

André Tosel

---

*Libres réflexions à partir de Hannah Arendt :  
superfluité humaine et conformisme de l'insujet*

La puissance d'une pensée se mesure à la capacité qu'elle libère de prolonger et de déplacer sa propre problématique. Nul ne pouvait imaginer au cœur des années du *Welfare State* que la thématique arendtienne de la superfluité humaine, élaborée pour caractériser la pratique des totalitarismes, retrouverait une étrange actualité au cours de la nouvelle onnée de mondialisation capitaliste qui commencée après 1970 continue à produire des populations poubelles, des hommes en trop, aussi bien dans les pays et les zones développées que dans les pays et zones dites en voie de développement. Un totalitarisme *soft*, mais élargi aux dimensions du globe, produit des masses de sans abri, sans papier, sans travail, qu'il s'agisse des vagues d'immigrés fuyant la misère, des cohortes de réfugiés sans patrie, des vaincus de la concurrence économique. Mais cette fois, le totalitarisme ne prend pas la forme du nazisme ou du stalinisme. Il est l'envers des politiques néolibérales et de leurs conséquences géopolitiques. Cette fois c'est l'accusateur de jadis, les hérauts de la croisade libérale, qui sont les accusés. Cruelle ironie de l'histoire qui prend à contre-pied tous ceux qui ont lu Arendt avant tout comme dénonciatrice patentée du communisme soviétique – et ils ont été légion en France. C'est le mérite de Marie-Claire Calloz-Tschopp de nous avoir appris à lire l'actualité de la pensée arendtienne en notre monde post-communiste, d'avoir montré que l'histoire du totalitarisme, si l'on tient à conserver cette catégorie équivoque, a désormais pour principal acteur ce que je persiste à appeler le capitalisme mondialisé dont l'expansion surdétermine l'éclatement des fureurs nationalistes et ethnocides, avec leurs spécificités. Avec d'autres, Marie-Claire Calloz-Tschopp nous rappelle inlassablement que *Les origines du totalitarisme* ne traite du totalitarisme que dans son volume 3, et que le nationalisme et l'impérialisme font l'objet des volumes 1 et 2. *Tu quoque, filii.*

## *Arendt et Gramsci sur la capacité d'assimilation de la société moderne*

Il serait du plus haut intérêt d'étudier les variations et les modifications de la pensée d'Hannah Arendt en la matière. Réfugiée aux États-Unis, devenue citoyenne américaine, elle a partagé les idéaux de la révolution des Pères Fondateurs, soutenu la politique américaine face à l'Union Soviétique. Mais son jugement sur le mode moderne dont les États-Unis sont la puissance hégémonique n'a cessé de s'assombrir, et quelque part son élitisme démocratisme à l'antique se confrontait aux questions et à l'exemple de Rosa Luxembourg, théoricienne des Conseils et de l'accumulation mondiale du capital. Arendt s'est interrogée sur le devenir d'un monde identifié à une société de travailleurs sans travail, sur la capacité de socialisation intensive de la société moderne après les camps de concentration. Elle a anticipé, sous des formes à discuter, mais pertinentes, les nouvelles formes de la superfluité humaine. Rappelons le passage bien connu de l'introduction à *la Condition de l'homme moderne*.

« Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On n'a rien imaginé de pire. » (Arendt, 1961, p. 12). Ce jugement peut être éclairé par un autre texte du même ouvrage. « L'animal laborans a eu le droit d'occuper le domaine public, et, tant qu'il en demeure propriétaire, il ne peut y avoir de domaine public, mais seulement des activités privées étalées au grand jour. Le résultat est ce que l'on appelle par euphémisme une culture de masse, et son profond malaise est universel, causé d'une part par son manque d'équilibre entre le travail et la consommation, d'autre part par les exigences obstinées de l'animal laborans qui veut un bonheur que l'on n'obtient que dans l'équilibre parfait des processus vitaux de l'épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement. La poursuite universelle du bonheur et e malheur généralisé dans notre société (ce sont les faces d'une même médaille) sont les signes très précis que nous avons commencé à vivre dans une société de travail qui n'a pas assez de labeur pour être satisfaite » (Arendt, 1961, p. 150). Ce jugement pourrait conduire à discuter la fameuse tripartition qui articule l'action, l'œuvre et le travail. Nous en retenons ceci qui servira d'exergue à une réflexion qui entend prolonger Arendt. Les sociétés capitalistes démocratiques sont évaluées en tant qu'elles produisent une nouvelle figure de l'homme superflu, l'homme sans travail, qui est par ailleurs incapable d'œuvre et d'action. Elles sont devenues des sociétés du « malheur généralisé » où règne l'insatisfaction. La question alors est de savoir si le politique comme construction d'un

espace public manifestant la pluralité humaine a encore une chance d'advenir.

Dans les années 1930, un autre penseur, prisonnier dans les prisons du fascisme, s'était déjà interrogé sur notre société et sur la puissance d'assimilation qu'elle exerçait sur tous ses membres. Il s'agit d'Antonio Gramsci, un des théoriciens marxistes réellement importants du XX<sup>e</sup> siècle. On excusera la longueur de la citation, mais le texte est significatif. *«La révolution introduite par la classe bourgeoise dans la conception du droit et donc dans la formation de l'État consiste spécifiquement dans la volonté de conformisme (donc éthicité du droit et de l'État). Les classes dominantes antérieures étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu'elles ne tendaient pas à élaborer un passage organique des autres classes à elles-mêmes, à élargir leur sphère de classe « techniquement » et idéologiquement, conception donc d'une caste fermée. La classe bourgeoise se pose elle-même comme un organisme en continuel mouvement capable d'absorber toute la société, l'assimilant à son niveau culturel et économique : toute la formation de l'État est transformée. L'État devient éducateur. Puisqu'il se produit un arrêt, l'on retourne à la conception de l'État pure force. La classe bourgeoise est saturée : non seulement elle ne diffuse pas, mais elle se désagrège ; non seulement elle n'assimile pas de nouveaux éléments, mais elle désassimile une partie d'elle-même (ou du moins les désassimilations sont nettement plus nombreuses que les assimilations). Une classe qui se pose elle-même comme susceptible d'assimiler toute la société est en même temps capable d'exprimer ce processus, elle conduit à la perfection de l'État de droit ; jusqu'au point de concevoir la fin de l'État et du droit devenus inutiles pour avoir épuisé leur tâche et être absorbés dans la société civile »* (Quaderni del carcere, 8, § 2 ; Gramsci, 1975, p. 937 ; 1983, p. 289)

Ce texte témoigne certes de la confiance assimilatrice en la nouvelle classe hégémonique, la classe ouvrière et son bloc d'alliances, et de ce point de vue il nous paraît aujourd'hui utopique et falsifié en son espérance finale. Mais il pose une question anthropologique toujours essentielle aujourd'hui, si on le croise avec celui d'Arendt. Si la menace d'*apartheid* est présente dans les replis de notre société, quel conformisme de masse celle-ci peut-elle encore produire en accord avec l'impératif systémique de la production pour la production ? C'est là le problème nouveau. Arendt recourait à la terreur et à l'absence de pensée pour rendre compte du consensus dont pouvait bénéficier le totalitarisme.

