc, finalement, il faut nier la réalité, l'obscurcir, la rendre invisible.

La règle, c'est le mal banal radicalisé parce qu'il y a un fondement primaire –la vie nue et son expansion biopolitique qui recouvre tout et empêche de distinguer le bien du mal. Le but, c'est la soumission, l'exclusion, le sacrifice permanent. Les actions positives du souverain deviennent banales vu qu'il n'y a pas de châtement, de préoccupation, de démission de la fonction, il n'y a ni faute, ni fondement qui justifie le dommage infligé... dans un milieu où la règle c'est le mal. Dans la scène biopolitique, le mal envahit tout. Il opère des métamorphoses, il n'y a plus de différences. Le bien également devient banal dans un milieu défini par le principe du mal, représenté par l'eugénisme social: rendre légitimes les "mains sales" et conserver l'ordre; différer les conditions de salut et répéter indéfiniment la vie nue. La reproduction du mal s'impose quelles que soient les catégories selon lesquelles nous analysons de façon critique les politiques publiques.

Si l'histoire de nos temps pourrait s'appeler "le temps de l'abandon" (Fränkel, D.,2009, page 252) nous ajoutons alors que l'eugénisme social c'est l'état d'abandon à l'édit formulé par le pouvoir, sous forme d'exception permanente. "Je demande aux jeunes de prendre soin d'eux-mêmes, qu'ils prennent soin de leur corps, de leur esprit, des personnes qu'ils aiment, et qu'ils retrouvent leur attachement à la vie" (exhortation formulée par un gouverneur de Province argentine, des suites d'une succession d'incidents. Extrait du journal argentin "La Nación" (14/9/08). Le voilà bien l'aspect le plus banal de la gérance du pouvoir gouvernemental, de la part de fonctionnaires politiques ou bureaucratiques lesquels, sous la dissimulation, exhortent au bien qu'ils sont les premiers à proclamer mais, simultanément, abandonnent. Ce que l'on inclut dans les édits est, simultanément, abandonné par le fonctionnaire en charge, tout en paraissant soutenu par celui-ci (dont l'intention finale, dissimulée, c'est le mal). L'opposé du discours politique, ce qui se soutient au sein de la dicotomie sacrificielle incarnée dans la lutte du bien contre le mal, nous le trouvons dans des événements récents survenus en Argentine: à Buenos Aires, l'incendie d'un dancing causant cent-quatre-vingt-quatorze morts (il y avait plus de mille personnes de trop que celles permises par les dimensions du local, décorations en matériaux plastiques inflammables, sorties de secours fermées à clé ou bloquées...); au sud de la Province de Buenos Aires, un élève de secondaire entre dans la salle de classe et tue cinq compagnons à coup de revolver, et tant d'autres incidents très graves qu'il serait trop long d'énumérer, ceci sans compter la co-responsabilité de l'État et du Marché en ce qui concerne la consommation d'alcool et de drogues, provoquant les conditions qui facilitent la mort en vie –matérielle et symbolique- des jeunes, et nous pourrions continuer longtemps.

Dans cette situation d'abandon, le sujet reste désamparé, debout sur un seuil où vie et Droit, l'extérieur et l'intérieur, l'expulsé et l'enfermé se confondent dans une brume indiscernable.

C'est un état d'eugénisme social dans lequel le crime collectif devient banal, trivial. Il est presque offensif d'expliquer l'horreur car elle est déguisée, dissimulée. Le souverain qui exerce le pouvoir défie toute capacité critique, assume l'impossibilité de distinguer entre le bien et le mal, dévie toute base claire car, à peine on tente de creuser jusqu'à certaine profondeur, d'aller à la racine, l'intention se voit frustrée, elle s'est difuminée, protégée par un idéal banal du bien. Il est impossible de douter que tout se fait en fonction du bien. Qui donc, peut douter des bonnes intentions du souverain en ce qui concerne assurer une vie digne? Mais c'est un bien banal, éphémère, fugace, momentané, trivial, un refuge auquel accourent tous ceux qui

détiennent une quote part de pouvoir (fonctionnaires appartenant au secteur politique, à l'administration ou aux cadres techniques) afin de coopérer au "bien commun"; ils comptent en même temps sur l'extension sociale que leur octroie l'impératif de l'exercice du gouvernement et, ceci, à la population tout entière. C'est pourquoi le mal se radicalise parce que ses actions banales ne se relient pas avec ces intentions –ni par des fondements, ni par des actes concrets. Les sujets vivent soumis, ils sont surveillés, immunisés de façon permanente par des dispositions exceptionnelles: le Droit, la loi, la distribution des biens, les moyens de communication: tout cela soutient leur survie aux limites de la vie.

Le cas des politiques publiques.

L'eugénisme social représente la violence qu'exercent les pouvoirs publics de notre temps, et se manifestent aussi bien par l'abandon collectif que par la gestion privée des situations risquées. Il s'agit de violations inacceptables contre la condition humaine, contre la nature même de l'homme¹⁹.

La violation se protège dans le Droit. Celui-ci crée les conditions juridiques pour reproduire l'état de nécessité, et que le pouvoir puisse disposer de la vie nue de ses citoyens.

