Document generated on 07/16/2025 7:01 p.m.

Sociologie et sociétés

L’exclusion, la vitalité d’une thématique usée

Vivianne Châtel and Marc-Henry Soulet

Volume 33, Number 2, Fall 2001

L'exclusion : changement de cap

URI: https://id.erudit.org/iderudit/008317ar
DOI: https://doi.org/10.7202/008317ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)
1492-1375 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Châtel, V. & Soulet, M.-H. (2001). L’exclusion, la vitalité d’une thématique usée. *Sociologie et sociétés*, *33*(2), 175–202. https://doi.org/10.7202/008317ar

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

L'exclusion, la vitalité d'une thématique usée

VIVIANNE CHÂTEL
Département de sociologie
Université de Fribourg
11, rue des Bonnesfontaines
CH-1700 Fribourg, Suisse

MARC-HENRY SOULET
Chaire de travail social et politiques sociales
Université de Fribourg
11, rue des Bonnesfontaines
CH-1700 Fribourg, Suisse
Courriel : marc-henry.soulet@unifr.ch

Encore l'exclusion. Tout a déjà été dit, ou presque, sur l'exclusion. Les publications ont pullulé, les conférences n'ont cessé de se répéter. Des textes majeurs ont fait autorité sur la question et en ont, définitivement, balisé les contours[1]. En outre, surtout, qu'en dire quand tout a été consommé sur le sujet en raison des violentes critiques qui lui ont été adressées (Autès, 1995 ; Castel, 1995a ; Chopart et Roy, 1995 ; Cingolani, 1995 ; Didier, 1996 ; Fitoussi et Rosanvallon, 1996 ; Karsz, 2000 ; Messu, 1998 ; Roy, 1995 ; Soulet, 1998a). L'exclusion est dépassée. C'est une notion sans avenir scientifique, tout juste bonne pour le sens commun et pour la vulgate médiatique. Mais, malgré tout, l'exclusion subsiste. Et ce à un double niveau. Tout d'abord, la littérature sur l'exclusion n'a pas baissé en volume ces dernières années et l'exclusion demeure encore une thématique fort usitée dans le champ académique comme dans le champ sociopolitique. Ensuite, force est de constater que, quelle que soit l'appellation à laquelle nous recourons pour désigner ces phénomènes, des formes de mise à la marge sociale et de dénégation de l'existence sociale, voire humaine, continuent de plus belle à jalonner le quotidien de nos sociétés contemporaines. Aussi importe-t-il de comprendre ce qui fait aujourd'hui encore la vitalité de cette notion.

1. Cf. à titre emblématique la somme publiée sous la direction de Serge Paugam (Paugam, 1996a).

Cet article se propose donc, après un bref rappel de ce qui a fait les lignes de force de l'examen critique, de nombreuses fois entamé, de ses limites et de ses impasses, de se pencher sur les ouvertures offertes par la notion d'exclusion. Cependant, pour atteindre un tel objectif, il importe de procéder à un double décentrement analytique. *Primo*, l'exclusion ne présente de véritable intérêt que lue comme une notion périphérique permettant d'interroger le centre de nos sociétés, retrouvant, en même temps que retournant, la critique faite par Robert Castel selon laquelle le recours à l'exclusion participe à autonomiser des situations limites en les découplant des processus qui les ont produites et qui leur donnent sens (Castel, 1995a). Loin de considérer les phénomènes désignés sous le terme d'exclusion comme des états extrêmes, notre propos vise à les rapporter aux transformations auxquelles ont été récemment confrontées nos sociétés et à s'en servir pour interroger les mécanismes centraux qui fondent la possibilité même de leur existence. *Secundo*, en ce sens, l'exclusion doit être conçue moins comme un objet à étudier, moins comme une réalité à analyser, que comme un analyseur du fonctionnement des sociétés contemporaines. Détacher l'exclusion du statut d'analysé non seulement implique de s'éloigner d'une vision naïve, voire romantique, avec la force idéologique qui la supporte et le torrent de bons sentiments qu'elle charrie, mais encore invite à considérer l'exclusion comme une notion sociale totale, en clin d'œil, certes un peu appuyé, avec la notion maussienne de fait social total (Mauss, 1950), permettant de relire d'un point de vue sociologique la forme de société qui se construit sous nos yeux et les enjeux structurels qui la traversent, en même temps que la nature profonde des hommes qui la composent[2].

La thèse que nous voudrions ici défendre, non seulement en nous appuyant sur la littérature produite ces dernières années à propos des problèmes sociaux, les enjeux de régulation qu'ils ont suscités et, de manière générale, les formes de recomposition des sociétés contemporaines, mais aussi en renvoyant à des lectures plus classiques de la philosophie morale et politique, peut être résumée dans le mouvement suivant qu'empruntera également la structure de cet article.

1. L'exclusion, à la différence de la pauvreté qui ne peut que difficilement sortir des griffes de l'analyse économique — malgré quelques incursions culturalistes — ouvre, tel un panache blanc sociologique[3], l'analyse des questions sociales vers des perspectives sociologiques élargies. À ce titre, elle constitue un concept-horizon à partir duquel peuvent être ré-interrogés les mécanismes centraux présupposés en sociologie pour que se maintienne et fonctionne une société[4]. Il n'est en effet pas anodin que, corrélativement à la montée et à l'avènement de l'exclusion comme

2. Marcel Mauss qualifiait de fait social total tout fait social qui « met en branle la totalité de la société et de ses institutions […] et, dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions » (Mauss, 1950, p. 274).

3. De façon analogique à l'anomie (Besnard, 1987). Le parallèle avec un concept durkheimien central est ici loin d'être fortuit, ce qui a notamment incité Jacques Ion à voir dans l'exclusion une particularité de la sociologie francophone, soulignant en cela combien le succès d'une telle notion devait à un mode durkheimien, encore dominant, de représentation de la société (Ion, 1995).

4. La notion de concept-horizon est définie comme constituant « à la fois une question fondamentale du fonctionnement de toute société et une limite intrinsèque à l'objet lui-même » (Paugam, 1996b, p. 556).

forme dominante de lecture des modes de mises à la marge sociale, se soient développées de nombreuses réflexions sur des enjeux, transformés dès lors en quasi-objets, depuis longtemps oubliés ou jamais véritablement explorés tant ils semblaient constituer des allant de soi, comme la solidarité, la socialisation ou bien encore les mécanismes de régulation sociale.

2. Ce faisant, paradoxalement, l'exclusion appelle à penser un en-deçà sociologique, une ontologie de l'être en société puisque l'exclu n'est plus, dans l'imaginaire de la référence à l'exclusion, rien en même temps qu'il n'a plus rien. En se penchant sur des situations de dénuement extrême, de démunition matérielle et culturelle profonde, d'impuissance à agir, les travaux sur l'exclusion ont ouvert la brèche à une série d'interrogations, aux confins de l'analyse sociologique et de la réflexion philosophique, sur ce qui fait ordinairement la qualité de membre d'une société donnée.

LA RÉVERSIBILITÉ DES CRITIQUES DE L'EXCLUSION

L'exclusion a subi de la part des scientifiques un nombre important de critiques dont certaines définitives. Jamais peut-être une notion n'aura connu sur une période aussi brève un tel passage au crible. Sans doute faut-il y voir une réaction de protection du milieu académique devant le succès médiatique de cette notion et son accaparement quasi immédiat par le monde politique, rendant dès lors dangereux tout recours non critique. Il n'est pas dans notre propos de chercher à comprendre ce qui a valu tant d'essais de définition d'un usage contrôlé de l'exclusion afin de lui conserver encore quelque intérêt scientifique ; il nous importe davantage de pointer en quoi les critiques et les limitations qui y ont été apportées peuvent, tout en conservant leur profonde pertinence, être, d'une certaine façon, retournées pour rendre compte des ouvertures offertes à l'analyse des sociétés contemporaines en raison même du recours à la notion d'exclusion. Ces critiques et limitations nous semblent pouvoir être regroupées en deux grands ensembles, la labilité conceptuelle de l'exclusion et la représentation d'un impossible en-dehors de la société.

- Le premier renvoie à la grande puissance évocatrice de l'exclusion, à sa forte capacité mobilisatrice et, *in fine*, à son utilisation idéologique importante qui, en même temps qu'elles permettent un grand ralliement, accroissent son imprécision sémantique. Le recours quasi impérialiste à l'exclusion dans les discours savants, médiatiques et vernaculaires pendant deux décennies s'est doublé de l'ampleur des phénomènes que nous avons fait couvrir à cette notion — des phénomènes de mise à la marge sociale au renvoi durable, voire définitif, du monde du travail, du non-accès à des biens culturels à l'impossibilité de disposer d'un quant-à-soi, des phénomènes d'errance à la non-reconnaissance de droits fondamentaux… L'exclusion a ainsi servi à désigner le fait de vivre une existence marquée par le défaut : défaut de travail, de famille, de logement, de formation, de relations sociales, d'accès à des institutions, de participation à la société… Dès lors l'exclusion s'est, légitimement, vu attribuer le statut de concept à géométrie variable, de notion fourre-

tout fluctuant au gré des représentations et des préoccupations[5]. Et, surtout, une telle utilisation extensive et fortement incontrôlée n'a pu que se payer du prix d'une quasi-absence de construction et d'enracinement théorique. La critique de Shirley Roy est à ce titre définitive en même temps que profondément réaliste. « En effet, aussi bien dans les déclarations publiques que dans les textes plus "académiques", cette expression est généralement utilisée de manière synthétique pour désigner les moins bien nantis, les pauvres, les personnes en difficulté, sans plus. Ici la dénomination tient lieu d'explication » (Roy, 1995, p. 74). Et pourtant. Pourtant, son imprécision sémantique en même temps que la sur-abondance de son recours, si elles ont indéniablement été des obstacles à une appréhension scientifique de l'objet désigné par le terme d'exclusion, ont par contre ouvert la voie, par effet de dissémination, à une interrogation de ce qui pouvait antérieurement être considéré comme des piliers sur lesquels reposait le fonctionnement des sociétés contemporaines. La propagation virale de l'exclusion, en raison même du flou de la notion, a ainsi contaminé les modes de représentation, à tout le moins leur évidence, de nombre d'institutions. En appelant à une centration des attentions sur les surnuméraires (Castel, 1995b), sur les normaux inutiles (Donzelot et Estèbe, 1994), sur tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ici ou là, n'ont pas de place (De Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994), en raison de l'urgence des situations vécues et de l'inadmissible social qu'il en soit ainsi, paradoxalement, la thématique de l'exclusion a conduit à un transfert de l'analyse en contraignant au développement d'une interrogation sur l'utilité sociale des surnuméraires à la production économique et au fonctionnement social ainsi que sur la question des places signifiantes dans le fonctionnement du système social. En ce sens, étudier les processus d'exclusion est progressivement devenu un « moyen de comprendre l'évolution des structures de la société » (Bailly, 1997, p. 11), à tout le moins un moyen de soumettre à question l'évidence de leur fondement.

