

Que peut une vie ordinaire ?

Gérard BRAS

Pour Guillaume Le Blanc, la précarité, loin d'être la condition naturelle de l'homme, est socialement produite. La pauvreté, la marginalisation ou le mépris social empêchent l'individu de constituer son autonomie dans un jeu nécessaire avec les normes.

Cet article est publié en partenariat avec le Collège International de Philosophie qui organise dans le cadre des Samedis du Livre une matinée sur l'ouvrage de Guillaume Le Blanc le samedi 7 juin (9h30-12h30). Intervenants : Hourya Bentouhami, Gérard Bras, Yves Clot (sous réserve), Guillaume Le Blanc, Bertrand Ogilvie.

Cette recension est suivie d'une lecture de l'ouvrage par Hourya Bentouhami.

Recensé : Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Le Seuil (La couleur des idées), mars 2007, 290 p., 21 €.

L'auteur prévient : ce livre trouve son origine dans « l'air du temps irrespirable, une suffocation, une colère contre la précarisation des vies ordinaires à laquelle nous assistons, impuissants » (p. 13). L'atmosphère idéologique peut empêcher de penser ou provoquer la révolte. Pourtant, l'indignation reste stérile politiquement, parce qu'elle est vaine théoriquement. Tout le mérite du livre de G. Le Blanc se noue ici : d'avoir compris et fait le travail par lequel la précarité est devenue, pour nous, un objet philosophique ; de chercher à

lier critique théorique et critique sociale, mais aussi « critique et clinique », c'est-à-dire le soin dû aux précaires, soin qui ne peut attendre les jours meilleurs où la précarité aura disparu. Autant dire tout de suite l'importance de ce livre qui fait partie de ceux qui transforment ses lecteurs, qui les convoquent à un travail intellectuel, voire à une activité éthique ou politique. Livre de philosophie, il n'apporte pas les solutions ou les remèdes à un mal clairement diagnostiqué, mais réfléchit sur les difficultés et les voies qui permettent d'interroger le statut de la précarité en le mettant en rapport avec « la vie ordinaire », loin d'en faire un moment exceptionnel, ou une dimension limite révélant l'humain à sa vérité.

La précarité, un objet philosophique

Adossé aux travaux des différentes sciences humaines qui l'ont déjà prise comme objet d'investigation, le principal mérite de ce livre est, j'insiste, d'être un livre de philosophie. Que faut-il entendre par là ? Un certain ton conduit à penser que la vérité n'advient que dans le discours philosophique, que la philosophie est seule capable d'expliquer aux précaires ce qu'ils sont, parce que leur vie leur interdit l'accès à une conscience vraie d'eux-mêmes. Or, une telle position serait non seulement impuissante, mais reconduirait le précaire à l'indignité dont il est frappé par le discours de pouvoir, en l'assignant à une position qui le prive de sa parole. Elle s'interdit ainsi de faire de la précarité un objet philosophique, puisqu'elle prétend déduire l'objet du concept même. À quelles conditions la précarité peut-elle être objet philosophique ? À condition d'une part, de pouvoir être pensée sous l'horizon d'un questionnement ontologique et d'autre part, de pouvoir être considérée effectivement pour ce qu'elle est, pour ce qu'elle recèle de puissance affirmative, et pas simplement comme le négatif de la normalité, comme ce qui ne doit pas être : il faut pouvoir la penser dans sa causalité et sa réalité effective, pour qu'elle ne soit pas simplement la cible d'une morale ou d'une politique. Du même coup, c'est le précaire qui se voit reconnu la possibilité d'une parole, d'une voix et d'un visage, sans laquelle la « lutte contre la précarité » ne serait qu'un mode de reproduction de la précarité : la critique théorique est solidaire des luttes sociales.

Toute la difficulté consiste à tenir ensemble ces deux aspects, ontologique et empirique, pour éviter à la fois l'abstraction inconsistante et le constat de fait. Comment le réaliser ? En bon lecteur de Canguilhem¹, G. Le Blanc montre que la question s'enracine dans la capacité du vivant, donc de l'humain, à inventer les normes sans lesquelles il ne saurait

¹ Rappelons qu'il a consacré sa thèse à cet auteur, sur lequel il a publié deux livres aux P.U.F. : *Canguilhem et les normes* (1998) et *La vie humaine* (2002).