Gramsci espérait un consensus de la part des masses subalternes fondé sur le dynamisme de la société civile et lié à un État éthique et un droit corrélatif.

Dans la période actuelle qui a vu la liquidation du mouvement ouvrier et des mouvements de libération nationale, règne l'hégémonie de classes dirigeantes capitalistes réunissant les élites managériales stratégiques et les appareils politiques et idéologiques d'État. Le consensus qui permet de faire passer l'*apartheid* social repose sur une nouvelle orientation de l'État de droit et un nouvel appareillage du sujet juridique. Cette orientation sanctionne une mutation anthropologique dans la production de la subjectivité de masse qui n'est pas sans contradiction interne mais qu'il serait imprudent d'ignorer. Le capitalisme liquide analysé par Zygmunt Bauman et bien d'autres a liquidé la subjectivité forte du militant et du citoyen ou de l'homme d'État. Il a de même rendu possible un sujet inédit qui est in-subjectif comme l'a montré dans un travail encore inédit Michaela Gillespie. C'est cette hypothèse que nous voudrions présenter comme stimulée par la double référence antinomique à Arendt et à Gramsci.

### *L'État de droit propre au capitalisme globalisé*

Contrairement à ce que soutiennent certains théoriciens de la globalisation, l'État n'a pas disparu. Il change de fonction : il sacrifie ses fonctions de protection et de régulation sociales pour se spécialiser dans la gestion des populations dans le sens de l'impératif systémique capitaliste. Cela veut dire simplement que tous les États sont pris dans un réseau d'interdépendance, mais que ce réseau fait nœud autour de quelques États qui disposent seuls des prérogatives de la souveraineté. Tous les États capitalistes –élite des États souverains, États de second rang, États diminués, États fantoches cependant se réorganisent autour du droit pénal et du droit privé, en infléchissant ce dernier dans le sens du droit devenu devoir de produire et de consommer indéfiniment les marchandises. Les hommes sont définis de manière abstraite comme propriétaires d'eux-mêmes, de leur « propre », dotés de la liberté fondamentale de contourner tous les obstacles qu'un État interventionniste pourrait opposer à leur libre entreprise. Concrètement ce droit ne peut être actualisé pleinement que par les entreprises qui subordonnent les salariés aux dirigeants techniques lesquels concentrent l'intelligence sociale, ce que Marx

nommait *le general intellect*. Ces dirigeants eux-mêmes sont soumis aux décisions des directions stratégiques lesquelles sont membres constitutifs de l'appareil d'État.

L'État de droit a neutralisé tendanciellement la dimension politique inscrite dans les Déclarations des révolutions modernes. C'est le réseau constitué par ces directions entrepreneuriales, le Parlement, les partis politiques, les administrations publiques qui est l'agent de la mondialisation. C'est ce réseau qui entend incarner la fin de l'histoire. L'État de droit est constitué en une espèce de chose en soi, de bien en soi, qu'il convient de désirer en raison de sa légitimité absolue fondée elle-même sur le primat de la liberté infinie de produire et de consommer selon le mode capitaliste. Résultat historique, la forme État de droit se présente comme dotée de la capacité de faire oublier le procès de sa genèse, il se veut forme métahistorique, commencement absolu. Le seul fait de l'existence de cet État le rend légitime et ses actes légaux sont *ipso facto* légitimes : légalité signifie légitimité.

Les vicissitudes de l'État américain après le 11 septembre 2001 ont démontré que l'État à le droit qui est arbitraire de suspendre le contrôle juridictionnel de son pouvoir, d'occulter la possibilité de remettre en discussion le contenu et la sphère d'application des droits *d'habeas corpus*. L'État de droit en sa positivité se fait objet de culte. Il se pose comme absolument pur, comme pure adéquation au juste en soi, au delà de toute mise en contexte politique. Il est par définition « au dessus de tout soupçon ». Ces prétentions se justifient en ce que cette forme État de droit sur laquelle toutes les communautés politiques sont invitées à se modeler contient la promesse du bonheur, identifiée avec la liberté de produire et de consommer selon les modalités du capitalisme hyperlibéral. Elle laisse les individus libres de rechercher chacun pour son compte leur propre bonheur, en le méritant par leur travail, qu'il y en ait ou pas. Chacun est reconnu comme libre pouvoir de désirer selon ses propres aspirations, à la condition que ces aspirations se réalisent dans le travail au sein des entreprises, devenues des institutions totales sélectives, et trouvent leur satisfaction dans la consommation des marchandises et services produits par les entreprises.

Pas de travail, pas de moyen monétaire pour être un travailleur accompli, c'est-à-dire solvable. La liberté d'entreprendre pour la masse des

individus dépourvus de pouvoir social de peser sur le destin des autres se réduit à leur capacité quantitative de solvabilité. La liberté reconnue par le droit est sur le plan qualitatif la liberté solvable, et elle seule. Je suis solvable, donc je suis, tel est le *cogito* de l'État libéral *new look*. Cette liberté qualitative se définit par la mesure de sa quantité. La défaite du *Welfare State* trouve sa cause en sa prétention de décrocher la liberté d'agir de la sacro-sainte solvabilité par des politiques de service public et de sécurité sociale trop généreuses. Cette défaite a été sanctionnée sur le plan politique par le consensus donné par l'électorat à des stratégies politiques monopolisant le pouvoir de décision dans le sens de la reconstitution des marges de profit, par l'effacement de la conscience d'un bien commun.

L'effacement des États au sein de la globalisation prend la forme de l'hégémonie de l'État de droit du néo-libéralisme totalitaire *soft*. Cet État repose sur la supposition que tous les sujets juridiques forment une société civile d'hommes qui ont le droit d'être satisfaits par la consommation solvable de biens monétairement quantifiés. Cette satisfaction, à la limite, éteint le désir d'exercer le droit d'une critique de la politique. La nouvelle société civile n'est pas une *ekklesia*, elle est à peine un *forum*, un marché, espace non public, un espace privé à plusieurs, une pluralité publiquement privatisée. L'État de droit de la globalisation se fonde sur une politicien définie par un apolitisme de masse. Il organise sa propre subversion en tant que *respublica*. Cet apolitisme est néanmoins formel et occulte sa paradoxale politicien apolitique dans la mesure où il continue à se proposer comme garant des droits de l'homme universel – de l'homme qui a le droit de consommer privativement, et, surtout qui a le droit de consommer le droit lui-même comme l'a montré Michaela Gillespie (2006).