Selon Esposito, la loi kantienne impose une marque sociale qui prescrit l'égalité, a été installée pour contenir l'annihilation bien qu'elle ne puisse empêcher la lutte des hommes pour leurs conditions matérielles. L'impératif catégorique impose une législation idéale, universelle mais impossible à respecter car c'est une loi qui ne naît pas des sujets: "elle n'est pas le produit du sujet bien qu'elle lui soit assujettie" (Esposito, R., 2003, page 132). Pour le sujet, elle porte la marque de l'utopie, de ce qui est irréalisable vu qu'il ne pourra jamais célébrer de pactes avec des normes auxquelles il n'a pas participé.

Cette interprétation tente d'expliquer la distance entre la construction de la norme et la possibilité de l'appliquer, même tenant compte qu'il a été impossible au sujet de participer à son élaboration. Le concept de sujet est passif: "La loi corrode, se maintient aux aguets, décompose notre subjectivité. Elle provient de dehors et nous conduit hors de nous-mêmes (...) lorsqu'elle prescrit inconditionnellement ce qui est impossible à accomplir; d'une certaine façon, elle prescrit la destitution du sujet auquel elle s'adresse" (ibid).

Or, cela ne parvient pas à expliquer la raison pour laquelle le sujet est destitué, ni l'efficacité d'une imposition dont la solution réside dans le confinement à vie.

¹⁹ Le terme original est "crime contre la condition humaine" (Verbrechen gegen die Menschlichkeit) cf. Statut de Londres, Jugements de Nüremberg, 1945. Cité par Arendt, H. (b) page 370.

Enfin, cette efficacité a pour base l'état d'exception. Quel est le paradoxe? Le pouvoir souverain se trouve en même temps dans et hors de la mise en ordre juridique. Le pouvoir peut proclamer l'état d'exception et, de la sorte, suspendre la validité de l'ordre juridique – ce qui fait tomber le pouvoir hors de l'ordre juridique... sans, pourtant, cesser d'y appartenir: "Moi, le souverain qui se trouve hors de la loi, déclare qu'être hors la loi n'existe pas"(Agamben, G., (d) page 27). En état d'exception, toutes les transgressions sont possibles pour le souverain.

Les aspects exclus ne sont pourtant pas privés de connection avec la norme. Au contraire, ces aspects se maintiennent en relation avec elle... mais en état "suspendu": "La norme s'applique à l'exception tout en s'en "désappliquant", tout en se retirant de l'exception même" (ibid, 30). Ce qui renforce le désespoir, fortifie la soumission et l'abatement collectifs.

Face à cette mise à l'écart, le désespoir intolérant se nie de façon permanente, en l'attente de temps meilleurs ou meilleures occasions: le salut promis est amené par l'illusion du "débordement" dans le capitalisme.

Il s'agit de maintenir l'action du gouvernement dans un statut paradoxal, à un point intermédiaire d'indistinction entre le dedans et le dehors, l'extérieur et l'intérieur, le licite et l'illicite, la protection juridique et la perte de cette protection, entre le fait et le Droit, entre la norme et l'application de celle-ci, entre la norme et l'anomie, aspects que l'on peut seulement attribuer au pouvoir souverain que ne peut que se soutenir grâce à l'empire de la violence²⁰. La voilà bien, l'ambiguïté de l'ordre juridique grâce à laquelle il peut être à la fois dehors et dedans: "... Cela concerne précisément un seuil, ou une zone indifférenciée dans laquelle le dedans et le dehors ne s'excluent pas mais s'indéterminent" (Agamben, G. (a) page 59). Le souverain jouit du pouvoir de décider sur l'application de l'état d'exception pour garantir l'anclage juridique institutionnel. Le souverain –quelles que soient son format et ses métamorphoses, inscrit au vieil ordre juridique, disciplinaire, décide d'appliquer l'état d'exception permanente, suspendant la norme tout en garantissant sa conservation et celle de la loi. Souvenons-nous que le pouvoir souverain est celui qui s'applique à l'exception... tout en s'en "désappliquant".

²⁰ L'anomie, personnifiée dans le dirigeant, est à la fois norme et application de celle-ci; elle représente la loi vivante, la loi incarnée dans un dirigeant ou chef de file qui jouit du pouvoir de la suspendre mais, en même temps de la garantir. L'aspect "norme" a besoin de l'aspect "anomie" pour pouvoir être appliqué mais, aussi, de l'*autoritas* qui peut s'appliquer du fait de suspendre la *potestas*. Ce pourquoi la parole du dirigeant est à la fois norme et application. Lorsque ces deux dispositifs coïncident en une seule personne, lorsque l'état d'exception que les relie tout en les rendant indéterminés (état indicible) "se convertit en règle, alors le système juridique devient une machine létale" (Agamben, G., (a) page 155). "La parole du Führer n'est pas une situation de fait qui, plus tard, se transforme en norme: elle l'est en elle-même, en tant que voix vivante, norme, corps biopolitique (dans son double aspect de corps juif et corps allemand, de vie indigne d'être vécue et de vie pleine) n'est pas une proposition inerte à laquelle la norme nous remet –elle est en même temps norme et critère d'application, norme qui décide et fait qui décide sur son application" (Agamben, G. (d) page 220).