- Le second grand registre de critiques réfère à la représentation symbolique de la coupure sociale véhiculée par la référence à l'exclusion qu'Alain Touraine a clairement schématisée en montrant que, dans la société post-industrielle, nous passons d'une opposition verticale (dominants/dominés), caractéristique de la société industrielle, à une opposition horizontale (*insiders/outsiders*) (Touraine, 1992). Cette figure a profondément irradié toute la thématique de l'exclusion, à la fois par la force de l'image (la dualité *in/out* se substituant à celle du *up/down*), et par la désignation de la ligne de fractionnement traversant une forme d'organisation sociale que chacun s'accordait à reconnaître comme différente de la société industrielle. Cette représentation de l'exclusion comme une mise-en-dehors de la société a immédiatement encouru de nombreuses et virulentes critiques, là encore profondé-

5. « En fin de compte, la notion d'exclu est en train de subir le sort de la plupart des termes qui ont été consacrés de nos jours par la médiocrité des modes intellectuelles et universitaires : elle est saturée de sens, de non-sens et de contresens ; finalement, on arrive à lui faire dire à peu près n'importe quoi, y compris le dépit de celui qui ne peut obtenir tout ce à quoi il prétend » (Freund, 1993, p. 11).

ment justifiées. Car il est impossible de concevoir un en-dehors de la société comme le rappelle Robert Castel. « Sans doute y a-t-il aujourd'hui des "*in*" et des "*out*", mais ils ne peuplent pas des univers séparés. Il n'y a jamais à proprement parler dans une société de situations hors-social » (Castel, 1995a, p. 15). En d'autres termes, il est difficile d'imaginer un exclu pur, total. Tout exclu est un tant soit peu inclus. La mise à la marge sociale n'est pas la mise-hors-de la société, tout juste l'enfermement dans la solitude[6]. Qui plus est, même les plus isolés comme les grands célibataires (Laé et Murard, 1995) ou les itinérants (Roy, 1995), pour faibles qu'ils soient, développent encore des liens sociaux, sont toujours inscrits dans des relations sociales. Quand nous regardons ce monde de supposée totale absence de participation et de lien social, quand nous le regardons pour lui-même et non plus en relativité, nous découvrons qu'il existe une vie sociale traversée par des relations sociales, avec même une structure particulière de celles-ci. En outre, loin d'être le fait d'une inscription dans un état d'en-dehors, l'exclusion est bien davantage la résultante d'un excès d'inclusion dans les dispositifs d'aide sociale[7] (Messu, 1997). En fait, toutes ces critiques convergent pour pointer le caractère limitatif de la capacité explicative de l'exclusion en raison de cette référence à une césure entre « *insiders* » et « *outsiders* »[8] et pour stigmatiser la dimension extrême, voire absurde, de cet en-dehors sociétal implicitement véhiculé. Et pourtant, là encore. Pourtant, en effet, il faut prendre au sérieux cet en-dehors, non pas dans sa « réalité sociologique », mais dans ses effets sociaux puisqu'il a impliqué, en réponse, de devoir penser un en-dehors-du-dedans et surtout ses conditions de possibilité, en termes de solidarité comme de cohésion sociale, avec tout le cortège de peurs de rupture de la société, de sa dualisation ou de son éclatement, qui s'est ainsi trouvé alimenté[9]. L'intervention sociale s'est notamment redessinée lors des vingt dernières années sur un tréfonds, idéologique et discursif, visant à œuvrer à l'unité, à la cohésion, à l'intégrité de la société comme condition de la pérennité sociale[10]. Nombres de déclarations politiques et de programmes sociaux se sont enracinés dans cette représentation dominante de la société comme étant traversée par une ligne séparant les *insiders* et les *outsiders*, les *in* et les *out.*

---

6. « Or ces supposés "exclus" ne sont que rarement rejetés radicalement en dehors de toute société. La question des sociétés d'individus ne serait pas celle de l'exclusion à proprement parler mais celle de la dissolution du lien social. Personne n'est hors de la société mais la société produit "l'ordre de la solitude" pour ceux qui perdent leur emploi, qui se séparent de leur conjoint, qui refusent de retourner dans une famille d'origine et qui ont finalement perdu ce qui leur donnait une existence socialisée» (Wahnich, 1996, p. 29).

7. « Car cette "exclusion" se pratique bien en effet dans le cadre d'inclusions de plus en plus fortes dans des institutions publiques, étatiques ou non, et dont la vocation reste celle de la socialisation… » (Messu, 1997, p. 46).

8. Bien différente de l'analyse faite par Nobert Elias et John Scotson au cours des années 1960 (Elias et Scotson, 1997).

9. Cf. l'utilisation politico-médiatique de la phobie de la fracture sociale, particulièrement remarquable lors de la campagne électorale de Jacques Chirac aux élections présidentielles françaises de 1995.

10. Les travaux préparatoires du XIXe Plan français précisaient ainsi que la fonction première des services sociaux, en complément du devoir d'assistance, résidait dans le maintien de la cohésion sociale (Ratouis, 1997 ; Rapport préparatoire au XIXe Plan, 1993).

L'usage médiatico-politique, excessif autant qu'incontrôlé, de l'exclusion ainsi que cette référence à un en-dehors interne à la société peuvent ainsi, en forçant le trait, être considérés comme un *analogon* d'un nouveau mouvement social tourainien, mais un nouveau mouvement social qui se serait dessiné en creux. Il n'a en effet pas mis en scène des acteurs s'opposant sur des projets sociaux différents afin de s'assurer du contrôle social des orientations normatives et culturelles de la société ; bien au contraire, il n'a travaillé le corps social que par défaut, que par le défaut d'une de ses parties de pouvoir se transformer en acteur social. La représentation du risque de fracture qu'il a fait entretenir dans la société tout entière a ainsi contraint cette dernière à se repenser et à se travailler comme totalité — et les sociologues pas plus que les concepteurs des politiques sociales n'y ont échappé — afin de pérenniser son intégrité autour notamment du rapport entre appartenance sociale et invalidation sociale.

L'EXCLUSION, UN PRISME AU TRAVERS DUQUEL SE LIT LE FAIT D'ÊTRE EN SOCIÉTÉ

Parce qu'elle exprime une mise hors de la société, par-delà l'invite à la compréhension propre de ce mouvement de déliaison sociale, la notion d'exclusion a imposé, au plan sociopolitique tout d'abord, de devoir concevoir une inversion du processus et à imaginer des mécanismes de ré-inclusion, expressément traduits par les politiques d'insertion. Mais, parallèlement, elle a, plus ou moins directement, ouvert l'analyse vers la compréhension de ce que pouvait être l'inclusion. Il ne s'agit pas ici seulement de pointer le fait qu'elle ait servi de révélateur à un état normal, autant que normatif d'ailleurs, d'occupation d'une place en société ou à un modèle implicite présupposant un rapport idéalisé au social et reposant sur un sujet autonome, ayant une activité professionnelle valorisante et identifiante, un réseau de relations sociales suffisantes, une capacité importante de consommation… Bien davantage, le recours à l'exclusion comme mode de désignation de certains aspects de la réalité sociale a conduit à interroger, dans l'inclusion, ce qui faisait son évidence.

Nous voudrions ainsi illustrer à trois niveaux cette mise en discussion de ce qui fait société en raison de l'émergence et de la prégnance de la thématique de l'exclusion : celui de la solidarité, celui de la socialisation et celui des mécanismes de régulation sociale. Et ce, à titre d'exemple car il n'est pas possible de prétendre, en quelques pages, rendre compte de l'entier de cette ouverture, mais aussi, et surtout, parce que ces trois niveaux représentent des piliers du paradigme durkheimien de l'analyse des sociétés dans lequel est immergée la référence à l'exclusion. En d'autres termes, l'exclusion a fortement contribué à remettre sur le devant de la scène — à tout le moins, si elle n'en a pas été la cause première, elle a constitué le facteur agissant de la nécessité de le faire — les questions suivantes :

1. Sur quel(s) principe(s) fonder la solidarité quand certains ne sont considérés ni comme contribuant à la richesse collective, ni comme appartenant au même monde ? Comment être solidaires de surnuméraires ?

2. Comment devenons-nous socialement conformes en même temps qu'aptes à vivre dans une collectivité donnée quand certains sont caractérisés par leur impossibilité/incapacité d'y parvenir ? Comment devenons-nous intégrés quand d'autres sont distingués par leur « inintégrabilité » ?
3. Comment s'opèrent des « rentrées en société » et par quoi sont soutenus de tels parcours ? Sur quelle base reposent des formes de régulation auxquelles semble échapper une partie des membres de la collectivité ?

L'obligation illustrée d'une troisième voie en matière de solidarité

Le dernier quart du XXe siècle a vu la mise en discussion radicale de ce qui tout au long de ce siècle, et plus particulièrement de l'après Seconde Guerre mondiale, s'était imposé de manière indiscutable, à savoir l'État-providence (Donzelot, 1996 ; Dufourq, 1994 ; Habermas, 1990 ; Olivennes, 1995 ; Rosanvallon, 1991 ; Rosanvallon, 1995 ; Roustang *et al.*, 1996). Le défi majeur souligné à chaque fois est bien plus que la seule mise en discussion de la viabilité financière de l'État social et de l'efficacité des mesures prises dans ce cadre. Il s'agit rien moins que d'une redéfinition de la solidarité, d'un renversement profond de perspective puisque l'État-providence se doit désormais de « produire la société plutôt que de solidariser une société de producteurs » (Donzelot, 1996, p. 68). La multitude d'articles et d'ouvrages sur la crise et le devenir de l'État-providence, sur le partage du travail et l'avenir du salariat, sur le rôle de l'État et le redéploiement des politiques sociales, sur l'effritement du lien social et la refondation d'un nouveau contrat social ou bien encore sur la restructuration des protections sociales et sur la recherche d'une alternative à la sécurité sociale illustre clairement le désarroi devant lequel se sont trouvées les sociétés occidentales contemporaines face au traitement sociétal de l'exclusion. L'exclusion a, plus ou moins directement, conduit à un chambardement d'ensemble de la solidarité, à une grande transformation de ce qui était jusqu'alors au principe de la pérennité et de la dynamique des sociétés démocratiques (Soulet, 1996a). Elle a fortement contribué à alimenter « une crise philosophique du concept de solidarité qui avait servi de base à la construction de l'État-providence » (Donzelot, 1996, p. 59) et à chercher de nouvelles voies à la solidarité (Rosanvallon, 1994).