Ce faisant, le nouvel État de droit hyperlibéral – qui est un des supports de la globalisation capitaliste – opère la redéfinition sournoise des droits de l'homme et du citoyen. Le droit se réduit de fait au droit de l'homme producteur de soi dans la consommation. Le sujet juridique éthico-politique qui avait été le porteur des révolutions politiques est conduit à se redéfinir en tant que sujet qui a le droit de consommer le droit privé solvable, c'est-à-dire de consommer sans limite la production infinie. Un mécanisme de dépolitisation oblige le sujet à tendanciellement s'amputer de sa détermination éthico-politique, à abandonner sa qualité d'homme-citoyen, égal à tous les autres hommes-citoyens face à la loi, à renoncer à

sa capacité de faire, défaire, et refaire la loi. Au moment où le travail manque, il est invité à travailler pour gagner plus et consommer plus, à se solvabiliser seul, à se faire responsable d'un mécanisme qui l'assujettit, à consentir à sa propre liquidation en cas de non solvabilité, à s'autoliquider « librement », sans plainte. Le républicanisme libéral, alternative toujours dominée, mais toujours renaissante, devient superflu. L'homme pur est le sujet électif du droit, et il est délivré de sa faculté de résistance éthico-politique. L'État de droit se fait forme « métapolitique », tout en produisant une forme sujet pure, pure solvabilité, définie par le droit de consommer le droit de consommer. La solvabilité est l'essence de ce sujet.

Tous les États – souverains, à demi souverains, fantoches, ou simplement nominaux, riches, pauvres – soumettent leurs sujets à l'exigence de ce nouveau conformisme qui en quelque sorte transversalement tente d'homogénéiser des populations oscillant entre le pôle de la misère totale et celui de la surabondance ostentatoire. Cette forme transversale de droit subvertit la conception radicale des droits de l'homme et du citoyen en l'interprétant comme apologie des droits du privé, qu'il s'agisse du droit des actionnaires à exploiter jusqu'à la ruine des entreprises viables, du droit de consommer tout le consommable, nature comprise, du droit de consommer les organes vendus librement par les pauvres, jusqu'à l'anthropophagie. D'une certaine manière l'hyperlibéralisme vérifie une thèse drastique énoncée par Marx dans *Sur la question juive* : les droits de l'homme pur sont la médiation privilégiée de l'accumulation parce qu'ils traduisent la forme constitutionnelle de l'État de droit globalisé qui assure, garanti et informe l'impératif capitaliste.

En ce sens, l'État de droit fait bloc avec l'activité économique. A partir de ces présupposés nous pouvons comprendre la fonction de la thématique de la gouvernance, mise en avant par les théoriciens du globalisme économique. Il s'agit de l'ensemble de normes et de lois nécessaires pour assurer et réaliser la puissance de capitalisme « liquide ». La forme de ce nouvel État de droit contient, on l'a dit, une hiérarchie d'États concurrents – de la superpuissance étatsunienne qui est le seul État vraiment souverain aux États mafieux. Les mouvements du capital forment la trame qui contrôle le monde en se réalisant dans des oppositions géopolitiques. Le droit privé globalisé est le ciment au sein de ces oppositions : il est l'élément d'un nouveau conformisme qui se traduit pour la *psychè* des individus par la foi en la nécessité providentielle de se

rendre conforme à l'impératif systémique mondial. Les subjectivités privées sont prises en cette imprégnation qui les soumet à l'imaginaire de la production pour la consommation de la consommation.

Le sujet est invité à croire qu'est désormais devenue inutile toute velléité d'autonomie politique, de résistance, d'insurrection contre sa nouvelle assignation Il reçoit l'injonction de se convaincre de la nécessité de sa soumission volontaire au nouvel État de droit. Cette soumission est payée en retour du droit de consommer le droit de consommer. Tous les hommes sont juridiquement égaux en tant que puissance infinie de consommation ; en tant que libre désir *de jure*. Le sujet trouve la compensation de l'obéissance à cette injonction apolitique en étant reconnu comme un « ayant droit », selon la formule de Michaela Gillespie.

C'est ici que commencent les difficultés. Le droit, en effet, se concrétise en fonction de la puissance sociale de chacun exprimée en puissance monétaire, de la capacité financière, de la quantité d'argent possédée, de la solvabilité. Le genre humain se divise en ceux qui possèdent cette puissance, « les ayant droit », donc les vrais hommes, les solvables, et en ceux qui ne la possèdent pas ou qui en possèdent peu, les hommes moins hommes, « les non ayant droit », les non solvables. La scission entre « ayant droit » et « non ayant droit » dépend bien des mécanismes de l'accumulation et de la répartition des formes du capital, mais elle surdétermine désormais les oppositions de classes et de groupes.

Plus encore, « les non ayant droit » sont arraisonnés comme responsables de leur situation juridique inégale qui peut aller jusqu'à l'exclusion hors du droit. Le nouvel État de droit sanctionne une situation imposée par la contingence du mécanisme économique et par l'inégalité historique des populations, en donnant l'injonction aux « non ayant droit » de la percevoir comme le résultat de leur incapacité : les exclus sont responsables de leur non solvabilité, et donc de leur exclusion qui devient dès lors une auto-exclusion que l'État n'a pas à réparer. Le nouveau droit se manifeste comme une espèce de religion sans dieu qui repose sur une double foi : d'abord c'est la foi en l'expansion illimitée dans les droits de l'homme comme « ayant droit », ensuite la foi dans le nouvel État et dans la gestion étatique des populations. La foi sanctionne en hiérarchie de mérites la différence entre « ayant droit » et « non ayant



droit ». L'hyperlibéralisme se fait conformisme, et s'arroge une fonction sociale religieuse en sacralisant le seul lien social légitime.

La conséquence ontologique de cette novation se formule en termes de monde, de mondanité, d'être au monde. Seuls « les ayant droit » sont pleinement au monde, à ce monde que commande le droit privé, « les non ayant droit » sont privés de l'accès à ce monde privé au second degré. Privés de l'exercice du droit privé, « les non ayant droit » sont privés de ce monde, ils sont, comme les hommes superflus d'Hannah Arendt, sans monde, acosmiques. Le monde de la globalisation est pour eux un non monde, le monde sous mode défectif. Eux-mêmes sont des hommes au sens défectif, ils ne sont pas des hommes au sens fort. Exemplaires imparfaits de l'humanité solvable, ils frôlent la limite de l'humain, ils errent dans les marges de l'inhumain. Ils ont cependant le droit et le devoir de reconnaître l'État qui ne les reconnaît pas. Produits par l'État, ils sont en suspens de sa reconnaissance. L'État de droit du libéralisme totalitaire se réserve le droit de dire qui est homme, qui l'est à moitié, qui ne l'est plus, qui est au monde et qui ne l'est pas ou plus.