Cette loi se soutient grâce à la violence. Impossible de ratifier l'action de la loi sans violence. La loi produit sa propre légalité. Donc, elle a besoin de la force pour se justifier et jeter les fondements de la cruauté du pouvoir souverain mais, immédiatement, elle a besoin que cette origine soit oubliée afin de pouvoir réclamer une obéissance universelle. Le Droit ne peut tolérer de violence hors du Droit. La violence installe le Droit et le Droit conserve la violence. Pas de fiction entre les deux²¹. Un Droit sans relation avec la violence est un Droit sans force d'application. Une solution destinée aux conflits mais exempte de violence ne peut conduire à contrat juridique aucun. On ne peut pas l'exclure, même en conditions pacifiques: "Car, lorsque le contrat se rompt, le droit à la violence entre en exercice"²². C'est pourquoi, lorsque "La loi a pour finalité d'éliminer la violence et la guerre de tous contre tous, elle continuera d'avoir besoin des instruments de la violence (...) a fin de réussir sa propre survie et la survie de l'empire de la loi" (Arendt, H. (b) page 439).

La force de la coaction lacère la subjectivité et approfondit la contradiction entre les droits citoyens affermis (liberté, recherche du bonheur, égalité) et les droits du sujet qui ont été interdits : reniement des singularités, reniement des différences, vie soumise à des conditions de subsistance matérielle.

Du fait de n'être que formelle, cette proposition permet de ne pas inculper le pouvoir pour les crimes qu'il commet. C'est pourquoi le mal banal finit par prendre racine car, selon l'expression de Benjamin, ceux qui exercent le pouvoir se trouvent rachetés du droit à être inculpés. Le mal banal "expie son inculpation et rachète en même temps celui qui est coupable –mais non de sa faute, sinon du Droit" (Benjamin, W. [b]).

En d'autres termes, même lorsque le pouvoir se personnifie en des sujets qui, moralement, vont à la recherche du bien, cela ne nous autorise pas à généraliser et dire qu'eux tous sont affectés par la cruauté ou le sadisme. Ils exercent leurs fonctions et leurs poste publics soucieux du bien commun, cherchant à éviter les états de commotion. Mais... du fait que la vie nue s'est transformée en fondement de l'institutionnalité politique de nos temps, ce bien devient banal, ce pourquoi se créent les conditions qui font se diluer les responsabilités, les incapacités de distinguer s'annulent, le mal envahit la scène biopolitique. La radicalité du mal, c'est l'incapacité

²¹ Selon Benjamin, la violence pure (divine ou révolutionnaire) n'installe pas le droit et ne le conserve pas non plus. Au contraire, elle le dépose et inaugure une nouvelle époque historique. C'est une médiation sans buts. Un moyen pur qui se montre sans relation aucune avec un but, un moyen qui s'affirme dans sa propre indicibilité. Il ne s'agit jamais d'un moyen (légitime/illégitime) dressé (pour/contre) un but (juste/injuste). Il s'agit de moyens indépendants des buts (Agamben, G., (a) pages 11-117). En ce qui concerne la discussion avec B. Schmitt, la violence s'inscrit dans un contexte juridique. L'état d'exception constitue un dispositif destiné à récupérer l'efficacité de la norme, du fait de la suspendre temporairement. L'état d'exception capture la violence pure, prétendant qu'elle se trouve incluse dans le Droit à partir de sa propre exclusion (ibid. 106).

²² Benjamin, W., (b) pages 192-3.

générale de juger les violations commises journallement. Il existe un empêchement à distinguer le bien du mal²³. Sous le voile de légitimité offert par la loi et des valeurs reconnues, le pouvoir masque la perversité de ses actes. Prenons un exemple: face à la situation critique vécue par le peuple argentin, assistant à la recrudescence de la mortalité infantile, l'un de nos ministres de la Santé publique a "reconnu les chiffres, mais en a diminué l'importance, disant qu'il s'agissait de mesurages internes et incomplets" (Journal "La Nación", de Buenos Aires 2008). Voyez la note en pied de page pour un renfort d'opinion²⁴.

La loi, les règlements dissimulent la subjectivité et lacèrent la singularité. Cela nous remet à un idéal d'unité, à un "un" sans divisions (que ce soit la citoyenneté, le peuple) tel que, lorsqu'il se rompt, il faut recourir à la violence pour trancher toute déviation ou résistance. L'unité, le tout, remettent alors à l'indistinction sans fractures. Il y a des citoyens intégrés qui suivent l'idéal de la nation, celle d'un peuple souverain auquel on offre une vie digne d'être vécue. Mais on refuse la scission fondamentale, qui remet à un concept bipolaire dans lequel coexistent deux réalités extrêmement différentes. La radicalité c'est le naturel où opère la cruauté souveraine: les "anormaux" soumis à la vie nue; les misérables, les opprimés, les fous, les adultes ou les jeunes pressurés, vaincus par une vie indigne d'être vécue: tous sont exposés à la vie nue. Ils ne peuvent pas ou n'en finissent pas de s'y intégrer parce qu'ils n'appartiennent pas au réel, ils ne sont inclus que dans leur propre exclusion.