L'exclusion a en effet contraint la solidarité à sortir du paradigme des rapports communautaires et des rapports sociétaires de Ferdinand Tönnies, de la communalisation et de la sociation de Max Weber, de la solidarité mécanique et de la solidarité organique d'Émile Durkheim. Prenons une métaphore pour expliquer cela. Quand un entraîneur sportif dit que son équipe devra faire preuve de solidarité pour affronter l'équipe adverse, il veut à la fois dire que tous les joueurs devront faire front, se serrer les coudes, se fondre dans le groupe, faire corps de façon à ce que l'équipe soit unie, soit une, et que chacun devra à son poste être le meilleur possible, que chaque joueur devra remplir sa tâche au maximum de ses compétences de façon à ce que l'équipe soit équilibrée, qu'il n'y ait pas de trou, qu'elle fasse preuve d'une grande complémentarité sur la base de la différenciation de chacun des postes et des joueurs. Mais ces deux registres

de la solidarité laissent de côté les remplaçants. Non pas ceux qui sont inscrits sur la feuille de match — car eux, en tant qu'armée de réserve, comme le *Lumpenproletariat*, sont susceptibles de jouer en fonction du *coaching* de l'entraîneur et donc peuvent à la fois se sentir membres d'un groupe dont ils sont stratégiquement retirés, en même temps qu'être symboliquement associés à celui-ci en cas de victoire ou de défaite, et être et se penser comme complémentaires malgré leur non-contribution conjoncturelle — mais les « coiffeurs », ceux qui font banquette dans les tribunes avec, au mieux, comme symbole d'une appartenance commune avec leurs collègues qui jouent, le costume du club sur le dos. Quelle solidarité faire valoir pour ces joueurs qui ne jouent pas, si une telle situation s'éternise ? Non leur appartenance au groupe puisqu'il n'y a plus réellement communauté de vie. Non leur compétence à s'inscrire dans la tactique de jeu puisqu'elle est durablement non mise à l'épreuve. La plupart du temps, dans cet exemple sportif, la rupture est rapidement consommée et chacun convient qu'il vaut mieux, pour le joueur comme pour le club, se séparer pour négocier au mieux la valeur sportive du premier sur le marché. Mais une telle défausse n'est pas de mise en matière de solidarité au plan sociétal. Il importe de trouver une solution interne.

L'exclusion a en effet soumis à question l'évidence du principe de solidarité à partir du moment où celui-ci ne permettait pas d'expliquer en quoi nous pouvions être solidaires de réalités auxquelles nous étions totalement étrangers et avec lesquelles, en même temps, nous n'avions aucun lien d'interdépendance. En d'autres termes, par-delà la solidarité comme lien d'union entre semblables et la solidarité comme lien d'interdépendance entre dissemblables, l'exclusion a contribué à poser la question de la solidarité comme lien d'assistance envers des différents. Qui plus est quand ces différents sont des surnuméraires. Là encore, un détour, par la littérature cette fois, permet d'illustrer cet enjeu. Que faire de l'homme de trop (Chabrol, 1967) ? Dans ce récit, des résistants, en délivrant leurs camarades emprisonnés par les SS, ramènent un homme en plus dont ils ne savent rien. Surnuméraire, il est potentiellement dangereux, espion machiavéliquement dissimulé ou simplement fardeau encombrant pouvant entraver les opérations. Il doit donc être supprimé. Néanmoins, il est humain, inoffensif en même temps que serviable, pitoyable parce que méprisable (après enquête, il s'avèrera être un simple d'esprit condamné de droit commun ayant violé et tué sa patronne). Il n'y a aucune raison de le supprimer. Le groupe, par chefs interposés, oscille entre les deux tendances et, devant l'impossibilité de donner une réponse rationnelle à cette présence superflue, se déchire et finit par se détruire.

La question qu'a alimentée l'exclusion est d'une certaine façon, radicalité en moins, analogue. Que faire de ceux qui sont « inutiles au monde » et surnuméraires ? Existe-t-il une base sur laquelle asseoir une solidarité qui vaut pour tous, eux y compris ? Ou au contraire faut-il admettre une partition des principes de solidarité entre membres d'une même collectivité, consommant de ce fait une fracture interne ? Mais, dès lors, quelle fiabilité accorder à une forme de solidarité se faisant des contributeurs à la richesse collective vers des non-contributeurs institués dans une condition ne permettant pas la réciprocité ? À quoi ancrer l'affirmation d'une commune appartenance entre

ces deux catégories ? Et si les Droits de l'Homme constituent le centre valoriel de cette solidarité, ne forment-ils pas en même temps le siège d'un fossé statutaire entre les frères humains ? : les uns sont plus que leur humaine condition, les autres ne sont définis que par cette dernière et les actes de solidarité à leur endroit ne cherchent qu'à affirmer et à faire respecter les droits qui y sont afférents. N'assisterions-nous pas alors à l'émergence d'une solidarité catégorielle envers des différents, institués comme tels d'ailleurs au nom de l'accès de tous et du respect par tous des droits de tous ?

Le chantier ouvert autour de la solidarité est immense et il ne semble pas prêt d'être clos. Et s'il dépasse la seule prise en compte de la question de l'exclusion, nous voudrions insister sur le fait qu'il se confronte en priorité au règlement de la question de l'inclusion dans les principes de solidarité de cet en-dehors-du-dedans, règlement dont les premières concrétisations se sont, de manière générale et ce dans de nombreux pays, orientées vers le basculement d'un État d'équilibre social redistribuant la richesse afin de maintenir la cohésion sociale à un État d'action sociale devant gérer des différences statutaires reconnues *a posteriori.*

Les limites révélées des processus de socialisation

La thématique de l'exclusion renvoie ensuite directement à la question de la socialisation, à sa définition et à son processus, puisque, d'une certaine façon, elle fait des « exclus » des « ratés de la socialisation » parce qu'ils n'auraient pas su s'adapter aux conditions de la société contemporaine, notamment en termes de concurrence, de rentabilité, d'efficacité. La très grande place des licenciements dans la production de l'exclusion soutient en partie cette lecture dans la mesure où le licenciement conduit à une ré-interrogation sur soi, sur sa valeur, sur ses compétences ; mais, pour toute une autre partie des « exclus », l'entrée dans de telles conditions de vie est socialement vue comme la résultante directe d'un processus d'inadaptation aux conditions de vie de la société contemporaine et d'une incapacité à jouer le jeu de l'interaction sociale en en respectant les règles. D'ailleurs, l'ensemble des politiques sociales à destination du public exclu ne s'y est pas trompé, puisqu'il s'est basé sur une telle perspective : re-socialiser, autrement dit, ré-inscrire dans la société par la ré-inculcation des valeurs et normes dominantes.

Là encore la persistance de la thématique de l'exclusion conduit à s'interroger sur ce concept de socialisation, sur son contenu et sur sa forme. Si la communauté sociologique s'accorde pour définir le concept de socialisation comme un processus permanent qui vise à permettre aux êtres humains de trouver la bonne réponse aux problèmes auxquels ils font face, autrement dit comme un processus qui vise à intérioriser les normes et valeurs dominantes, les manières d'agir, de penser et de sentir de la société pour pouvoir s'y mouvoir librement et y prendre librement part (Bajoit *et al.*, 2000 ; Dubar, 1991 ; Durkheim, 1983 ; 1974 ; Rocher, 1968), il reste que le concept d'exclusion met en faillite cette définition. Bien évidemment nous pourrions, en extrapolant quelque peu les thèses d'Émile Durkheim, simplifier le questionnement en montrant finalement que les exclus sont utiles à la société parce qu'ils permettent à

celle-ci de ré-affirmer les principes mêmes de l'intégration. Mais comme nous l'avons vu, l'exclusion ne permet même pas de définir par l'absurde l'intégration de et à la société. Au contraire même, puisque tout exclu est nécessairement dedans.

L'échec de la socialisation est en effet patent dans les processus d'exclusion. Mais l'est-il parce qu'il ne permet pas aux exclus de devenir un sujet ayant acquis « la faculté de parler et d'agir et donc celle de participer aux processus d'intercompréhension et d'y affirmer sa propre identité » (Habermas, 1987, p. 435), ce qui supposerait la mise en pratique de l'activité communicationnelle[11], ou l'est-il parce qu'il ne s'inscrit justement pas dans cette perspective de l'activité communicationnelle et que, dans ce cadre, la socialisation ne vise pas tant l'avènement d'un sujet libre, autonome et responsable, au sens d'Emmanuel Kant, que l'avènement d'un sujet seulement adapté et compétitif selon les seuls critères de la rationalité technique-instrumentale ? Cette perspective rejoint aujourd'hui les critiques envers une société de laquelle est retirée toute formation à la pensée critique, seul point de départ non seulement de la responsabilité mais aussi de la formation d'un sujet libre et autonome, capable de penser par lui-même (Châtel, 2001 ; De Koninck, 2000 ; Mattéi, 1999). Sans cette formation à la pensée critique, l'être humain n'accède qu'à un statut de sujet réduit à sa seule composante individualiste — au sens d'égoïste, et ce d'autant plus que l'un des premiers appuis de l'exclusion concerne précisément l'exclusion langagière. Rappelons tout simplement cette observation de Georg Herbert Mead selon laquelle « les processus de socialisation s'accomplissent au moyen d'interactions médiatisées par le langage » (Mead, 1963), ce qui suppose que les mécanismes de la parole, de l'échange communicationnel soient acquis. Dès lors l'exclusion n'est-elle pas simple révélateur de l'échec de la socialisation à la formation de sujets responsables, libres et autonomes.

En ne concevant qu'un sujet limité et adapté à une société uniquement organisée autour de la rationalité technique-instrumentale, donc autour des valeurs de rentabilité, d'efficacité, de compétitivité, la société contemporaine prend le risque d'une mise à la marge toujours plus importante d'un certain nombre de ses membres, ne serait-ce qu'en raison de considérations purement biologiques. Mais surtout elle ne permet pas de faire advenir une interrogation sur le sens même de la socialisation aujourd'hui principalement axée sur la notion de projet dans la mesure où les conditions de mise en pratique d'un projet viable, adapté à la société, ne sont tout simplement pas instruites.

Dès lors la tendance qui vise à faire des exclus des coupables, coupables d'avoir raté, coupables d'être inadaptés, se retourne pour interroger les mécanismes qui

11. « Du point de vue de l'intercompréhension, l'activité communicationnelle sert à transmettre et à renouveler le savoir culturel ; du point de vue de la coordination de l'action, elle remplit les fonctions de l'intégration sociale et de création de solidarité ; du point de vue de la socialisation, enfin, l'activité communicationnelle a pour fonction de former des identités personnelles. Les structures symboliques du monde vécu se reproduisent par les voies du maintien d'un savoir valide, de la stabilisation de solidarités de groupe et de la formation d'acteurs responsables. [...] À ces processus de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation, correspondent les composantes structurelles du monde vécu : la culture, la société et la personne (Habermas, 1987, p. 435).

devraient permettre à l'être humain naissant de devenir ce sujet responsable, mais aussi se retourne pour interroger l'organisation même de la société articulée autour des médias du Pouvoir et de l'Argent.