Le pouvoir combiné du nouvel État et de la version nouvelle du droit privé domine du haut de son *imperium* tous les sujets qui sont ainsi surexposés à sa fabrique. Cet *imperium* n'est pas l'Empire au sens de Toni Negri, mais plutôt une puissance étatique qui traverse tous les États et qui donne forme sur le plan de la constitution des sujets à l'impératif systémique du capitalisme globalisé. Il se coule de manière différenciée dans les rapports de force géopolitiques. Nous pouvons ainsi retrouver certaines intuitions de Marcuse de *L'homme unidimensionnel*. se forme un appareil dogmatique d'hégémonie qui bloque ensemble structure et superstructure, comme l'avait thématiquement Gramsci dans un autre contexte historique. Ce bloc unifie trois éléments :

a) un système économique qui commande la satisfaction du droit de consommer selon un mode inégal, satisfaction que l'on pourrait nommer répressive, dans la mesure où elle réprime la capacité politique du citoyen ;

b) une foi qui cimente dans un conformisme de masse les consciences et les comportements, une foi dogmatique et doxique dans les droits de l'homme, foi qui se constitue comme universel impérial ;

c) l'État hyperlibéral qui produit un nouveau « corps moral », colonisateur de l'espace politique de la pluralité humaine et de sa faculté

de délibération, État qui fonctionne politiquement en produisant un apolitisme de masse.

*Une nouvelle forme sujet hégémonique ? L'individu solvable et son corps*

Ce triomphe actuel du libéralisme-libérisme implique une mutation tendancielle dans la constitution humaine. L'individu humain n'est même plus considéré comme citoyen, titulaire d'une égale liberté qu'il partage avec les autres et qui lui permet de prendre part avec ses concitoyens au pouvoir commun de délibérer et de décider des affaires communes. La nouvelle forme sujet ne s'identifie plus au droit républicain d'avoir des droits de cité, mais au droit d'avoir le droit de consommer le droit de consommer. Les sujets sont en relation qualitative de coexistence concurrentielle où ils se distinguent les uns des autres par le pouvoir quantitatif de consommer, selon leur inégale solvabilité. L'inégalité réelle des sujets est structurale dans la mesure où les sujets sont unifiés par la même possession de la même forme qui se déploie quantitativement.

La force de ce droit subjectif réside dans son lien immédiat au désir et à sa capacité d'écraser ce désir sur lui-même : le sujet est désir individuel de droit privé solvable. Ce sujet a perdu toute identité parce qu'il est une partie qualitativement homogène d'une masse humaine qui désire la quantité indéfinie des biens et services consommables. Les sujets ne se distinguent que par leur solvabilité. Autant dire que cette subjectivité n'est pas subjective parce qu'elle ne manifeste aucune puissance d'autonomie, aucune faculté de délibération sur les fins de la consommation, ni sur les objets à consommer fournis par la machine productive. L'offre crée la demande. Ce nouveau sujet obéit à l'injonction de consommer et de payer. Il n'a pas à penser ni à juger. Il est immergé dans la banalité de la consommation, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de sujets réduits à la pauvreté, privés des biens élémentaires. C'est le contraire qui est paradoxalement vrai. L'important est que tous solvables, peu ou prou, et non solvables acceptent *a priori* ce qui est devenu une nature, la naturalité du droit de consommer le droit de consommer, et qu'ils refusent ou omettent d'exercer un droit de résistance à cette injonction.

L'État hyperlibéral entretient ce droit de consommer le droit privé. Il repose sur la soumission des individus formellement libres, mais réellement non libres, puisque peu ou non solvables ils ne sont pas des

hommes de plein droit, de pleine solvabilité. L'élite des vrais hommes, des hommes, appartenant aux classes de sur-solvabilité, peut ainsi à la fois dominer l'État et se manifester comme classe transnationale. Comme l'État totalitaire du philosophe italien Gentile, l'État de droit hyperlibéral vit *in interiore homine*, dans le for interne d'un sujet épuré qui devient norme et mesure en tant que sujet de la solvabilité maximale. Jugée de ce point de vue, la masse des « hommes sans » hante la limite de l'humain, menacée de « déspéciation ».

Nous retrouvons la thématique arendtienne de l'incapacité banale de penser qui fait un si cruel contre-point à l'espérance gramscienne en une capacité des classes subalternes à former une conception du monde supérieure. « Tous les hommes sont des intellectuels », affirmait en effet Gramsci, et il est possible de produire un conformisme fondé sur les possibilités intellectuelles des producteurs. Cette espérance doit être reconquise aujourd'hui à partir de son élimination : l'homme sujet du droit de consommer le droit, considéré en tant que tel, ne pense pas. Il est mis dans l'impossibilité de réfléchir sur les finalités de l'agir humain dans le contexte de l'État hyperlibéral. C'est l'homme en sa conscience immédiate qui s'interdit la réflexion sur les fins et qui ne pense qu'aux moyens de satisfaire son droit de consommer le droit de consommation. Cet homme exerce sa liberté de croire en l'infini de la consommation désirante sans penser. Il se définit par la somme des biens et de services qu'il peut produire et consommer sans autre fin que la reproduction de cette consommation du désir de consommation solvable. A ce niveau la solidarité n'a plus cours ni objet, puisque paradoxalement ce désir exige pour se réaliser la jouissance de la différence croissante de solvabilité. Le non solvable est une figure nécessaire et structurale dans l'économie du nouveau droit. Elle représente le péché mortel selon la nouvelle foi.

La transformation du sujet juridique est indissolublement liée à la transformation du corps humain. Le for interne irréflexif du sujet est celui d'un fidèle qui se soumet à l'injonction d'une loyauté totale à cet absolu qu'est le droit de consommer. Seul le corps qui peut tout consommer et qui s'élargit à ses objets de consommation est le corps normal, le corps riche, fort, paré. Ce corps sursolvable se définit par la série indéfinie de ses acquisitions, et il se reconnaît dans le corps de ses semblables. L'individualisme se renverse en un organicisme paradoxal, en un nouveau corporatisme. La société civile est la réunion de ces corps en un corps d'élite dans lequel il faut être admis et duquel les revers de la fortune

peuvent exclure. Ce corps collectif n'admet que les corps conformes des solvables et des sursolvables. Et il prétend définir la société civile, la bonne société. Tous les individus qui n'en sont pas sont suspects de déviance. La force de cette attraction se manifeste en ce que les exclus de la solvabilité qui en ont intériorisé la logique stigmatisent leur propre corps pour lui faire signifier leur différence, il s'assument comme corps déviants avec leurs propres habitus (les indiens métropolitains). Ceux qui tentent de transformer la déviance en insubordination sont réputés plus dangereux dans la mesure où ils se redressent, se mettent debout. Cette situation est perverse en ce que motivée par la frustration du droit de consommer le droit de consommer, l'insubordination n'est pas spontanément revendication politique du droit d'insurrection, de vivre debout, de vivre dans la sécurité élémentaire et hors de l'incertitude que produit le capitalisme liquide. L'État réagit à cette insubordination en criminalisant les corps délinquants. Comme l'a montré Loïc Wacquant, le droit privé s'aligne sur le droit pénal. Le corps du sujet insubordonné est le corps du délit en soi. De toute manière, le corps de l'individu insolvable est un corps stigmatisé potentiellement comme corps anormal.