Dans l'eugénisme, la production du corps de celui qui peut, de celui jouissant de la possibilité de disposer de la vie de l'Autre, l'entasse dans une même unité avec le corps du soumis, de l'abandonné. Le corps du pouvoir nous en remet à la "production"

²³ Chez Eichmann, Arendt a découvert un agent du mal capable de commettre des actions objectivement monstrueuses sans motivations malignes spécifiques. Le manque de corrélation entre le mal causé et les motifs subjectifs se trouvent à la base du déplacement conceptuel d'Arendt, du mal enraciné au mal banal: les crimes les pires n'ont pas besoin de fondement positif chez leur agent: ils peuvent surgir d'un déficit de la pensée. Eichmann se caractérise par son incapacité de penser et de juger par lui-même, inepte à distinguer le bien du mal, dans un système où le mal constitue la loi. Eichmann impressionne par son "état normal" terrifiant, un simple bureaucrate. "(...) Eichmann n'était pas stupide. (...) Uniquement, l'irréflexion pure et simple (...) Le fait est que cet éloignement de la réalité et semblable irréflexion peuvent causer plus de mal que tous les mauvais instincts peut-être inhérents à la nature humaine (Arendt, H. (b) page 424). Il ne s'agit pas d'un personnage héroïque ni d'une figure tragique. Ce n'est ni Yago ni Macbeth. Il ne se caractérise que par une absence de pensée, sans conscience du mal qui empêche de relier la méchanceté de ses actions au niveau de la pensée ou du motif. "Ce qui m'a impressionnée de l'accusé c'était sa superficialité manifeste".

²⁴ "... Les causes principales de l'accroissement de la mortalité infantile sont: la septicémie, ou présence de bactéries dans le sang, causant une infection; les infections respiratoires aiguës, peu de poids à la naissance, naissance prématurée. A ces facteurs s'ajoutent l'entassement des malades dans les hôpitaux, le déficit de soins (par manque de personnel) et les causes associées à la pauvreté telles que les mauvaises conditions de logement et la disette. (...) Pendant le premier semestre de 2008, 1 734 enfants de moins d'un an sont morts dans la Province de Buenos Aires, 117 de plus qu'à la même époque de 2007".

de l'*homo sacer*, de vie nue collective²⁵. Pour Agamben, la souveraineté c'est, précisément la sphère dans laquelle on peut tuer, disposer de la vie d'autrui sans avoir commis ni être accusé d'homicide, et sans besoin de procéder à un sacrifice. Donc, pour le pouvoir souverain, la vie, ainsi, est devenue vie nue. L'*homo sacer* se confond avec le sujet.

Le Droit, la loi contribuent à ce projet de soumission car ils expriment le lien qui unit la pouvoir et la vie nue, la vie naturelle –vie nue à disposition du pouvoir souverain. Le Droit et la loi contribuent à un genre de vie... qui n'est ni vie ni mort, une vie morte en vie qui n'est pas encore morte réelle bien qu'elle soit en route vers ce sort. La mort réelle n'est toujours pas la conséquence directe, ni immédiate de la mort en vie.

Nous présentons maintenant deux aspects légaux considérant qu'un dédommagement exagéré accordé à des pauvres provoque des aspects contraires au souhait de dignité. Les limitations propres à leur vie convertissent en utopie tout espoir de progrès:

a) La vie d'un jeune appartenant à un foyer humble vaut à peine 8 000 pesos argentins (1 500 euros) parce que ses rêves de progrès, tenant compte du poids de la réalité, finiront par se transformer en véritables utopies, et nous citons: "Sans prétention de soutenir une sorte de déterminisme social, où les conditions objectives de la pauvreté finissent par causer une condamnation injuste, maints espoirs, vu le poids de la réalité, finiront par se convertir en de véritables utopies" (sentence ratifiée par la chambre des appels civils, commerciaux et du travail d'une Cour d'appel de l'une des provinces argentines, novembre 2006).

b) D'une résolution administrative et générale rendue par une Cour (en ce cas, la Cour suprême de Justice de la République Argentine. Cette résolution (destinée à protéger et assurer l'effectivité du droit à la santé d'une personne souffrant de retard mental modéré, au pronostic réservé, se trouvant détenue) propose d'intimer le Pouvoir exécutif de prendre immédiatement les mesures nécessaires à transférer cette personne à "un établissement médical dépourvu du caractère de maison d'arrêt" (d'un accord au sujet d'un conflit de pouvoirs, en date de février 2009). Il n'y semble pas mais))) cette résolution rend "légitime" le désarroi. , étant donné qu'il n'existe pas en Argentine d'établissement médical dépourvu du caractère de maison d'arrêt: ou bien il y a des infirmeries dans les prisons, ou bien il y a toutes sortes d'hôpitaux publics et

²⁵ Nous nous permettons d'insister: il s'agit d'une figure du Droit romain archaïque: l'homme jugé coupable, est déclaré *homo sacer*, homme sacré. Cela signifiait en même temps que n'importe qui pouvait le tuer sans être accusé d'homicide, mais que sa vie ne pouvait pas être offerte en sacrifice aux dieux. "Comme, en effet, selon cette exception souveraine, la loi s'applique au cas exceptionnel... s'en "désappliquant" (excusez le néologisme), s'en retirant. Ainsi, l'*homo sacer* appartient à Dieu en ceci qu'il est insacriable mais se trouve uni à la communauté en condition de pouvoir être assassiné. La vie insacriable mais assassnable, c'est cela la "vie sacrée" (Agamben, G., (d) page 91).

privés –mais, par exemple, les "asiles de fous" continuent de présenter un caractère fortement concentrationnaire...

L'inutile espoir de salut.

L'exercice politique de l'eugénisme va de pair avec le manque de bonheur (chaque fois plus croissant) et la dégradation subjective lorsque les populations sont soumises à la répétition et l'attente indéfinie. En cette attente –attente de salut, de solution des problèmes de la vie, la tragédie de ces temps s'impose, consistant à répéter la soumission et le sacrifice. Une vie spectrale, en l'attente de l'espoir d'une distribution qui n'arrive jamais. La diminution de la vie, expiée par l'attente. Et la solution pour parvenir à une existence digne se trouve différée. Cet état se traduit par un abattement collectif, en un état de mélancolie permanente²⁶. Un présent absent, le futur incertain. La tristesse, le découragement forment partie de cette sorte de désespoir.