L'*aggiornamento* imposé des mécanismes de régulation sociale de la périphérie

La centration des attentions sociopolitiques sur l'exclusion s'est rapidement accompagnée d'une interrogation récurrente : Comment sortir de l'exclusion ? Comment soutenir les formes de « ré-entrée dans la société » ? Hormis quelques travaux pionniers sur les procédures d'affranchissement du monde de la rue (Bergier, 1996) ou récents sur les formes d'agir en situation de vulnérabilité (Châtel et Soulet, 2002a ; Châtel et Soulet, 2002b), l'essentiel de la réflexion ouverte par la thématique de l'exclusion en ce domaine s'est porté sur les modes de régulation sociale à mettre en œuvre pour permettre ou soutenir ce mouvement d'inclusion. Les politiques dites d'insertion en ont été la concrétisation la plus visible. Mais plus largement, le traitement sociopolitique de l'exclusion a appelé une refonte d'ensemble des fondements des politiques sociales, aujourd'hui d'ailleurs largement consommée. Celle-ci s'est prioritairement heurtée à la question de la trappe de l'exclusion. Comment en effet secourir sans enfermer durablement dans un statut d'assisté ? Comment, en d'autres termes, aider les victimes de l'exclusion à survivre tout en soutenant un processus d'évasion de cette situation paradoxale d'un en-dehors interne à la société ? La réponse a impliqué une profonde révolution, concrétisée notamment par l'institutionnalisation de revenus sociaux assortis d'une exigence d'insertion (Rosanvallon, 1995 ; Castel et Laé, 1992).

À la lumière de la référence à l'exclusion, peut en effet être comprise la mutation profonde qu'a connue l'action sociale institutionnalisée dont la ligne de force nous semble se structurer autour de formes soutenues de l'institution du soi reposant sur une action publique individualisante visant à produire de l'individualité à même d'agir par elle-même et de se modifier en s'appuyant sur ses ressorts internes. Ce mouvement institutionnel d'individualisation dans la compréhension des problèmes et dans leur traitement social ne s'est pas fait *a priori* sous la forme d'une discrimination des personnes marginales ou a-normales. Il se fait *a posteriori* par l'identification des manques, des insuffisances, des fragilités qu'a révélés toute une biographie. En conséquence, ces individus qui auraient pu s'en sortir par une mobilisation de leur volonté et de leurs ressources, par un travail sur eux-mêmes et leur environnement, deviennent paradoxalement, parce qu'ils restent là où ils sont, responsables de leur situation. L'expression d'État-providence biographique (Rosanvallon, 1995), malgré son apparente étrangeté d'oxymoron sociopolitique, cherche à rendre compte de cette tendance, en même temps qu'elle en constitue un soutien de taille, en montrant l'importance d'une instauration de procédures supportées par des acteurs institutionnels, publics et privés, dont l'objectif est de soutenir la constitution de l'individualité comme forme d'organisation de la vie et comme responsabilité, même au bord du gouffre de la misère, voire en son cœur. Ces modes d'action institutionnelle participent à construire/reconstruire de l'individualité, au besoin en l'accompagnant sur le long terme. Cette logique, pouvant

se résumer à une aide à l'usager (le participant, devrions-nous dire) à se définir lui-même et à baliser ses propres fins, suit deux lignes de fuite principales :

- L'identité des usagers ne peut plus être référée à un statut d'ayant droit, car c'est justement l'identité et la capacité à être membre de la collectivité à même de pouvoir jouer le jeu de l'interaction sociale qui sont problématiques. L'intervention sociale, dans sa figure de l'insertion, participe ainsi à un travail de construction identitaire. Elle a de plus en plus pour objet de constituer autrui en « personne » puis en « sujet », c'est-à-dire qu'elle ne se déploie plus tant comme travail social (au sens strict de *social work*) que comme travail d'instauration ou de restauration identitaire afin de produire une relation de félicité sociale, c.-à-d. instituant l'autre en personne capable d'agir dans un espace public. Le travail en question consiste alors en des modalités de favorisation de l'expérience de soi au double sens de constitution d'une identité propre, singulière, irréductible et de monstration de la « mêmeté » de la condition d'être humain appartenant à un contexte donné. Il s'agit de soutenir le travail d'inscription de ceux nommés exclus au sein d'une collectivité de mêmes et de les aider à se forger un statut de différents au sein de semblables (Ion, 1998). En ce sens le lien social devient un travail individuel, un travail sur le lien de soi à soi et, donc de soi aux autres. Produire de l'individualité participe en ce sens à produire de la société. L'accompagnement social que suppose un tel processus repose prioritairement sur un double registre : d'une part, assurer un rôle de médiation socioadministrative pour aider à faire valoir des droits sur le mode, non de l'information, mais de la mise en concordance de singularités individuelles irréductibles et de généralités institutionnelles et administratives (Commaille, 1987), d'autre part, favoriser l'inscription des individus dans des espaces où ils puissent se constituer une identité sociale afin qu'ils aient l'occasion de faire l'expérience de soi, qu'ils puissent exprimer ce qu'ils vivent en des formes reconnaissables par autrui et donc dialoguer et coopérer.

- Les fins ne pouvant plus être hétéronomes, c'est au cœur de lui-même que l'usager doit chercher sa propre définition, c.-à-d. dans l'élaboration de son projet. La fin de l'hétéronomie marque, c'est une tautologie, la fixation des fins par l'individu lui-même. L'autonomie se mue en auto-détermination et l'intervention sociale vise à mobiliser et soutenir le bénéficiaire pour qu'il engage ses propres ressources afin de développer des initiatives et élaborer un projet de vie. En ce sens, cela suppose une plus grande implication du bénéficiaire-usager dans la définition et la mise en œuvre de sa propre insertion, au point de parler de coproduction de service (Chauvière et Godbout, 1987). La logique du projet, de plus en plus présente dans le champ de l'intervention sociale, illustre fortement ce mouvement. Ainsi les dispositifs d'insertion professionnelle, mais surtout d'insertion sociale, visent à générer de la subjectivité en tant que capacité à agir en société et à être acteur parmi les autres acteurs, par un traitement personnalisé passant la plupart du temps par la formulation d'un projet. Ils cherchent en ce sens à restaurer le lien individu-société détruit, même si l'effort demandé aux personnes pour s'insérer est considérable puisqu'il s'agit rien

moins que de leur demander de faire preuve de leur capacité à « entrer en société » (Astier, 1997).

L'omniprésence de l'exclusion dans les préoccupations sociopolitiques des vingt dernières années a largement contribué à repenser les formes de l'intervention publique pour lutter contre un problème social figuré comme une mise à la marge radicale et définitive de la société. En cherchant à éviter la trappe de l'assistance constitutive d'un statut distinct et dévalorisé au sein de la société, cet *aggiornamento* a valorisé des formes de mise en mouvement social symbolisées par l'insertion, supposant le passage par des statuts intermédiaires réifiés et soutenus par des mesures spécifiques et impliquant le cheminement des personnes mises à la marge dans un parcours de gestion et d'activation de leur intégrabilité. Mais l'insertion comme cheminement individuel et comme parcours de remise en état a tendance à durer, voire à se perpétuer. De processus elle s'est muée en « état transitoire durable » (Autès, 1995), d'accompagnement provisoire en situation permanente, permettant de survivre à la périphérie, donc à l'intérieur, de la société. Dès lors cette forme d'inclusion est devenue elle-même sujette à question dans la mesure où 1) elle a conduit à se demander si l'insertion ne constituait pas une forme socialement et politiquement correcte de l'exclusion ; 2) elle participait à faire renaître une représentation inégalitaire de la société en positionnant des statuts différenciés sur un même continuum allant de l'exclusion à l'inclusion en passant par les formes diverses d'insertion et à déplacer, implicitement, le débat vers la prise en considération des inégalités, à la fois nouvelles par leur concrétisation individuelle sous la forme de processus singulier irréductible à tout autre et statutaires par l'enfermement durable dans un statut de différent partiel auquel il est régulièrement demandé de faire preuve de sa volonté et de sa capacité à pleinement jouer le jeu social.

L'EXCLUSION, UN FILTRE PAR LE BIAIS DUQUEL SE DIT LA NATURE DE L'HOMME EN SOCIÉTÉ

Mais en même temps qu'elle invite à l'interrogation de mécanismes centraux de fabrication de l'être en société et des conditions de possibilités du lien social en appelant à se pencher sur les situations de dénuement, d'impuissance, de manque de tout, l'analyse en vient à devoir considérer ce qui fait de l'être humain un membre de la société quand il n'est et n'a plus rien. La thématique de l'exclusion nous contraint en effet à chercher à comprendre en quoi son existence même est contraire aux principes de la société moderne et en quoi *in fine* elle révèle une société particulièrement individualiste (au sens durkheimien du terme, c'est-à-dire instinctive, égoïste et passionnée) sans souci de l'Autre. L'ouverture antérieurement pointée se dédouble ici pour aspirer la réflexion vers ce qui fait la valeur de l'homme en société quand il appartient à cet en-dehors-du-dedans, à ce qui lui reste en propre, à la fois d'humain et de social, quand il n'a socialement plus de valeur à faire partager. L'exclusion appelle dès lors à revenir à l'examen d'une série de questions délaissées, tant la valeur de l'être en société était considérée comme intimement liée à sa contribution et à sa participation à la dynamique sociale. À partir du moment, en effet, où des individus sont considérés comme

socialement en dehors quoique membres d'une société donnée, se pose immanquablement un triple registre d'interrogation : 1) Quelle valeur ces individus peuvent-ils encore faire valoir au sein de cette société ? Autrement dit, cette société-là admet-elle une utilité et une contribution à la collectivité qui ne soit pas directement productrice de richesse ? Mais aussi, jusqu'où l'exclusivité de la valeur sociale des membres d'une société autour de leur contribution productive se défend-elle ? 2) Si certains ne peuvent avoir accès à la possibilité de contribuer, comment les rétribuer ? Si nous découplons revenu et travail, ne reste-t-il pas que l'appartenance à une même société pour fonder l'attribution d'un revenu ? Mais que signifie dès lors l'appartenance à la société si elle devient une condition de droits de créances ? 3) Dans la mesure où l'exclusion, définie comme un cumul de déficits, débouche inéluctablement sur l'épuisement de la capacité à agir, sur un défaut de puissance pour intervenir dans le jeu de l'interaction sociale, quelle vertu est-il encore reconnu à ceux qui se trouvent inscrits dans de telles situations ? L'invocation de la dignité, comme expression ultime de l'être en société, allant jusqu'à l'affirmation de droits naturels à être socialement membre d'une société donnée, est-elle la seule ressource disponible pour maintenir l'appartenance ? À partir de quand encourt-elle le risque de devenir contre-productive ?

La rupture de l'évidence d'une valeur essentiellement contributive

Première piste dans cette nouvelle série d'ouvertures offerte par la prégnance de la thématique de l'exclusion, l'attachement exclusif des sociétés contemporaines à la position de l'être sur l'échelle des professions et catégories socioprofessionnelles, attachement en quelque sorte à l'utilité de l'être, à sa contribution à la société mais uniquement dans la perspective économique de production de richesse. « L'époque moderne s'accompagne de la glorification théorique du travail et elle arrive en fait à transformer la société tout entière en une société de travailleurs. [...] C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. [...] » (Arendt, 1983, p. 11). Autrement dit, peu importe que, tout en étant ingénieur en agronomie, vous soyez fin lettré, spécialiste de l'art ottoman ou éminent autodidacte de l'histoire des religions, si vous êtes ingénieur en agronomie au chômage, vous n'êtes plus que chômeur. Qui plus est, face à la sur-détermination de la sphère économique sur l'ensemble des sphères d'activité et d'organisation de la société, tout être inactif prend le risque d'être considéré comme volontairement assisté et donc d'être stigmatisé. Non seulement la reconnaissance passe par le regard de l'Autre, mais plus encore aujourd'hui la reconnaissance passe par l'utilité économique. Ainsi le concept d'exclusion est-il uniquement considéré comme le pendant de l'appartenance à l'espace du travail, cette appartenance étant lue comme le principe même de l'appartenance à la société, comme le principe exclusif de l'intégration.