Cette anomalie du corps se redouble en anomalie de l'espace que ce corps occupe. Ce dernier a pour espace de manifestation, non le centre de la cité, lieu des corps normaux, mais les banlieues. Comme le signifie l'étymologie la banlieue est le lieu où se produit le ban, la mise hors cité, la condamnation au bannissement. Le corps anormal des non ou peu solvables est celui de tous ceux qui sont privés de l'urbanité du centre urbain et qui vivent dans la rage et la violence impuissantes leur frustration. Le droit privé se fait droit pénal pour ceux qui manifestent leur potentiel d'insubordination et qui sont condamnés au repli communautaire. Se produit ainsi un corps criminel virtuel qui est l'inverse du corps normal. Le droit effectif de cité est réservé au corps collectif réunissant les corps solvables. Si le droit de cité définit l'être-au-monde commun, la négation de ce droit revient à une privation d'être-au-monde commun pour les corps anomaux.

La cité-marché se considère comme définissant le monde. Elle fait monde pour ceux qui font partie de ce monde en fonction de leur puissance sociale sanctionnée par leur solvabilité. Les zones suburbaines, ou inversement les centres devenus la zone, ne sont pas le vrai monde, ils sont des lieux séparés, des dépôts ou des réserves pour les corps anomaux. La cité ou le quartier résidentiel ne veulent pas voir cet autre suburbain

qu'il faut rendre invisible et maintenir dans l'impuissance en tant que porteur de violence. Les corps des individus suburbains sont virtuellement déréalisés. L'espace *extra muros* n'est pas une *agora*, lieu de l'apparaître politique, il n'est pas un forum au sens strict parce que le *forum* était à la fois le lieu du marché mais aussi celui où se formait l'opinion. Assurément souvent l'espace commun le plus fréquenté des périphéries ou des centres devenus périphéries est celui des super-marchés, des hyper-marchés. Mais ces institutions qui rivalisent dans la course à la monstration marchande sont le lieu où se célèbre le culte de la solvabilité, renvoyant chacun à l'expérience de la différence cruelle entre ses désirs et ses capacités, au supplice-délice du désir et de sa frustration. En ces lieux où se côtoient les solvables de différente grandeur et que cherchent à pénétrer les insolubles, le droit de consommer le droit de consommer sanctionne *l'apartheid* urbain et se donne son spectacle.

Le nouveau sujet est induit à désirer sans fin, à n'avoir d'identité subjective que dans le conformisme de ce désir général qui se satisfait par la possession de l'argent, cet équivalent général de toutes les marchandises. Le sujet ne vit que de cette subjectivité anonyme, insubjective, que produit dans l'hétéronomie la production-consommation capitaliste.

### *La manufacture du corps sexué solvable*

Le corps marqué au fer de la solvabilité doit subir, s'il ne s'insubordonne pas, le déplacement incessant de la frontière qui sépare la forme humaine et la forme non humaine. Ce déplacement se modèle selon la logique de la consommation du droit de consommer. Le corps de l'autre homme devient un objet de consommation qui excède l'usage marchand de la force de travail salariée. Il peut être approprié légalement organe par organe. Deux exemples, l'un tiré de notre actualité, l'autre plus ancien, illustrent cette manufacture du corps solvable.

Le premier exemple est celui de la vente « libre » des organes du corps de la part d'hommes et de femmes pauvres à des plus riches. L'homme ou la femme subissent par libre contrat une amputation d'un organe utile pour qui peut l'acheter et satisfaire son désir de vivre intègre. L'organe « extirpé » est payé sur un marché. Le corps du vendeur perd une partie de son intégrité et de sa fonctionnalité, alors que le corps de l'acheteur

récepteur est restauré en sa puissance désirante. L'individu peu ou non solvable, par la soustraction de cet organe, devient une partie de l'individu solvable selon un cannibalisme juridiquement autorisé. La prétention à la libre individualité désirante présuppose l'existence d'un surcorps alimenté par ces cessions marchandes d'organes que peut s'approprier l'individu solvable et dont s'est exclu ou plutôt amputé le vendeur. Le droit *new look* fait exister un surcorps anonyme disponible seulement en fonction de la solvabilité des ses membres acquéreurs.

L'autre exemple n'est pas aussi récent que le précédent. Il est aussi vieux que l'humanité, mais il prend un nouveau sens en régime de droit de consommer le droit de consommer. Il concerne le commerce sexuel, la prostitution. Il s'agit de la prostitution liée au tourisme sexuel mondial. Ces touristes paient l'usage du sexe des pauvres des pays visités. Le corps normal de l'homme solvable jouit du corps de l'autre économiquement impuissant, il jouit d'une chair déchue qui consent à sa pénétration sans en avoir le désir. Ce corps utilisé sexuellement selon un autre libre contrat est le produit et le signe de la désagrégation du tissu social urbain. La vente de l'usage d'une partie de soi est de droit privé en ce qu'elle est médiatisée par un consensus. En régime d'hyperlibéralisme cette partie du corps s'inscrit dans le surcorps auquel appartiennent et dont se nourrissent les ayant droit solvables.

Ces deux exemples montrent la conversion pratique du droit de consommer propre aux hommes vraiment hommes en droit à l'absence d'intégrité du corps des « non ayant droit. » Le corps démembré ou prostitué du jeune homme ou de la jeune femme incarne le corps qui manque du droit effectif à la vie intègre. Il est de droit, puisqu'il consent librement, exclu de l'espace des « ayant droit ». Il est proie consentante de la mutilation ou de l'agression, il vit sur le bord qui sépare l'humain de l'inhumain humain. Il est lui-même ce passage à la limite. C'est la force du capitalisme globalisé qui le rend « liquide », qui le transforme en flux, en chair informe et fluente, amputée d'un de ses éléments. La chair, sur laquelle a tant insisté la phénoménologie avec Merleau-Ponty, est liquéfiée comme chair. Elle devient réserve d'organes. Si ce statut de réserve peut se révéler utile dans le cas des dons d'organes réglés par le droit public, il est ambigu en ce que la réserve est appropriable de droit, consommable par les corps de l'homme puissant solvable. Le corps impuissant et privé de solvabilité est un corps nu et fragmentable qui est désiré pour sa nudité et sa fragmentabilité par « les ayant droit ». Ce corps est non personnifié, il

est tendanciellement une chose qui n'a pas droit à la personnalisation du corps solvable. A la limite, en tant qu'organe du surcorps, il est le corps de personne, pure potentialité d'usage par les corps personnalisés en fonction de leur degré de solvabilité. Pour ces individus à la limite de la solvabilité, le droit privé personnel se transforme en droit réel dont ils sont les objets, les choses, *res*. Quant à ceux qui n'ont même pas la chance de pouvoir figurer comme organes du surcorps des solvables, ils sont voués, s'ils tombent dans la misère et/ou la délinquance, au statut de rebut, de débris à traiter comme tels, à éliminer. Nous renvoyons sur ce point aux analyses décisives de Bauman.