L'espoir, la vie digne arriveront dans un temps éloigné, avec le salut, la distribution promise, et l'égalité. Le salut collectif arrivera à un certain moment mais, en attendant, on se trouve condamné au sacrifice, à l'attente. Les vies différées, la voilà, la pleine attribution du souverain qui parvient à suspendre ces possibilités indéfiniment. Répéter et différer ce sont les deux moments au cours desquels se suspendent indéfiniment ces possibilités. Répéter et différer constituent les deux moments pendant lesquels se construit le drame mélancolique consistant à radicaliser le mal, le banaliser et à convertir les êtres humains en superflus²⁷. Voilà ce qui arrive lorsque les gens sont dépouillés du Droit à avoir des droits. Il n'y a pas de pouvoir qui tienne compte du nombre infini des singularités. Il n'y a que des sujets dépendants, abattus, soumis au

²⁶ L'état de mélancolie collective s'inscrit dans la répétition, chrétienne d'abord, capitaliste ensuite, mais surtout dans le fait de déferer les solutions. De même que dans "le drame mélancolique chrétien, le temps est ouvert: Dieu est un horizon lointain et la complétude du temps dans l'avènement de l'absolu, d'un côté, est déjà arrivée avec la naissance du Messie mais, de l'autre, s'ajourne éternellement en attente du Jugement Dernier" (Grüner, E., page 150).

²⁷ C'est la société où se dégrade la subjectivité, comme l'expose R. Castel. Citons quelques idées: "Le défi de l'Etat face aux nouveaux problèmes sociaux", "L'effacement de la condition salariale et le fait de passer de surnuméraire à inutile pour le monde". "Le retrait de l'État soumet l'individu à la merci de la logique de la société salariale, (...) une logique (...) qui avait dissous les grands acteurs collectifs (...) et mène à la disqualification des moins aptes". De son côté, P. Virno insiste: "Dans un monde agissant derrière une grande façade proclamant que les opportunités sont égales pour tous, les liens de solidarité sociale, les liens de coopération se trouvent balayés, les causes de l'exclusion sont renvoyées à des situations de responsabilité personnelle, individuelle, et, finalement, les opportunités se trouvent bloquées contre ceux moins capables de s'adapter aux exigences de la chaîne actuelle de production" (Virno, P.) S'étant anticipée à ces temps, H. Arendt (ibid page 412) dit que "l'effrayante coïncidence de l'augmentation, moderne et explosive, de la population mondiale (...) va donner à d'amples secteurs de la population le caractère de superflus. (...) A côté de ceci, les chambres à gaz d'Hitler vont sembler des joujoux pour enfants à mauvaises inclinations, ce qui devrait suffire à nous faire trembler".

paradoxe entre l'homogénéisation –causée par l'État, la consommation, ou le marché- et le rationnel individuel, gestion privée des corps et des risques.

Le but utilitaire légitime l'existence de masses de population semblables à des cadavres en vie. Leur superfluité les convertit en vies improductives, déracinées, mutilées, éphémères –c'est-à-dire expulsées, exclues mais simultanément "inclues" dans leur vie nue. C'est "la solution la plus rapide pour le problème de la surpopulation, pour le problème des masses humaines, économiquement superflues et socialement déracinées" (Arendt (d) page 616). "Le danger des fabriques de cadavres et de puits de l'oubli réside dans le fait qu'aujourd'hui, avec la croissance de la population et des déracinés, constamment des masses de personas deviennent superflues, si nous continuons de penser le monde en termes utilitaires (ibid. 616). La solution la plus efficace constitue donc à convertir les masses en insignifiantes et différer les préoccupations pour leur humanité.

Lacérés la subjectivité et le désir, convertis les corps en vie nue, les êtres humains sont soumis à des conditions d'inutilité dans la zoe elle-même. Quand il y a distribution de biens, ils ramassent des miettes. Etant superflue, la vie –condamnée à la nécessité, annule l'individu en tant que sujet de Droit mais, également, annule la propre condition morale du fait de vider de son contenu la notion même de dignité.

Pour reprendre les termes d'Agamben, les droits humains expriment la vie humaine exposée à la mort de quiconque, et "sacrifiable" vie, qui, seulement pour cette raison, se convertit en objet d'aide et de protection. Corps purs, assassinales, ce pourquoi il est possible de compromettre leur protection (Agamben, G., [a]). Les instruments totalitaires du pouvoir sont, aujourd'hui conçus pour rendre superflus les gens en tant qu'êtres humains²⁸.

a) L'expérience de ces milliers de millions d'êtres humains qui naissent, vivent et meurent littéralement asphyxiés dans leurs propres immondices qu'ils ne parviennent pas à arracher de leur vie: en effet, visible ou invisible, la crasse fécale qu'ils expulsent revient à eux telle une malédiction divine: dans la nourriture qu'ils mangent, dans l'eau avec laquelle ils se lavent et même dans l'air qu'ils respirent, les rendant malades, les maintenant dans la seule subsistance, sans possibilités de fuir du confinement où ils vivent si mal. L'un des aspects les plus sordides de cette affaire, c'est que les gouvernements et les organismes internationaux qui promeuvent le développement n'ont pas l'habitude de lui octroyer la priorité qu'elle devrait avoir. Ce qu'il y a de plus