Or, la forte présence de la thématique de l'exclusion dans le débat social a conduit à interroger les conséquences de cette invasion de la sphère économique, non pas tant en termes techniques mais en termes sociologiques, à savoir d'analyser les conséquences

de cette centration sur l'espace du travail comme principe identitaire exclusif et comme marque de l'appartenance-au-monde. L'homme est en effet dans cette perspective réduit à une seule dimension, la dimension économique (au sens du travail, soit le registre de la reproduction biologique), sans considération pour d'autres dimensions telles que par exemple sa dimension politique (au sens de la *polis,* soit le registre de la parole, de l'action, de la pluralité) ou sa dimension culturelle (au sens de l'œuvre, soit le registre de la permanence du Monde) (Arendt, 1983). Ne convient-il pas alors de *dé-particulariser la question du travail* (Châtel, 1999) pour justement comprendre en quoi l'exclusion du monde du travail, qui reste malgré tout une inclusion dans le monde social, est une non-appartenance-au-monde ?

La définition des trois activités d'Hannah Arendt explicite en quelques mots en quoi une vie uniquement centrée sur le travail n'est pas, paradoxalement, une vie humaine mais seulement une vie biologique. L'homme sans existence politique au sens de civique, d'appartenant à une cité, est un « être dégradé » (Aristote, 1982). Le sens de la vie sur terre, ce qui fait de l'être humain un homme et non plus un animal, est justement le dépassement de la seule vie biologique, de la restriction à la nécessité de la seule survie biologique. Une vie heureuse pour Aristote est une vie dégagée des obligations liées aux processus biologiques de la vie. Une vie heureuse pour Aristote est une vie consacrée à des activités intellectuelles, éthiques et politiques. La société contemporaine, marquée à la fois par un nombre croissant d'êtres humains exclus de la sphère du travail, inscrits dans le dénuement le plus total et par une production exponentielle des biens de consommation courante, semble complètement non réceptive, voire hostile, à cette perspective aristotélicienne.

L'accumulation des biens de consommation souvent ostentatoires de la société contemporaine ne constitue pas dans ce sens le dépassement de l'asservissement aux processus biologiques. Au contraire même, elle inscrit plus fortement encore l'homme dans le seul registre du travail, obligé de travailler toujours plus pour satisfaire ce besoin de consommation, sphère économique du paraître. D'ailleurs, la courte durée de vie de ces produits, dont les loisirs, constitue probablement la marque contemporaine de cette soumission à cette seule sphère du travail, conçu comme cycle naturel de reproduction.

Ces produits appartiennent au processus vital de la société. Sans eux *in fine* le sens d'une vie uniquement centrée sur le travail deviendrait vite insupportable. Ils permettent de donner un sens à une vie sans sens : obtenir un nouveau magnétoscope, changer de voiture, obtenir le dernier modèle d'ordinateur, etc. L'engouement pour les nouveaux produits de consommation présentés comme absolument indispensables à la vie montre bien souvent la vacuité de la vie contemporaine uniquement centrée sur la consommation toujours plus rapide de produits toujours plus rapidement jetables. La célèbre formule *panem et circenses* de l'écrivain et poète satirique romain Juvénal semble à ce titre de plus en plus d'actualité. Autre exemple de ce besoin du paraître : l'importance, souvent non comprise d'ailleurs, pour les personnes en situation très défavorisée de posséder les mêmes objets de consommation que les personnes sans problèmes de budget, ce besoin étant tout simplement un besoin d'appartenance puisque,

aujourd'hui, l'appartenance passe par la possession d'objets symboliques dont la durée de vie est toujours plus courte. De ce fait, l'impossible accès à cette sphère de la consommation est-il particulièrement stigmatisant et la marque de l'infamie de l'exclusion, et ce d'autant plus que tout, ou presque, est devenu objet de consommation.

D'ailleurs nombre d'opposants à la diminution du temps de travail dans les sociétés occidentales insistent justement sur l'impossibilité pour les masses d'occuper ce temps libre (Mothé, 1997). Comme l'analyse fort justement Hannah Arendt, dans la société de masse, les produits nécessaires aux loisirs « servent, comme on dit, à passer le temps, et le temps vide qui est ainsi passé n'est pas, à proprement parler, le temps de l'oisiveté – c'est-à-dire le temps où nous sommes libres *de* tout souci et activité nécessaires de par le processus vital, et, par-là, libres *pour* le monde et sa culture ; c'est bien plutôt le temps du reste, encore biologiquement déterminé dans la nature, qui reste après que le travail et le sommeil ont reçu leur dû » (Arendt, 2001, p. 263). La sur-détermination pour l'identité de l'Homme de la sphère du paraître ne contraint-elle pas l'Homme à s'inscrire justement dans ce cercle pernicieux des loisirs comme continuité du travail, comme continuité du processus biologique ?

Cela signifie-t-il que ces deux espaces que symbolisent l'action et l'œuvre sont réservés à une élite ? Le sens donné à ces trois activités, action, œuvre et travail, s'avère en fait ici déterminant. Or aujourd'hui c'est la valeur utile économiquement de l'être qui détermine son appartenance-au-monde. N'est pas considéré exclu celui qui travaille. Cette équivalence, très actuelle, outre qu'elle omet le paradoxe du dedans/dehors, outre qu'elle omet aussi l'idée selon laquelle le travail peut être facteur d'exclusion, attribue à la sphère du travail une importance en contradiction avec le développement technique de nos sociétés dont nombre de spécialistes s'accordent pour dire que l'automation pourrait être encore plus grande, réduisant d'autant les besoins en salariés et en espace travail, et signer ici l'avènement « d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste » (Arendt, 1983, p. 12). La société se compose-t-elle de milliers, voire de millions, d'inutiles-au-monde (Arendt, 1982 ; Castel, 1995b), dont même le registre de la nécessité n'est plus assuré, dès lors, c'est la permanence même du monde qui est en jeu. « Il y a culture parce que les personnes humaines ont la faculté de créer un autre univers que celui de la nécessité » (Dumont, 1995, p. 99).

L'évidence d'une participation à la société exclusivement centrée sur la contribution productive ne va en fait pas de soi, notamment au regard de ceux dont la seule présence vaut participation, notamment au regard de ceux qui sont soumis à un rapport paradoxal à la nécessité — d'y être inféodés sans pour autant même pouvoir y être inscrits —, notamment encore au regard de ceux qui ne peuvent se servir de leur inscription dans le registre de la nécessité productive pour pouvoir y échapper.

Le clair-obscur de l'appartenance sociale à la lumière des droits de créances liés au statut de membre

Seconde piste dans cette ouverture, la question centrale des conditions d'appartenance à une société donnée. Face à l'avènement d'une *société de travailleurs sans travail*,

nombre de travaux se sont penchés sur les mécanismes de ré-affirmation de l'appartenance à une société. Autrement dit, quand le travail, par l'automation, diminue en quantité, comment permettre à ces femmes et hommes, devenus inutiles-au-monde, non seulement d'assurer le seul registre de la nécessité — autrement dit pour parler crûment de ne pas mourir de faim et de froid — mais aussi de se penser comme appartenant toujours à la société ? De dispositifs en dispositifs, les analyses, au demeurant nombreuses, ont, à quelques variantes près, mis l'accent sur l'attribution d'un revenu, comme base essentielle de l'appartenance à une société. Du revenu minimum d'insertion à l'allocation universelle, en passant par le revenu de citoyenneté ou encore le revenu d'existence, quoique variant à propos du montant à accorder, des critères d'attribution, etc., elles s'accordent pour considérer comme prioritaire l'attribution d'un revenu à ces milliers de femmes, hommes et enfants sans support financier pour survivre. De manière générale, le concept d'exclusion qui sert d'appui à ces analyses est toujours exclusivement centré sur l'espace travail. Les critiques, à l'endroit de ces perspectives, s'appuient sur le possible de l'avènement d'une société d'assistés, liée à cette attribution sans contraintes d'un revenu de base, attribution qui se fait en opposition aux principes du *Workfare*.

Si le concept d'exclusion a mis en évidence les conditions inacceptables de vie dans lesquelles se trouvent aujourd'hui et de manière dramatique un nombre toujours croissant d'hommes, femmes et enfants, il n'a pas pour autant permis de mettre en évidence les conditions de sortie de cet état de fait par l'attribution inconditionnelle d'un revenu, mais il a fortement donné vigueur au débat sur la nature de ce dernier : un revenu minimal pour pouvoir seulement survivre (et donc ne pas échapper au seul registre de la reproduction de la vie biologique) ou un revenu supérieur pour pouvoir échapper à ce registre, donc participer à la vie de la *polis*, et devenir un « citoyen vertueux » ? (Aznar, 1994 ; Bresson, 1993 ; De Jouvenel, 1994 ; Euzeby, 1991 ; Ferry, 1999 ; Gorz, 1994 ; Laville, 1995 ; Riché, 1994 ; Roman, 1995 ; Soulet, 1996a ; Van Parijs, 1994 ; Van Parijs, 1999).

C'est encore le sens même de l'appartenance qui est ici en questionnement. Quelques analyses ont pourtant essayé d'aller plus loin, notamment celle de Jean-Marc Ferry, liant la perspective de l'allocation universelle au développement d'activités quaternaires non directement utiles en termes de production de richesse. « Je relie, en outre, l'idée d'une allocation universelle ou revenu de citoyenneté au développement d'un secteur "quaternaire" d'activités non mécanisables, les deux thèmes formant, dans mon esprit, une unité politique indissoluble » (Ferry, 1995, p. 46). Plus loin dans son texte, il affine cette définition en associant l'allocation universelle à « un "droit-créance" du citoyen à l'égard de sa communauté politique » (Ferry, 1995, p. 63). Malgré les problèmes d'accès à cette citoyenneté, reconnus par l'auteur, malgré l'absence d'interrogation sur le contenu même de la citoyenneté, cette liaison de l'allocation universelle au développement d'un secteur quaternaire semble féconde au moins dans son intention philosophique qui est « de former la liberté positive d'initier des activités socialement utiles, même si elles sont faiblement rémunérées par le système économique et, par-là, restaurer les capacités autonomes d'insertion sociale » (Ferry, 1995, p. 76). Les critiques

nombreuses vis-à-vis de l'allocation universelle ont mis surtout en avant le risque d'une société duale ou encore le renoncement supposé à l'insertion par le travail.