Ainsi prend forme la nouvelle frontière entre l'humain et l'inhumain dont décident les aléas de la solvabilité propres au totalitarisme *soft* du capitalisme liquide. La contingence est de rigueur puisque l'exigence de rentabilité du capital conditionne le retrait des politiques sociales. L'instabilité de l'emploi, l'incertitude existentielle, la substitution du salariat par le précaire, contribuent toujours davantage à fragiliser la solvabilité et à rendre difficile l'accès à un éventuel procès de rehumanisation pour ceux qui ont chuté dans l'insolvabilité. L'ensemble de ces mécanismes concentre dans les mains d'une élite irresponsable, la plus irresponsable depuis 1945, le pouvoir social de décider qui mérite de vivre et qui doit être abandonné à la mort dans l'insolvable. La mondialisation capitaliste a pu produire de nouvelles richesses et permettre l'apparition de nouvelles puissances en Chine, en Inde, au Brésil. Mais le prix à payer s'est alourdi et l'on ne vit qu'une fois. Ce pouvoir de vie et de mort se sanctionne dans la solvabilité qui est le cœur de la version dominante du droit comme droit de consommer le droit de consommer.

Voilà pourquoi la mondialisation ne peut être mondiale en réalité : elle ne peut contenir dans le même monde la totalité des humains, elle la clive en « ayant droit » et « non ayant droit », comme si faisant retour et ressac sur lui-même le monde en surexposant au « surcorps » des « ayant droit » « l'anti-corps » des « non ayant droit ». Ceux-ci constituent un corps impropre dans un non monde, destinés à devenir l'objet d'usage virtuel des ayant droit ou à être éliminés comme mauvais objet. Anti-corps et non monde sont l'ombre portée de la mondialisation sur elle-même, il sont leur nécessité structurale, tant que cela durera. Leur maintien procure le relief indispensable pour que le monde soit approprié par « les ayant droit » et que se capitalise en patrimoine le surcorps auquel seuls iceux-ci

ont accès. Le voyeurisme des tourisms globaux, la médiatisation sans vraie pitié du spectacle de la misère des pauvres locaux, la dramaturgie d'une compassion qui remplace la justice sont encore nécessaires à la satisfaction et à la satiété des vrais hommes.

Le surcorps a besoin, en effet, comme le surhomme, du sacrifice librement contraint des corps insolubles mais consommables, des corps jetables, pour reprendre une heureuse analyse de Bertrand Ogilvie et de Claire Calloz-Tschopp. Il est bien que ces corps soient maintenus en vie pour intensifier le sentiment d'existence des « ayant droit. » Le jeune garçon qui subit une amputation physique reçoit la compensation monétaire, alors que son corps est mis partiellement en morceaux. Son destin fait contre-jour au bonheur des usagers qui ont payé le prix du marché. La jeune fille qui se prostitue se maintient en vie grâce au salaire du plaisir qu'elle procure à l'usager de son sexe. Tous deux ont de fortes « chances » de demeurer sous le seuil de la pauvreté et de la solvabilité. Ce travail fait survivre une étrange force de travail à la limite de la déspéciation. Cette limite ne peut se déplacer effectivement que si l'anti-corps des « non ayant droit » se manifeste, se redresse et revendique le droit d'exister qui implique la consommation des biens nécessaires à la vie mais ne se réduit pas à elle. La revendication concerne en effet le droit pour chacun d'avoir part au monde commun, d'être-au-monde. Les politiques humanitaires ne sont que des palliatifs. Est décisif le mouvement de ceux qui réclament « la part des sans-part », selon la belle expression de Jacques Rancière

### *Le droit de la désymbolisation du droit et l'impasse communautaire*

Le nouveau sujet juridique est un insujet. Il se voit assigner de se définir par son désir de droit de consommer le droit et de renoncer librement à toute autre demande, de renoncer à toute insurrection proprement politique. En ce sens il est requis par le procès de production-destruction radicalisé par la nouvelle période de mondialisation, celle du capitalisme liquide qui a liquéfié toute différence entre dedans et dehors. Devenu tendanciellement autoréférentiel, ce droit permet de qualifier le primat de la production comme primat de la consommation, bien vu par Schumpeter, et problématisé par Heidegger. La société civile hyperlibérale exige que rien ne soit assuré – emploi, compétence, salaire, logement, biens sociaux. Tout doit fluer comme l'argent, avec l'argent, comme argent



qui est la liquidité par excellence, ainsi que le prouve sa propre tendance à l'immatérialisation (la monétique). La solvabilité est la forme phénoménale par excellence de cette exigence de mouvement absolu, de même qu'elle est le critère empirique du clivage de l'humanité en deux parties inégales, les élites dotées de la solvabilité maximale parce qu'impliquées dans la production, la distribution et la circulation du capital, et les masses peu ou non solvables, prises dans les aléas des flux. Le nouveau droit est le ciment et le langage d'une conception du monde qui se veut hégémonique, au sens gramscien, et qui produit son conformisme. Ce droit porte une mutation anthropologique, celle de l'homme (in)solvable, potentiellement consommable et jetable. Il atteste que l'homme, au sens strict, n'a pas d'essence, qu'il est le procès de sa propre auto-production. Il montre surtout que ce procès devient celui d'une auto-consommation, voire d'une auto-consommation sans limite, sans dehors.

Ce n'est pas un hasard que ce nouveau (in)sujet soit le support de la théorie de l'économie néo-classique, la théorie marginaliste qui repose sur la liquidation de la valeur travail élaborée par les classiques et reformulée par Marx. La théorie de la valeur comme utilité marginale est radicalement subjectiviste et qualifie le désir. La valeur cesse d'avoir pour référent le travail social défini comme substance quantitativement déterminée, comme coagulation de travail abstrait divisible. Dans son beau livre *Frivolité de la valeur* (2001), Jean-Michel Goux montre que désormais la chose marchandise vaut en fonction du désir solvable du sujet qui est qualifié d'hédoniste. Une « chose » trouve sa valeur dans le prix que le sujet consommateur est disposé à payer pour satisfaire son désir et donner corps à son droit de consommer. Si le sujet n'a pas (assez) d'argent, il ne peut ni exister comme sujet de plein droit ni participer à la formation du prix de marché. Il s'exclut juridiquement et effectivement du procès de formation de la valeur. La théorie néo-classique est la figuration économique du nouveau droit et inversement ce droit trouve sa diction économique en cette théorie. Le désir solvable de consommer assure le lien entre les deux domaines, et il se heurte à sa limite dans la menace double et une en cas d'insolvabilité de se trouver juridiquement hors droit et économiquement hors valeur. Il subit une *apartheid* juridiquement légalisée et économiquement efficace.

Toutefois l'*apartheid* juridique et économique ne peuvent pas exister à l'état pur. La fameuse société civile hyperlibérale se veut universelle, mais

elle inclut en sa structure l'impossibilité de cet universel, c'est-à-dire qu'elle reproduit la clause d'exception, Elle est menacée de manquer à son rôle de lien social. L'État qui garantit ce droit doit aussi accepter que les individus vivent au sein de communautés diverses, s'il ne parvient pas en tant que nation historique particulière à créer un lien communautaire national, voire nationaliste, compensant les inégalités structurales et les frustrations de la solvabilité. D'autres liens que le lien de la patrie commune se nouent, autour des différences de langue, de religion, d'ethnie. Toutes ces communautés, la nation en tête, sont des communautés imaginées, ou imaginaires, qui compensent réactivement la liquidation du *Welfare State* par la mondialisation. Partagé comme conformisme par tous les individus, le droit de consommer le droit de consommer est actualisé par des hommes qui sont simultanément distingués en communautés selon des principes de particularisation. L'universel du nouveau droit se révèle un faux universel parce qu'il se réduit à l'universel solvable et se particularise en fonction de différences communautaires qui le surdéterminent.