²⁸ Pour Arendt, ils sont imprédictibles. Ce qui, pour les êtres humains, équivaut à la spontanéité, se trouve éliminé (Kholer, L., Saner, H. page 166)

fréquent c'est qu'ils le sous-estiment et consacrent des budgets insignifiants aux plans d'assainissement (Vargas Llosa, M., 2006)

b) Le clientélisme dans la gestion de programmes sociaux destinés à lutter contre la pauvreté constitue un groupe de pratiques qui vont beaucoup plus loin qu'un simple échange de services rendus pour obtenir des votes. Il s'agit plutôt de pratiques extorsives permanentes. (...) Les destinataires des programmes sociaux doivent supporter qu'on leur exige d'accomplir certaines tâches à des domiciles particuliers sous la menace, constante, de se voir retirer le subside. Les hommes doivent travailler comme jardiniers ou maçons. Les femmes (victimes, dans certains cas, de harcèlement sexuel) sont utilisées comme bonnes à tout faire. (...) Plus les actions à chaque étape sont routinières, répétées et longtemps soutenues et plus il y a d'occasions et d'allèchements pour que les pratiques de clientélisme se perpétuent (Gruenberg, C., Pereyra Iraola, V., 2009).

Lorsque, sur la scène sociale, une technique que nous pourrions dénommer "le rendre naturel" opère, les insignifiants sont inclus silencieusement au sein de leur exclusion permanente. Leur souffrance est "naturelle", il leur est "naturel" de convivre avec la mort et le désespoir.

Parfois, à un moment donné, quelque chose arrive et l'on découvre que les gens vivent plongés dans les maux sociaux. *Oh, les voilà ces fous que l'on croyait enfermés ; tout à coup on découvre les index de pauvreté, mortalité, sous-alimentation; nul ne peut arrêter la consommation de drogues et d'alcool, on parle du manque journalier de sécurité et de sûreté, de la violence, etc.* On est arrivés à un point où il n'y a plus de séparation ou distinctions ou seuil d'indifférentiation entre le dedans et le dehors.

Voici quelques témoignages:

a) Nous allons de lundi à samedi (*à un réfectoire communautaire*). Les dimanches, je demande un petit crédit à la boucherie ou à l'épicerie. Toute ma famille y mange (*au réfectoire*), il n'y a pas moyen autrement. (Mme Ramona Estigarribia, retraitée, à la charge de quatre petits-enfants).

b) Je n'avais jamais été à un réfectoire, c'est triste. Mais le besoin te fait perdre la honte. (Melle Candida Velarde, au chômage).

c) Les enfants qui viennent (*au réfectores communautaire*) sont de plus en plus maigres, leurs mères aussi. Tout le monde a perdu du poids. Ils viennent avec une de ces tristesse... (Susana X, travaille au réfectoire "L'enfant et la famille", bourg San Francisco Solano, Province de Buenos Aires).

d) (Mme) Mabel Pino-Fernandez. Elle a 45 ans et pèse 29 kilos, probablement tuberculeuse. En danger immédiat de mort. Elle se trouve au Centre d'Études et de

Recherches "Nelson Mandela", quartier "Le Matelas", de la petite ville Villa Rio Bermejito, Province du Chaco.

d) Derniers chiffres officiels: 1 202 morts par malnutrition (Ministère argentin de la Santé), il y a sept millions de pauvres en Argentine, 3,4% de cas de malnutrition entre enfants de moins de 5 ans (chiffre de 2006). Rien que dans la Province de Buenos Aires, ce sont quatre millions les personnes assistées par des plans sociaux.

Quel est le drame? Ce que l'on dénie "s'intériorise"; l'exclusion se tourne "vers en-dedans", se retourne vers la société.

"Je suis fatiguée de mendier" / "Je ne veux plus aller à l'hôpital / Je ne veux pas qu'on me boucle sous clé / Ma fille, je l'ai bouclée à la maison / Il est énervé parce que nous n'avons pas à manger / Nous sommes seules, maman est morte. Lui il a encore la sienne mais c'est comme s'il ne l'avait pas"...

Sinon, il arrive que, rapidement, on mette en train des mesures qui restaurent l'état normal, banalisant la cruauté au moyen de décisions utilitaires, spectaculaires, exceptionnelles de façon permanente: faire passer la confinement comme quelque chose de valide, renouveler les promesses et les programmes "à clientèle", augmenter les mesures punitives contre les jeunes et les minorités, demander l'implantation de la peine de mort, etc. Le pouvoir se tranquillise quand il parvient à rencontrer quelque nouveauté susceptibles de réinstaller la négation et la répétition.

Rendre sans importance les populations c'est restaurer la permanence de l'exception; restaurer l'ordre eugénique à ces populations c'est les homogénéiser, leur nier leurs droits, les éloigner de la vie digne, les soumettre en êtres humains soumis, réduits en esclavage et, donc, remplaçables, interchangeables, moins doués de réflexion, plus superficiels, lacérés subjectivement. En définitive, il s'agit de vies collectives meurtries par une répétition de l'espoir jamais réalisé, un renouveau d'espoir pour un recommencement nouveau, car la vie ne change pas²⁹.