Faut-il, pour autant, nécessairement considérer l'intégration par le seul biais de l'accès au travail ? Certes, le développement actuel de la société contemporaine tend à donner à cette vision toute sa crédibilité. Il est en effet devenu impossible de remettre en cause cette équivalence entre travail et identité ou encore entre travail et intégration tant le travail est considéré comme le donneur d'identité, comme le donneur d'ordre de l'intégration. Toute autre perspective est forcément « utopique ». Et pourtant l'allocation universelle avec son système d'activités quaternaires constitue une porte ouverte pour une dissociation de l'idée d'appartenance-au-monde et de l'espace du travail. En attribuant un revenu de base suffisant pour vivre, ne permettrait-elle pas au possible de la citoyenneté — au sens du « citoyen vertueux » — d'advenir ou minimalement ne permettrait-elle pas à l'être humain de s'inscrire dans un registre autre que celui de la consommation effrénée ? Ne pourrions-nous pas retrouver ce temps libre *pour le monde et sa culture*, pour reprendre Hannah Arendt ou, pour reprendre Thomas De Koninck, pour *l'éveil au monde, aux autres humains, et à soi-même* ? (De Koninck, 2000).

Ces options restent ouvertes, ces perspectives en débat, mais leur impact a été démultiplié parce que de telles questions se sont assises sur le spectre de l'exclusion et sur la nécessité de fonder autrement l'appartenance pour en faire une modalité de résorption de cette enclave du dedans.

La dignité comme contrepoids au manque de puissance

Ce qui fait l'homme parmi les hommes, par-delà sa capacité à agir, puisque certains d'entre eux n'ont plus cette capacité ou sont déniés dans leur volonté de l'exercer, est, *in fine*, la troisième voie que la force de la thématique de l'exclusion a contraint à ouvrir. Comment, en d'autres termes, acceptons-nous de vivre à côté de millions de personnes en situation de détresse, d'exclusion, en situation d'inhumanité ? Telle est en substance la question que devrait se poser la société contemporaine, et ce sans réduire ces millions de personnes, femmes, hommes et enfants, aux seuls membres des pays occidentaux. Quelle reconnaissance pour ces personnes exclues ?

Cette persistance, voire cette aggravation, des conditions de vie inhumaine dans une société mondialisée qui fait encore de la croyance dans le progrès technologique la fin de l'asservissement, la fin de conditions de vie pénibles…, nous incite à tenter de comprendre en quoi la problématique de l'exclusion ne permet pas de saisir des phénomènes de non-appartenance-au-monde, des conditions d'inhumanité, des problématiques d'asservissement non spécifiques aux sociétés sous-développées. Plusieurs exemples dans les sociétés occidentales peuvent ainsi être relevés. Il en va ainsi du cadre de la prostitution et du développement exponentiel des filières faisant commerce d'êtres humains (des prostitués) venant de pays africains, d'Amérique du Sud ou encore des pays de l'Europe de l'Est.

Le concept d'exclusion a permis certes de visualiser la persistance de l'existence d'hommes, femmes et enfants réduits au seul registre de la survie biologique et ce, au

sens strict du terme puisqu'un certain nombre d'entre eux sont tout simplement asservis, c.-à-d. en situation d'esclavage, et ce en contradiction totale avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, mais ne permet pas d'approcher ce qui permet à l'homme d'être homme parmi les hommes. C'est cette dimension qui échappe au concept d'exclusion, et c'est sur cette dimension que, ce faisant, il ouvre.

La question dès lors renvoie aux conditions d'une existence proprement humaine. « Vivre une vie entièrement privée, c'est avant tout être privé de choses essentielles à une vie véritablement humaine : être privé de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation "objective" avec les autres, qui provient de ce que l'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde d'objets commun, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie » (Arendt, 1983, p. 70). Une vie proprement humaine renvoie indéniablement à l'appartenance et à la participation à un monde commun.

C'est seulement au sein d'un monde commun et en faisant l'expérience de cette appartenance par la participation aux affaires de ce monde commun que l'homme fait l'expérience de sa condition d'homme parmi les hommes. « Par-là même qu'il détient la capacité de penser, de juger, d'agir et de faire *par lui-même*, donc de se soustraire à l'emprise de la tradition, aux exigences de la socialisation, aux évidences du donné, l'être humain détient le pouvoir de s'arracher à la naturalisation, c'est-à-dire à tous les processus qui tendent à s'imposer comme des processus naturels (comme le processus vital), et c'est par cet arrachement dont il est capable qu'il peut témoigner d'une attitude proprement humaine » (Legros, 1990, p. 242). Mais tous les êtres humains détiennent-ils ce pouvoir d'arrachement ? N'y a-t-il pas des conditions minimales d'existence, ne serait-ce finalement que pour échapper au registre de la nécessité ? Les êtres humains soumis à l'exploitation comme dans l'exemple des *maquiladoras*, du maintien des pratiques d'asservissement pour dettes ou encore du travail des enfants, etc., en raison de conditions de vie inhumaines, ne peuvent se dire dans le monde commun, ne peuvent participer, penser et agir dans la *polis*, et ne sont plus considérés que comme des objets par les autres hommes. Participer aux affaires de la *polis* comme condition de la révélation de l'homme parmi les hommes, comme condition de la qualité d'une vie réellement humaine constitue, de ce fait, un enjeu considérable et largement oublié par une société soumise aux seuls diktats des intérêts économiques. Le plaidoyer de Pierre-André Taguieff pour le renouveau d'une démocratie active s'appuie justement sur la nécessité d'un contrepoids à la dictature globale et économique (Taguieff, 2001). La question demeure entière : comment redonner sens et force à cette idée de monde commun, ce monde de l'entre-deux qui unit et sépare, ce monde où l'homme fait l'expérience de la pluralité, où l'homme fait l'expérience de sa condition humaine, ce monde de l'action (politique – au sens de *polis*) ? Si l'argent est le principe de base des besoins à satisfaire, du processus vital en quelque sorte, la parole est le principe de base du monde commun qui repose sur la pluralité de perspectives différenciées. C'est la catégorie de la parole au sens noble du terme qui est ici en jeu. « Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non par la force ni la violence » (Arendt, 1983, p. 35-36).

C'est justement dans et par l'existence d'un espace public d'apparition que les êtres humains peuvent dépasser le seul registre de la nécessité ou encore le seul registre de la consommation. Mais encore faut-il non seulement qu'ils aient accès à cet espace public mais aussi qu'ils aient acquis les principes mêmes du fonctionnement de cet espace public, qu'ils aient renoncé à la facilité de se laisser guider par Autrui, qu'ils aient renoncé à la facilité de l'uniformisation. N'est-ce pas dans ce processus de « libération », libération du registre de la nécessité, libération du registre de la tradition mais aussi libération du souci d'uniformisation que l'appartenance-au-monde, comme processus de confrontation et de formation de la pensée et comme révélation d'un sujet libre et responsable, peut se réaliser ?

En poussant à penser la question de l'apparition en société de ceux qui ne sont pas porteurs des conditions *ad hoc* pour y parvenir, l'exclusion a ouvert la voie de la place à reconnaître à la non-place. Ce faisant, elle a situé au cœur des débats des enjeux de reconnaissance et de dignité, dévoilant tout un pan de l'analyse hier encore peu investigué.

L'AVENIR DE L'EXCLUSION

Le propos de cet article attribuant à la prégnance de la thématique de l'exclusion un rôle-clé dans l'ouverture d'une série de chantiers de l'analyse sociologique débouche sur un constat sans équivoque : son nécessaire dépassement. En faire un analyseur des enjeux de transformation des sociétés contemporaines, si cette perspective consacre l'exclusion comme clé d'accès à des enjeux centraux, participe en même temps à entériner son invalidation en tant qu'objet particulier. Elle a été, à un moment donné, une forme de problématisation de la question sociale, un point de saisie à partir duquel développer une réflexion élargie. Et en tant que tel, elle est logiquement appelée à prendre congé comme objet privilégié de nos attentions. Le reflet du centre dans les marges ne se soutient à terme que de l'abandon de l'investigation de la périphérie et que du recentrage de l'analyse autour d'enjeux premiers, comme en témoigne le délaissement de la thématique de l'exclusion par nombre de ses pères spirituels. Mais en se retirant, la vague de l'exclusion a laissé à la réflexion deux nouveaux champs de préoccupation, jusque-là recouverts par elle. L'avenir de l'exclusion, plus qu'une résurgence des travaux sur ceux appartenant à cet en-dehors-du-dedans, passe très probablement par le développement d'investigations autour de ces thématiques découvertes par le retrait déjà engagé de la thématique de l'exclusion. C'est tout au moins l'hypothèse que nous formulons ici en guise de conclusion à cet article. La mal-intégration et l'infra-exclusion nous semblent en effet constituer des pistes fécondes à partir desquelles à nouveau interroger la façon dont aujourd'hui nos sociétés se jouent et se mettent en scène. Ces catégories de la réalité semblent même dépasser ce que pouvait recouvrir la notion « classique » d'exclusion, malgré tout essentiellement reliée au monde du travail, ou bien naître des politiques et des formes de traitement social mises en place pour lutter contre ce qui a été justement dénommé exclusion.

La mal-intégration sociale, face cachée de l'exclusion

La thématique de l'exclusion a fortement contribué à révéler le fait que l'individualisme, condition et fruit de la modernité, était à double tranchant : l'avers de la médaille, l'individualisme positif, conquérant, émancipé et émancipateur, et le revers, l'individualisme négatif (Castel, 1995b), avec son cortège de pathologies sociales, procèdent d'un même mouvement, celui de l'ouverture des possibles et du détachement de la tradition. Si la fracture de la société contemporaine se met en scène avec le manager, le *golden boy*, le *winner*, d'un côté, l'exclu, le désinséré, le *looser*, de l'autre (De Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994), l'individu conquérant et l'individu souffrant sont, pourtant, les deux faces d'une même figure, celle du gouvernement de soi comme exigence normative en tant que condition d'apparition et d'action en société.