Il faut comprendre quelle articulation de l'imaginaire et du symbolique e trouve ici impliquée. Toute communauté imaginaire ne peut faire ordre qu'en se reliant à un principe de référence, un Autre ou Tiers symbolique. L'argent, cet équivalent général, ne peut à lui seul se constituer en Tiers symbolique, ni socialiser, ni subjectiver les individus. Le lien social ne peut s'épuiser en relations entre insujets plus ou moins solvables. L'argent, la liquidité par excellence, doit être supplémenté en sa fonction de pseudo Tiers par d'autre Tiers, par d'autres Autres supposés garantir des communautés voulues et vécues comme effectives. Ces Autres sont la Nation, la Race, la Religion, la Classe. Il faudrait tester chacun de ces Autres qui sont diversement objets d'identification imaginaire, diversement porteurs de la séparation entre un « nous » et ses « autres », donc diversement susceptibles de configurer la relation ami ennemi. De toute manière, un lien social identifié à la pure solvabilité est un *oxymoron*, il est le lien de la déliaison. Il peut ouvrir des possibilités, mais au prix de la liquidation permanente des concrétions de la fonction symbolique. L'argent liquide liquéfier tous les liens autres. Il est supplémenté par d'autres Autres qui se donnent une plus grande stabilité tout aussi imaginée, mais compensatoire, nécessaire.

Le droit de consommer souffre donc d'un déficit symbolique structural permanent, et il exige pour exercer une prise sur les sujets la médiation

d'un autre Tiers symbolique que l'Argent. Les insubordinés demeurent sujets d'autres communautés qui peuvent abriter leur insurrection, leur revendication de sans part en matière de biens nécessaires, mais aussi et surtout revendiquer ce qui peut tenir lieu de cité. L'Argent ne peut exister comme seul Tiers symbolique parce qu'il ignore de nombreuses dimensions de l'agir, et, surtout, parce qu'il n'a pas d'autre loi que celle anarchique de son flux, parce qu'il monopolise le pouvoir de distribuer règles et attributions. Il ne peut organiser un espace de reconnaissance et de respect mutuel au sein d'une cité capable de surmonter ses divisions communautaires après les avoir reconnues et épurées. Surgit l'opposition émanée du droit de cité, cher à Hannah Arendt et à la tradition républicaine. Droit contre droit. L'Argent ne peut faire à lui seul Cité parce qu'il n'obéit qu'à l'impératif absolu de produire pour la consommation sans fin, parce qu'il lance une injonction aux sujets d'obéir « librement » à son mouvement devenu fin en soi, tout en stimulant la croissance de l'*apartheid* qui clive les individus et les communautés. La dynamique est celle d'une puissance désymbolisante qui n'attaque pas seulement le symbolique des communautés imaginaires, mais aussi le symbolique logico-civique d'une cité qui pourrait être capable de critiquer et de rectifier son propre imaginaire. Cette dissolution rend schizophrène le nouveau sujet juridique, lorsque celui-ci tente de se ré-symboliser en recourant à ses appartenances communautaires. Ce sujet se scinde alors entre le désir de consommer plus, désir légitime pour tous ceux qui sont condamnés au « minimum historique » du consommable, et de supporter de vivre dans la rage de la frustration permanente et dans l'envie. Cette rage peut se transformer en fureur de destruction retournée contre tous ceux qui peuvent être accusés d'empêcher de vivre.

En ce point, s'ouvre la possibilité de faire appel à un autre Tiers symbolique supposé autoriser l'organisation d'un espace de lutte permettant à ceux qui sont insolubles de recouvrer le droit de consommer, mais aussi déployant la perspective d'une critique et d'une sortie hors du monothéisme du droit de consommer le droit de consommer. Ce serait le Tiers symbolique de la Cité. La nation peut trouver une autre chance si elle dépasse le clivage entre nationaux et non nationaux, la citoyenneté étant identifiée à la nationalité. Si la nation persévère à être le théâtre de la séparation entre les uns et les autres, si elle ne reconnaît pas la part de ses « sans part » – immigrés, chômeurs, sans logement –, si elle les considère comme des étrangers et des ennemis, la nation ne peut pas vivre en se constituant en Cité. La nation n'a d'avenir

qu'en se référant au Tiers de la Cité, sous peine de se figer dans l'organisation de nouveaux clivages. Mais ce Tiers ne peut faire référence que si l'organisation de la production est déconnectée de la consommation infinie, que si le travail est transformé en travail pour tous, en, travail non exploité

Or, il faut constater que les nationalismes et les communautarismes qui les suppléent sont désormais pris dans le nouvel âge de la guerre globale. Le nationalisme peut être impérial avec la revendication américaine de se poser en peuple élu par Dieu et/ou l'histoire pour civiliser et dominer les autres nations et mettre de l'ordre dans le monde. Il peut être sous-impérial, ou simplement national, ou encore il peut se transformer en guerre des civilisations opposant le radicalisme islamiste et l'intégrisme occidentaliste, en produisant deux terrorismes. Le clivage entre solvables et insolubles est contemporain de ces clivages du nouvel âge de la guerre. Les deux clivages se surdéterminent et ne peuvent être dépassés que simultanément.

### *Quelle rescousse économique-éthico-politique ?*

Pouvons-nous penser une alternative à ces apories du nouvel État de droit hyperlibéral, à son principe anthropologique, à sa religion barbare ? Le salut, s'il existe, a pour condition primaire le refus éthico-politique, qui est aussi économique, du sacrifice inutile imposé à tous les corps impuissants de la non solvabilité, le refus d'une situation qui oblige ces corps à être des organes du surcorps des hypersolvables ou de tomber dans la condition de déchet. Ce refus n'a de sens que s'il se traduit par la critique du droit de consommer le droit de consommer et par la production d'un nouveau droit public et d'un nouveau conformisme. Ce nouveau droit public peut éclairer les perspectives d'une réorientation de la production, elle-même conduite à critiquer son propre désir d'infinitude. Nous n'avons pas traité du travail, mais la question ne peut être éludée. Le travail demeure nécessaire, et le discours sur la fin du travail (du type Dominique Méda) s'est révélé être une idéologie trompeuse.