La pauvreté, le malheur, l'épuisement, l'infortune, la vie exténuée dans laquelle "les moulins de la nécessité (...) meulent sans pitié, et inutilement, jusqu'à la mort, un corps humain imposant, détruisant le bonheur élémentaire d'être vivant" (Arendt, H., (e) page 119). La banalisation du désespoir collectif n'est autre chose que la consternation face à une réalité cruelle et violente que tentent d'adoucir quelques promesses, quelques

²⁹ Il s'agit d'une production du pouvoir et du soutien de la vie en tant que relation destinée à soutenir les propres fondations du pouvoir. Durkheim considère la production mélancolique comme un état envahisseur, généré depuis l'extérieur de l'individu. L'auteur se pose cette question: s'agit-il d'états, d'altérations de la tristesse, de la mélancolie envahissant la conscience des individus; ceci, depuis le dehors car "les états sociaux sont, dans un certain sens, extérieurs à l'individu" (Durkheim, E.).

actes spectaculaires cherchant à dévier le dévalisement et à installer toujours brièvement quelque nouveauté³⁰.

Ce sont des vies rendues esclaves, abattues, condamnées. Ou l'esclavage comme mode de vie, vie soumise aux aspects spectaculaires du pouvoir: "show" politique, choc technologique, scénifications génétique, fascination pour la consommation... mais dont émane un fort parfum à choses de l'étranger, à vide.

Le pouvoir ne peut pas être uniquement fondé sur la tristesse de ceux qu'il soumet et pourtant, "il ne peut qu'être fondé sur elle.

C'est eux [les possesseurs du pouvoir] qui doivent attrister la vie d'une façon ou d'une autre" (Deleuze, G., page 41). Le pouvoir "a surtout besoin de la tristesse de ses sujets. Car il n'existe pas de terreur qui ne provienne pas de la tristesse collective prise comme base" "Les tyrans sont des impuissants: ils ne peuvent que gouverner en faisant régner la tristesse". "C'est une culture de la tristesse, quelqu'en soient les buts" (ibid. page 42). En résumé: une culture qui ne cultive que la tristesse collective, le gouvernement ne peut l'exercer que grâce à l'inoculation d'une condition misérable.

Il s'agit donc de la somme de "cartographies" fondées sur la réaction, qui découragent la résistance au pouvoir, et dont sont entachées ses stratégies d'eugénisme. Le singulier est dévoré par le tout: l'État ou le Marché. Elle est impressionnante, la "cartographie" du désespoir, de l'agonie collective. La vie n'est plus qu'un ensemble de clair-obscur entre des mondes seulement possibles pour quelques-uns, fondés, ceux-ci, sur l'existence d'autres mondes abandonnés. Des vies dignes en échange de vies dans les ombres.

C'est pourquoi les particularités ne peuvent pas former de liens sociaux permanents. L'État empêche qu'elles se convertissent en communautés. L'État, comme le propose Badiou ne se fonde pas sur le lien social mais sur la dissolution de celui-ci, qu'il interdit. Ce qui intéresse, d'une part, c'est d'éviter le surgissement de la singularité: "Là où les singularités manifestent pacifiquement leur être commun, là il y aura bientôt un Tiananmen, et, avant ou après, les tanks arriveront" (Agamben, G., (e) page 71), d'autre part que les sujets trouvent refuge dans la brièveté de leurs propres vies: "il est inutile de chercher une autre norme qui ne soit que pour ma propre jouissance, mon plaisir, l'émotion, le rire, la surprise, un frisson particulier ou quelque autre sentiment qui soit, maintenant, difficile à calibrer. Nous nous trouvons face à une anthologie de vies. Existences racontées (...) malheurs et aventures infinis (...) vies brèves" (Foucault, M., 1990, page 175)³¹.

³⁰ La duperie du monde, dont parlait Paul Valéry (2007).

³¹ "La singularité n'a pas d'identité (...) elle est plutôt déterminée rien qu'à travers sa relation avec une vie (...) c'est-à-dire, au total de ses possibilités (Agamben, G., (e) page 57).

Bibliographie

- AGAMBEN, G. (a) Estado de Excepción, Homo Sacer II,1. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- AGAMBEN, G. (b) From Political Theology to Economic Theology. Entrevue avec Di Gianluca Sasso, www.ssef.it, juin 2004.
- AGAMBEN, G. (c) Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el texto. Homo Sacer III. Valence, Pre Textos, 2005.
- AGAMBEN, G. (d) Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valence, Pre Textos, 2006.
- AGAMBEN, G. (e) La Comunidad que viene, Valence, Pre Textos, 2006.
- AGAMBEN, G. (f) El Reino y la Gloria. Para una genealogía teológica de la economía. Homo Sacer II,2, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- AGUILAR, O., Carl Schmitt, teólogo de la política. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ARENDT, H. (a) An Exchange of Letters Between Gherhom Scholem and Hannah Arendt. In: Feldman R.H. (Ed.) Hannah Arendt, The Jew as a Pariah, New York, Grove Press, 1978.
- ARENDT, H. (b) Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelone, Lumen, 2001.
- ARENDT, H. (b-1) La vida del espíritu, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- ARENDT, H. (c) Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- ARENDT, H. (d) Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Alianza, 2007.
- ARENDT, H. (e) Condición Humana, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- BADIOU, A. , Metapolitics, Mexico, Verso, 2006.
- BAUDELAIRE, Ch., Diarios Intimos, Buenos Aires, Galerna, 1978.
- BENJAMIN, W. (a) Libro de los Pasajes, Madrid, Akal, 2005.
- BENJAMIN, W. (b) Hacia una Crítica de la Violencia. En: Obras, Libro II, Vol. 1. Madrid, Abada, 2007.
- BENJAMIN, W. (c) Sobre el Concepto de la Historia, La Plata, Conceptos de Filosofía de la Historia, 2007.
- BERNSTEIN, R. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? ¿Del mal radical a la banalidad del mal?. En: Birules, F. (Ed.): Hannal Arendt: El Orgullo de Pensar, Barcelone, Gedisa, 2000.
- BICCIONI, H., Manifiesto of the Futurist Painters, 1910. In: Apollonio, U. (Ed), Futurist Manifestos, (la ville d'impression n'est pas mentionnée), Viking, 1973.