L'exigence à se constituer comme sujet repose en effet sur une injonction paradoxale. Sois libre, sois autonome, sois responsable. Mais pour ceux qui n'y parviennent pas, il ne leur sera pas possible de mettre en cause le fonctionnement des appareils institutionnels ou les mécanismes de socialisation. Dans la mesure où l'autonomie est devenue une norme sociale, les ratés de l'autonomie doivent en effet être lus comme des formes d'intégration inaboutie. La positivité de l'autonomie se retourne alors, l'indépendance se mue en vulnérabilité, l'incertitude en infinitude, la responsabilité en responsabilisation. Devenir un être en perpétuelle amélioration, en perpétuelle estime de soi, en perpétuelle auto-définition peut s'avérer sans repos et sans répit. Cette ouverture laissée par l'affaiblissement de la thématique de l'exclusion apparaît devoir suivre prioritairement trois lignes de fuite : 1) *La sur-exposition individuelle* : Nous sommes de plus en plus appelés à être vus et à nous vivre comme nécessairement responsables de nos éventuels échecs. Il n'y a pas d'échappatoires. 2) *La difficulté à se constituer comme sujet* : Quand notre capacité à exercer notre autonomie atteint ses limites, s'opère une transmutation de l'individu. Il devient libre, trop libre même, trop livré à l'indétermination faute de pouvoir être confronté au regard autonome et normatif d'autrui qui, seul, permet, dans un processus réciproque, la révélation de soi et la construction de soi comme acteur parmi les acteurs (avec eux ou contre eux d'ailleurs). Cette situation s'apparente alors à une mise au rebut et donc à une non-reconnaissance car considérant le sujet comme un objet pour lequel son histoire ne peut s'inscrire dans un schéma explicatif qui puisse lui permettre de fonder une action au lieu de lui laisser seulement la possibilité des seules résignation et culpabilisation. 3) *Le fardeau de l'obligation de se produire* : Il est difficile d'être le héros, tous les jours, de sa propre vie, d'être abandonné à soi-même pour définir sa propre biographie. Être responsable de soi-même dans un univers d'incertitude, être cohérent dans un contexte pluri-normatif et sans véritables protections, être Un quand l'homme est pluriel (Lahire, 1998), soumis à des socialisations contradictoires et à des logiques souvent incompatibles, engendre de fortes tensions anxiogènes, notamment quand on est structurellement démuni des moyens socialement reconnus pour y faire face.

Le processus de modernisation, comme conception d'un moi séparé et autonome du Nous mais devant définir ses modes de liaison à d'autres Je pour former un Nous

consensuel, exige une grande responsabilité dans la commande du comportement individuel et une forme exacerbée de production de soi compatible aux autres et reconnue par eux. Or ce passage d'une prohibition externe à un mécanisme stable d'auto-contrainte et d'auto-conception qu'a très tôt pointé Norbert Elias (Elias, 1973) ne va pas de soi. Il engendre bien souvent des difficultés et des fragilités, voire des incapacités. La mal-intégration, si l'on accepte d'emprunter provisoirement ce terme, cherche à rendre compte de cette difficulté à être socialement autonome, de cette souffrance sociale à être sujet dans une société qui contraint justement ses membres à y être. En ce sens, l'exclusion, en tant que non-intégration, n'en serait que la forme extrême, que le point culminant puisque traduction de l'impossibilité d'être symboliquement et pratiquement acteur de la production de soi et donc de la société. En d'autres termes, la mal-intégration pourrait être une piste pour éclairer un registre peu mis en évidence aujourd'hui, éclaboussé qu'il était jusqu'alors par la notion médiatique d'exclusion, alors même qu'il illustre un phénomène social qui traverse la société contemporaine dans son ensemble et dans son essence[12]. En quelque sorte, la thématique de l'exclusion en se retirant et en abandonnant une centration exclusive sur les formes achevées de mort sociale laisse ouverte la réflexion sur les fragilités sociales de l'individualisme contemporain.

L'in-dignité, stade suprême de l'exclusion

La thématique de l'exclusion laisse, en se dégonflant, à l'investigation un pendant à la mal-intégration, l'infra-exclusion, cet au-delà de l'exclusion oscillant entre la mise en évidence d'un « exclu radical » (l'esclave moderne, le sans-papiers, l'itinérant…) et l'analyse d'un processus de renouvellement continuel de la mise à la marge sociale, conséquence à la fois de la dimension fondatrice des marges dans l'étaiement de toute société et de la production de discrimination excluante au sein même des dispositifs mis en place pour lutter contre l'existence des marges.

« La raison première, la fin de l'éducation, n'est autre que l'éveil à ce qui est digne de l'être humain, à ce qui donne sens à sa vie » (De Koninck, 2000, p. 175). Mais l'interrogation demeure sur le sens de la vie d'un être humain entièrement soumis au registre de la nécessité biologique, voire de la survie biologique. Et cette interrogation renvoie indéniablement aux catégories souvent évoquées aujourd'hui de dignité, de reconnaissance, voire de droits naturels de l'homme. L'expérience des camps de concentration a montré les mécanismes d'exclusion du genre humain liés non seulement à une déshumanisation du regard (ne plus voir l'être comme un même que soi mais seulement comme un objet) mais aussi à une déshumanisation des victimes elles-mêmes. Des expériences plus récentes de la fin du XXe siècle ont dévoilé les mêmes mécanismes. Or comment évoquer l'idée même de dignité quand des êtres humains sont inscrits dans de telles conditions

12. Cf., à ce titre, une série de travaux, non limitative, pouvant être relus à la lumière de cette perspective : Bourdieu, 1993 ; De Gaulejac, 1987 ; 1996 ; Dejours, 2000, Haroche et Vatin, 1998.

d'exploitation qu'on ne les reconnaît même pas comme êtres humains mais seulement comme objets[13] ?

Si nous retenons les propos de Primo Levi (Levi, 1990) concernant le lien irréductible entre le sentiment d'existence, donc d'être soi, et le regard des autres[14], la condition de dignité n'est donc pas une donnée naturelle. Des êtres humains peuvent être, ont été, et sont encore inscrits dans des conditions d'in-humanité. Or ces conditions de vie ne retirent-elles pas à ces êtres humains toute considération de dignité. Suffit-il de dire que tout être humain, parce qu'il est être humain, est digne ? Ou au contraire la dignité n'est-elle pas dépendante du regard porté à ces êtres humains, n'est-elle pas fondamentalement une catégorie interactive ? N'est-ce pas une illusion aujourd'hui de revendiquer ou de plaider pour une valeur intrinsèque de dignité ? Comment ces milliers de femmes, hommes et enfants aujourd'hui encore exploités, asservis, placés dans des conditions de vie inhumaine, peuvent-ils entendre cette sentence : « Souriez, vous êtes dignes ! » ? Comment peuvent-ils entendre l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen selon lequel « tous les êtes humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »?

La dignité ne réside-t-elle pas dans un rapport de l'homme à l'homme, un rapport qui vise à considérer l'autre comme fin et non comme moyen? « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »(Kant, 1980, p. 105). Cet impératif kantien semble désormais bien loin des préoccupations des sociétés contemporaines, seulement soucieuses de rentabilité, d'efficacité, de compétitivité et au sein desquelles l'homme n'est souvent qu'un moyen pour d'autres hommes d'acquérir plus de pouvoir, plus d'argent…

Reprenons tout simplement notre exemple des *maquiladoras*, ces zones franches particulièrement bien concentrées en Amérique centrale. Nous pouvons tout simplement ignorer leur existence, mais nous pouvons aussi nous interroger sur les conditions d'existence de ces espaces de vie. Et là les quelques témoignages rappellent des conditions de vie plus proches des camps de concentration que d'espaces marqués par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Le questionnement que produit l'existence de ces exclus du monde contemporain (et non de l'espace du travail) concerne les conditions de dignité et les conditions d'appartenance-au-monde. À ces femmes, hommes et enfants considérés comme des sous-hommes, est retirée toute attribution, voire toute revendication, de dignité. Absence de droits, non-reconnaissance, humiliations constituent le lot quotidien de ces êtres humains, non considérés comme humains. Ce n'est plus d'exclu-

13. Et fort honteusement pour la société contemporaine d'ailleurs, nous ne pouvons limiter ces conditions d'in-dignité aux seuls camps d'extermination du XXe siècle.

14. « Le sentiment de notre existence dépend pour une large part du regard que les autres portent sur nous : aussi peut-on qualifier de non humaine l'expérience de qui a vécu des jours où l'homme a été un objet aux yeux des autres hommes » (Levi, 1990, p. 185).

sion dont il s'agit, c'est d'avilissement, d'inhumanité dont il convient de parler. C'est finalement la réduction de l'être humain à sa seule dimension utilitaire.

La société contemporaine n'a pas seulement produit des exclus dans les sociétés occidentales. Elle a aussi produit une catégorie de personnes considérées comme des sous-hommes, à la porte même des pays riches, quand ce n'est pas à l'intérieur même des pays riches[15]. Elle a produit une catégorie de personnes, inscrites dans l'asservissement, leur déniant toute capacité d'agir, de penser et de juger par elles-mêmes tant leurs conditions de vie restent limitées au seul registre de la survie biologique. Dès lors, ce sont les conditions même d'accès à l'autonomie qui sont ici bafouées. Pour être autonome, encore faut-il échapper au registre de la nécessité, encore faut-il accéder aux catégories de la pensée et de la raison, encore faut-il accéder au monde commun. Comment l'être peut-il se servir de son entendement dans une situation de vie où justement tout est fait pour le maintenir dans une situation de totale dépendance ? Dès lors, à ces conditions d'in-dignité dans lesquelles sont plongés toujours plus d'êtres humains, répond le silence toujours plus angoissant des millions d'autres personnes qui se réfugient dans le confort douillet de leur intérieur feutré. À la barbarie du monde contemporain que révèlent ces millions de femmes, hommes et enfants asservis, considérés comme des sous-hommes, fait face *in fine* un être dont l'humanité se limite aux confins de son intériorité. ◈

RÉSUMÉ

Cet article se propose de se pencher sur les potentialités offertes par la notion d'exclusion, malgré ses limites et ses impasses indéniables. D'une part, l'exclusion constitue un concept-horizon à partir duquel peuvent être ré-interrogés les mécanismes centraux du maintien et du fonctionnement d'une société, comme la solidarité, la socialisation ou bien encore les mécanismes de régulation sociale. D'autre part, elle appelle à penser une ontologie de l'être en société puisque, en se penchant sur des situations de dénuement extrême et d'impuissance à agir, elle permet d'interroger, aux confins de l'analyse sociologique et de la réflexion philosophique, ce qui fait ordinairement la qualité de membre d'une société donnée. Ce faisant, l'exclusion n'est plus qu'un prisme au travers duquel se donnent à voir des phénomènes plus larges et plus centraux ; elle appelle en ce sens à être dépassée comme objet *princeps* de l'analyse. Toutefois, là encore, son dépassement ouvre des pistes à la réflexion, comme, d'une part, la mal-intégration caractérisant les formes de mal-être en société et d'inclusion assortie de souffrance sociale et, d'autre part, l'infra-exclusion imposant la nécessité de comprendre les mécanismes de production d'in-dignité sociale et de sous-humanité.

SUMMARY

This paper sets out to examine the potential offered by the notion of exclusion despite its undeniable limits and dead-ends. On the one hand, exclusion constitutes a broad concept on the basis of which the central mechanisms of the maintenance and functioning of a society, such as solidarity, socialization and many other mechanisms of social regulation, can be questioned. On the other hand, it calls for an ontology of being in society, in that, by examining situations of

15. Cf. les analyses du Comité européen de lutte contre l'esclavage moderne.

extreme destitution and powerlessness, it makes possible the questioning, at the limits of sociological analysis and philosophical thought, of what ordinarily contributes to the quality of a member of a given society. In this respect, exclusion is no more than a prism through which broader and more central phenomena can be observed, and, in this sense, is surpassed as the prime object of analysis. Nevertheless, once again, this opens new directions for reflection, as for example, on the one hand, the difficulty of integration that characterizes lack of well being and belonging in society that accompany social suffering, and, on the other hand, infra-exclusion that imposes an understanding of the mechanisms of the production of social indignity and of sub-humanity.