La difficulté immédiate réside dans l'hétérogénéité des « non ayant droit », eux-mêmes divisés par les différences de statut produites par l'État de droit hyperlibéral. Les procès d'identification imaginaire ne produisent

pas de convergence spontanée entre les divers groupes des « non ayant droit. » Qu'il s'agisse de la nation, de la race, de la religion, peuvent se former des communautés unifiées par le principe de différence entre « nous » et « eux », vouées à l'inimitié. Les non solvables cherchent en des communautés différentes un remède contre l'exclusion qui risque de la redoubler. La situation de non ou peu solvable peut être une base commune de revendication, mais elle exige que puisse se résoudre la question du travail : digne pour tous dans le respect de différences, capables elles-mêmes de définir leur compatibilité au sein du même être-en-commun. « Les non ayant droit » ne sont pas spontanément politisés, et le système politique actuel n'a pas pour fonction effective d'en faire des citoyens. La violence spontanée issue de la frustration consumériste est une insubordination souvent politiquement contre-productive. L'anticorps des « non ayant droit » est miné par le risque de se manifester comme puissance de négation pure et de fragmentation chaotique, s'il ne parvient pas à s'organiser à la base dans le sens d'une lutte qui reprendrait la lignée internationaliste, ou plutôt celle d'un combat cosmopolitique réaliste, mêlant les uns et les autres, métissant les résistances. L'horizon de cette lutte métissée est celui de la démocratie procès, non celui d'une démocratie régime en cours d'épuisement : le parlementarisme purement représentatif ne représente pas l'effectivité des populations. La démocratie de base ne peut que livrer ses combats par delà le faux universalisme du surcorps des « ayant droit » et les particularismes communautaires qui déchirent l'anticorps des « non ayant droit ». Solidarité et métissage sont les seules voies d'un salut qui ne peut être qu'un nouveau salut public.

L'enjeu est la constitution d'un nouveau conformisme, de ce que Gramsci nommait une conception du monde partagée par la masse des non ayant droit. Ce conformisme ne peut se produire que par le double dépassement du principe d'exclusion immanent au faux universalisme de la solvabilité néocapitaliste et de la fétichisation des différences particularisantes. Ce double dépassement passe par la critique de la passivité volontaire induite par le nouvel État de droit hyperlibéral, par un effort constructif de réorientation de la production et de la consommation dans le sens d'une limitation au service des plus besogneux et de la promotion de leur action propre en première personne. La perspective est celle d'une société éthico-politique qui en finisse avec le surcorps des « ayant droit » et l'anticorps des « non ayant droit ». Ce conformisme par delà la solvabilité ne peut plus être, comme le voulait Gramsci, une unification « totalitaire » sous l'Un, ni dépendre d'un parti se faisant le

prince moderne, mais il repose sur la convergence à construire de la pluralité humaine. La leçon du XX<sup>e</sup> siècle ne peut être oubliée et c'est elle qu'Hannah Arendt a su tirer. Toutefois ce conformisme éthico-politique ne peut pas faire l'économie d'une réflexion critique sur l'économie et sur les transformations économiques possibles, surtout s'il entend donner à la pratique éthico-politique le primat.

On ne pourra pas davantage éviter la question de l'ordre symbolique auquel se réfère ce conformisme. Comment penser la loi qui assigne à chacun sa part et qui doit maintenir sa fonction d'appel et de rappel chaque fois que se produisent des groupes de dans part ? Il ne peut s'agir de la Loi au sens de la psychanalyse lacanienne revue par Pierre Legendre. L'économie excède la famille et la politique ne peut se modeler sur une nouvelle Sainte Famille propre à l'ordre théologico-politique. La suggestion de Claude Lefort du Tiers comme place vide que nul ne peut prétendre occuper ni représenter, mais auquel on peut se référer et faire appel chaque fois que des individus sont laissés à part des autres, maintient sa pertinence. Ce Tiers n'est pas le Dieu Père et Despote qui en instituant la loi de l'interdiction de l'inceste fonde tout ordre humain. Il n'est pas davantage le Peuple que chaque partie composante prétend définir, ni même pas la Classe. Ce Tiers peut être la Loi éthico-politique qui reconnaît tous les hommes comme libres et égaux et autorise la résistance et l'insurrection contre les autorités économiques, politiques, religieuses édictant des clauses d'exception. Les lois qui procèdent à l'élection d'une race, d'une religion, d'une nation, d'une classe, d'un groupe social sont des pseudo lois.

La différence entre le Tiers de la loi éthico-politique et les autres figurations du Tiers réside dans le fait que ces derniers sont exclusifs et demeurent incapables de critiquer leur projection imaginaire. Le Tiers éthico-politique organise une prise de distance critique avec les figures qui prétendent le représenter dans l'histoire, il se sait contraint à la figuration imaginaire, mais il maintient l'exigence de sa propre auto-critique, de son *emendatio*, comme dirait Spinoza. Ce Tiers en définitive est la raison en sa dimension de rhétorique du sens commun, la raison capable de critiquer la religion de la raison elle-même. Spinoza a distingué dans le *Traité théologico-politique* l'imaginaire de la superstition et le symbolique de la règle de justice et de charité, sorte de notion, commune de la pratique Il nommait cette Loi *religion catholica universalis*, et il laissait aux conflits

opposant les multitudes et les institutions politiques le soin de lui donner le contenu requis en chaque conjoncture. C'est ce Tiers auquel nous référons les analyses étayant la thèse qu'à l'époque de la globalisation capitaliste le temps est venu de démarchandiser et de désolvabiliser les rapports sociaux.

### *Bibliographie sélectionnée*

- ARENDRT Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Levy, 1961.
- BALIBAR Étienne. *La crainte des masses*. Paris : Galilée, 1997.
- BAUMAN Zygmunt. *In Search of Politics*. London : Polity Press, 1999.
- BECK Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*. Paris : Éd. du Seuil, 2004.
- CALOZ-TSCHOPP Claire. *Parole, pensée, violence dans l'État : une démarche de recherche*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- GILLESPIE Michaela. *Le désir du droit*. Thèse de doctorat, droit. Université de Nice, 2005 (en cours de publication).
- GOUX Jean-Joseph. *La frivolité de la valeur : essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris : Blusson, 1998.
- GRAMSCI Antonio. *Quaderni del carcere*, edizione a cura di Valentino Gerratana. Torino : Einaudi, 1975.
- *Textes*, éd. d'André Tosel. Paris : Messidor/Éd. Sociales, 1984.
- LEFORT Claude. *L'invention démocratique*. Paris : Fayard, 1994.
- LEGENDRE Pierre. *Leçons VII : le désir politique de Dieu*. Paris : Fayard, 1988.
- MARCUSE Herbert. *L'homme unidimensionnel*. Paris. Éd. de Minuit, 1968.
- NEYRAT Frédéric. *Surexposés : le Monde, le Capital, la Terre*. Paris : L. Scheer, 2004.
- OGILVIE Bertrand. « Violence et représentation : la production de l'homme jetable ». *Lignes*, 1995, n° 26, p. 113-141.
- RANCIÈRE Jacques. *La mésentente*. Paris : Galilée, 1995.
- TORT Michel. *Fin du dogme paternel*. Paris : Aubier, 2005
- TOSEL André. « Réseau des pouvoirs et hégémonie capitaliste à l'époque de la mondialisation ». In Lucien Guirlinger (dir), *Où est le pouvoir aujourd'hui ?* Nantes : C. Defaut, 2007.