- CASTEL, R., La Nueva Cuestión Social. Dans: Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado, Mexico, Paidós, 1997.
- COMPTE, A., Curso de Filosofía Positivista, Lecciones 1 y 2, Madrid, Orbis Hyspamérica, 1984.
- CONDORCET, J.A., Bosquejo de un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano, Madrid, Nacional, 1980.
- DELEUZE, G., En Medio de Spinoza, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- DURKHEIM, E. El Suicidio, Madrid, Reus, 1928.
- ENGELS, F., El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado. Prólogo de la Primera Edición 1884. Buenos Aires, Claridad, 1971.
- ENGELS, F., En los Funerales de Karl Marx. Dans: Fromm, E., (Ed.) Marx y su Concepto del Hombre, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- ESPOSITO, R. Comunitas. Origen y Destino de la Comunidad, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, R. Bios, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- FOUCAULT, M. La Vida de los Hombres Infames. En: La Vida de los Hombres Infames, Madrid, La Piqueta, 1990.
- FOUCAULT, M. Genealogía del Racismo, La Plata, Altamira, 1996.
- FOUCAULT, M. Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FRANKEL, D., Eugenesia Social en Tiempos del Genoma. Intervenciones Totalitarias del Poder. *Rev. Psicol "Argumento"*, V. 26, N. 54, 2008.
- FRANKEL, D., Medicalización de la Vida, Salud Pública y Eugenesia Social (Capítulo VI), Lanus, Universidad Nacional de Lanus, 2009.
- GRUENBERG, C., PEREYRA IRAOLA, V. El Clientelismo en la Gestión de Programas Sociales Contra la Pobreza, CIPPEC, "Análisis", N. 60, 2009.
- GRUNER, E. El Estado: Pasión de Multitudes. Spinoza versus Hobbes. Entre Hamlet y Edipo. En: Boron, A. (Ed) La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx, Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- HEGEL, G. La Razón en la Historia. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- Journal argentin La Nación, exemplaire du dimanche 14 septembre 2008.
- Journal argentin La Nación, exemplaire du dimanche 1^{er} février 2009.
- JUICIO DE NUREMBERG Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Dans: Estatuto de Londres, Nüremberg, 1945.
- KAFKA, F., En la colonia penitenciaria, dans Relatos Completos, Madrid, Alianza, 2006.
- KANT, I. El Conflicto de las Facultades, Madrid, Alianza, 2003.

- HOLER, L., SANER H. (Eds). Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1026-1969. New York, Brave Jovanovich, 1992.
- LOCKE, J. Cualidades Primarias y Secundarias. En: Ensayo sobre el Entendimiento Humano, vol. 1, libro 2, capítulo 7. Madrid, Nacional, 1980
- LOCKE, J. Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil, cáp. 9. En: Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- LOWY, M., Walter Benjamin: Aviso de Incendio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LUDUEÑA, F. Homo Oeconomicus. Marcillo Ficino, la Teología y los Misterios Pagados, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.
- MALEBRANCHE, N. de, Recherche su la vérité, Paris, David, 1712. En version digitale de Google, sur textes de la bibliothèque de l'Université Harvard.
- MARCUSE, H., Eros y Civilización, Madrid, Albamira, 1981.
- MARIANETTI, F.T., El Manifiesto Futurista, 1909. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2003.
- MARX, C., ENGELS, F., La Ideología Alemana, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.
- NANCY J.L. Conloquium. Dans Esposito, R. Comunitas, Origen y destino de la Comunidad, Buenos Aires, Amorrotu, 2003.
- ROUSSEAU, J-J., Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres, Madrid, Alianza, 1998.
- SARTRE, J-P., Las Manos Sucias, Buenos Aires, Losada, 1997.
- SCHILLER, F., Was heisst und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte In: Kleine, J. Historische Schriften, Berlin, Bong & Co. (Date d'impression, non mentionnée).
- SMITH, A., Teoría de los Sentimientos Morales, parte 1, sec. 2. cap. 3. Dans: Textos Selectos, Málaga, Enciclopedia y Biblioteca Virtual de las Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas, (Date non mentionnée)
- THOMPSON, D., La Ética Política y el Ejercicio de Cargos Públicos, Barcelone, 1998.
- VALÉRY, P. Cuadernos 1894-1945, Mexico, Galaxia Gutenberg, 2007.
- VARELA, C., Los pasos de Ulloa. En: Taber, B., Altschul, C. (Eds), Pensando Ulloa, Buenos Aires, El Zorzal, 2005.
- VARGAS LLOSA, M. El Olor de la Pobreza, article paru dans le journal argentin La Nación, 25 novembre 2006.
- VIRNO, P., Gramática de la Multitud, Buenos Aires, Colihue, 2003.
- WEBER, M., Economía y Sociedad, Bogotá, Fondo de Cultura Económica Colombia, 1997.