RESUMEN

Este artículo se interesa en las potencialidades que ofrece la noción de exclusión, a pesar de los evidentes límites y dificultades. Por una parte, la exclusión constituye un concepto-horizonte a partir del cual pueden ser interrogados los mecanismos centrales del mantenimiento y del funcionamiento de una sociedad, como la solidaridad, la socialización y también los mecanismos de regulación social. Por otra parte, la exclusión lleva a pensar una ontología del ser en sociedad porque, interesándose por situaciones de pobreza e indigencia extremas y la impotencia a reaccionar, permite interrogar, la frontera entre el análisis sociológico y la reflexión filosófica, y lo que constituye frecuentemente la calidad de miembro en una sociedad determinada. Haciendo ésto, la exclusión no es más que un prisma a través del cual se dan a conocer fenómenos más amplios y más centrales; en este sentido tiene que ser superada como objeto clave del análisis. Esta misma superación abre pistas a la reflexión, de una parte, la distinción entre la mala-integración que caracteriza las formas del mal-estar en sociedad y la inclusión asociada al sufrimiento social, y de otra, la infra-exclusión impone la necesidad de comprender los mecanismos de producción de in-dignidad social y de sub-humanidad.

BIBLIOGRAPHIE

Arendt, Hannah (1982), *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Éditions Fayard.

Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 2e édition.

Arendt, Hannah (2001), *La Crise de la culture, Huit essais de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1re édition 1972.

Aristote (1982), *La Politique*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 4e tirage.

Astier, Isabelle (1997), *Revenu minimum et souci d'insertion*, Paris, L'Harmattan.

Autès, Michel (1995), « Genèse d'une nouvelle question sociale: l'exclusion », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus? L'exclusion en débat », n° 34.

Aznar, Guy (1994), « Pour le travail minimum. Non au revenu d'existence, oui à l'indemnité de partage du travail », in *Futuribles*, février.

Bailly, Antoine (1997), « Terres d'exclusion : une approche conceptuelle et géographique » in Bailly (dir.), *Terres d'exclusions, terres d'espérances*, Paris, Économica.

Bajoit, Guy *et al.* (dir.) (2000), *Jeunesse et société : la socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, Bruxelles, De Boeck Université.

Bergier, Bertrand (1996), *Les Affranchis, parcours de réinsertion*, Paris, Desclée de Brouwer.

Besnard, Philippe (1987), *L'Anomie*, Paris, Presses universitaires de France.

Bourdieu, Pierre (1993), *La Misère du monde*, Paris, Seuil.

Bresson, Yoland (1993), *L'Après-salariat*, Paris, Économica.

Castel, Robert et Jean-François Laé (1992), *Le Revenu minimum d'insertion. Une dette sociale*, Paris, L'Harmattan.

Castel, Robert (1995a), « Les pièges de l'exclusion », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat », n° 34.

Castel, Robert (1995b), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.

Chabrol, Jean-Pierre (1967), *Un Homme de trop*, Paris, Livre de poche.

Châtel, Vivianne et Marc-Henry Soulet (2002a), *Faire face et s'en sortir*, Éditions universitaires. Tome 1 : Négociation identitaire et capacité d'action ; Tome 2 : Développement des compétences et action collective.

Châtel, Vivianne et Marc-Henry Soulet (2002b), *Agir en situation de vulnérabilité*, Québec, Presses Université Laval.

Châtel, Vivianne (1999), « Dé-particulariser la question du travail », in M.-H. Soulet (dir.), *Le Travail, nouvelle question sociale*, Fribourg, Éditions universitaires.

Châtel, Vivianne (2002), *Réflexions sur la responsabilité. À partir de la violence des jeunes et la violence faite aux jeunes*, Fribourg, Éditions universitaires.

Chauvière, Michel et Jacques T. Godbout (1987), *Les Usagers : entre marché et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.

Chopart, Jean-Noël et Shirley Roy (1995), « Editorial », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat, n° 34.

Cingolani, Patrick (1995), « Le désenchantement de la question sociale », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat », n° 34.

Commaille, Jacques (1997), *Les Nouveaux Enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette.

De Gaulejac, Vincent et Isabelle Taboada-Leonetti (1994), *La Lutte des places*, Marseille, Hommes et perspectives.

De Gaulejac, Vincent (1987), *La Névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes.

De Gaulejac, Vincent (1996), *Les Sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer.

De Jouvenel, Hugues (1994), « Controverse sur le revenu minimum », in *Futuribles,* février.

De Koninck, Thomas (2000), *La Nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, Presses universitaires de France.

Dejours, Christophe (2000), *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.

Didier, Emmanuel (1996), « De l'exclusion à l'exclusion », *Politix*, n° 34.

Donzelot, Jacques et Philippe Estèbe (1994), *L'État animateur*, Paris, Esprit.

Donzelot, Jacques et Joël Roman (1998), « À quoi sert le travail social ? », in *Esprit*, n° 3-4.

Donzelot, Jacques (1996), « L'avenir du social », in Esprit, n° 3.

Dubar, Claude (1991), *La Socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin.

Dufourq, Nicolas (1994), « Vers un État-providence sélectif », in *Esprit*, n° 12

Dumont, Fernand (1995), *Raisons communes*, Montréal, Boréal.

Durkheim, …mile (1974), *L'…ducation morale*, Paris, Presses universitaires de France.

Durkheim, Émile (1983), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 21e édition.

Elias, Norbert et John L. Scotson (1997), *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard.

Elias, Norbert (1973), *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy.

Euzeby, Christine (1991), *Le Revenu minimum garanti,* Paris, La Découverte.

Ferry, Jean-Luc (1999), « Pour un revenu primaire inconditionnel », in M.-H. Soulet (dir.), *Le Travail, nouvelle question sociale*, Fribourg, Éditions universitaires.

Ferry, Jean-Marc (1995), *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf.

Fitoussi, Jean-Paul et Pierre Rosanvallon (1996), *Le Nouvel âge des inégalités*, Paris, Seuil.

Freund, Julien (1993), « Préface », in M. Xiberras, *Les Théories de l'exclusion*, Méridiens Klincksieck.

Gorz, André (1994), « Revenu minimum et citoyenneté. Droit au travail versus droit au revenu », in *Futuribles*, février.

Habermas, Jürgen (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.

Habermas, Jürgen (1990), « La crise de l'État-providence et l'épuisement des énergies utopiques », in J. Habermas, *Écrits politiques*, Paris, Cerf.

Haroche, Claudine et Jean-Claude Vatin (dir.) (1998), *La Considération*, Paris, Desclée de Brouwer.

Ion, Jacques (1995), « L'exclusion, une problématique française ? », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat », n° 34.

Ion, Jacques (1998), *Le Travail social au singulier,* Paris, Dunod.

Kant, Emmanuel (1980), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction de Victor Delbos revue par Alexis Philonenko, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Karsz, Saül (dir.) (2000), *L'Exclusion. Définir pour en finir*, Paris, Dunod.

Laé, Jean-François et Numa Murard (1995), *Les Récits du malheur,* Paris, Descartes et cie.

Lahire, Bernard (1998), *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

Laville, Jean-Louis (1995), « La crise de la condition salariale. Emploi, activité et nouvelle question sociale », in *Esprit,* n°12.

Legros, Robert (1990), *L'Idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset.

Levi, Primo (1990), *Si c'est un homme*, Paris, Julliard Pocket.

Mattéi, Jean-François (1999), *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, Presses universitaires de France.

Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Mazel, Olivier (1996), *L'Exclusion, le social à la dérive*, Paris, Le Monde éditions.

Mead, Georg Herbert (1963), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.

Messu, Michel (1997), *La Société protectrice : le cas des banlieues sensibles*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.

Mothé, Daniel (1997), *L'Utopie du temps libre*, Paris, Esprit.

Olivennes, Denis (1995), « Pour un nouveau contrat social », in *Esprit*, n° 6.

Paugam, Serge (1996a), *L'Exclusion : l'état des savoirs,* Paris, La Découverte.

Paugam, Serge (1996b), « Les sciences sociales face à l'exclusion », in S. Paugam (dir.), *L'exclusion: l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.

Rapport préparatoire au xixe plan (1993), *Cohésion sociale et prévention de l'exclusion*, Paris, La Documentation française.

Ratouis, Annie (1997), « Redéfinir le travail social », in M.-H. Soulet (dir.), *Les Transformations des métiers du social*, Fribourg, Éditions universitaires.

Riché, Pascal (1994), « Le revenu d'existence. Un moyen essentiel pour sortir de l'impasse sociale » in *Futuribles*, février.

Rocher, Guy (1967), *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, HMH.

Roman, Joël (1995), « À propos de l'allocation universelle et du revenu minimum d'existence. Réponse à Alain Caillé », in *Esprit,* n° 7

Rosanvallon, Pierre (1981), *La Crise de l'État-providence*, Paris, Seuil.

Rosanvallon, Pierre (1994), « Les voies nouvelles de la solidarité », in *Esprit,* n° 12.

Rosanvallon, Pierre (1995), *La Nouvelle Question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil.

Roustang, Guy, Jean-Louis Laville, Bernard Eme, Daniel Mothé et Bernard Perret (1996), *Vers un nouveau contrat social*, Paris, Desclée de Brouwer.

Roy Shirley (1995), « L'itinérance : forme exemplaire de l'exclusion sociale ? », in *Lien social et Politiques* « Y a-t-il vraiment des exclus ? L'exclusion en débat, n° 34.

Soulet, Marc-Henry (1998b), « Les raisons d'agir », in M.-H. Soulet (éd), *Urgence, misère, souffrance. Lutte humanitaire ou politique sociale*, Fribourg, Éditions universitaires.

Soulet, Marc-Henry (1996a), « Solidarité, la grande transformation », in M.-H. Soulet (dir.), *Crise et recomposition des solidarités. Vers un nouvel équilibre État - société civile*, Fribourg, Éditions universitaires.

Soulet, Marc-Henry (1996b), « L'allocation universelle : les dangers d'une idée généreuse », in *Revue suisse de sciences politiques*, vol. 2, n° 1.

Soulet, Marc-Henry (1998a), « L'exclusion : usages et mésusages d'un concept », in *Revue suisse de sociologie*, vol. 24.

Taguieff, Pierre-André (2001), *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits.

Touraine, Alain (1992), « Inégalités de la société industrielle, exclusion du marché », J. Affichard et J.B. De Foucauld, *Justice sociale et inégalités*, Paris, Esprit.

Van Parijs, Philippe (1994), « Allocation universelle et plein-emploi : l'inéluctable alliance », in *Reflets et perspectives de la vie économique,* n° 33 (1/2).

Van Parijs, Philippe (1999), L'allocation universelle et les deux dilemmes de l'État-providence », in M.-H. Soulet (dir.), *Le Travail, nouvelle question sociale*, Fribourg, Éditions universitaires.

Wahnich, Sophie (1996), « L'errant, entre liberté et exclusion. Archéologie d'une figure de l'exclu », in *Politix*, n° 34.