assurer sa survie, c'est-à-dire dans ce que l'on appelle la normativité de la vie. Thèse ontologique qui mérite discussion, et qui soutient que la vie est force ou puissance qui se réalise dans les vivants en produisant les normes sans lesquelles elle ne saurait se perpétuer, et non pas en se soumettant à des normes déjà là, transcendantes. Ceci présuppose une vulnérabilité du vivant, marque de la finitude, solidaire de son être dépendant du milieu et d'autres vivants, donc aussi toujours en danger, mais aussi en capacité de résister et de composer avec d'autres une force d'expansion. En ce sens on peut parler d'une précarité ontologique, précarité à laquelle l'humain est, comme tel, toujours exposé. Rabattre la précarité sociale qui s'étale devant nos yeux sur cette précarité ontologique, c'est justement s'empêcher de la penser et en étouffer le scandale c'est-à-dire la légitimer en la naturalisant. La normativité du vivant se soutient des normes déjà inventées, de la normalité existante : les normes sociales existantes sont la condition d'effectivité de la normativité, ou de son empêchement. C'est dans cette disjonction que vient se loger la possibilité de la précarité. On comprend alors qu'elle est impensable sans une réflexion préalable sur « les vies ordinaires ». Les philosophes ont eu, il est vrai, tendance à faire plus de cas des vies héroïques, extraordinaires — ces vies qui se lèvent et résistent à l'oppression du pouvoir, qui refusent de se faire les vecteurs d'un pouvoir qui les « interpellent en sujet »² sur le mode de leur propre assujettissement — que des vies ordinaires. « Savons-nous vraiment ce que peut une vie ordinaire ? » interroge l'auteur avec l'accent spinoziste d'un Deleuze (p. 65), ou même « ce qu'est une vie ordinaire » (p. 286) ? Une philosophie de l'aliénation d'allure hégélienne a tôt fait d'assigner l'ordinaire au négatif, à l'impuissance, à la méconnaissance de soi, lui opposant la dignité à laquelle elle doit s'assigner. À suivre G. Le Blanc on comprend que la vie ordinaire n'est pas dans la normalité, entendue comme incorporation passive des normes, mais dans un jeu, voire un « braconnage » (p. 44) avec les normes, jeu qui consiste à « s'en détacher dans l'acte même de s'attacher à elles » (p. 39). Ce jeu est donc celui par lequel se constitue le soi, éprouvant sa vulnérabilité et sa passivité sous les espèces d'un désir d'autonomie. Normalité et normativité sont donc deux aspects solidaires, interdisant de réduire la vie ordinaire à l'assujettissement aux normes. On voit ce que ces analyses doivent à Y. Schwartz comme à Y. Clot qui parlent, pour ce qui est du travail, d'un « usage de soi » sans lequel les normes productives ne sauraient être efficaces. Mais aussi à P. Ricœur et à A. Sen qui analysent les capacités ou « capabilités » humaines (pouvoir de dire, pouvoir d'agir, pouvoir de faire récit de sa vie et pouvoir de se croire capable), pouvoirs qui doivent être

² Selon la formule de L. Althusser, dans son article *Idéologie et appareil idéologique d'État. Positions*, Éditions sociales, 1976.

effectués pour advenir à une vie humaine décente, et qui, selon notre auteur, ne le peuvent que sous des conditions sociales déterminées. C'est la raison pour laquelle la *vie ordinaire* selon Le Blanc se distingue de la *vie nue* d'Agamben : elle ne saurait être cette vie originaire qui enveloppe la vérité de la vie, à laquelle il faudrait faire retour pour penser celle-ci : « Il n'existe donc pas de vie à l'état nu. Chaque vie ordinaire entre dans une série de qualifications qui peuvent aussi bien être des formes de disqualification. La question ne peut plus être : qu'est-ce qu'une vie anonyme ? Elle devient : quelles opérations de qualification et de disqualification caractérisent les vies ordinaires ? » (p. 31)

La précarité socialement produite

La précarité trouve sa causalité dans ce processus lorsque, dans le jeu par lequel les individus se constituent, ceux-ci se trouvent empêchés de jouer des normes ou avec les normes. Elle n'est pas identifiable à des critères objectifs, comme le serait la pauvreté, puisque le sentiment éprouvé par l'individu d'être dénié dans son humanité entre en ligne de compte comme un facteur majeur. Mais ce sentiment n'est pas réductible à une manière d'être au monde d'un sujet : il exprime un rapport social dans lequel et par lequel se constitue le soi. On peut alors distinguer trois formes de précarité, à raison du pôle par lequel un humain y entre : selon que les conditions matérielles contredisent la possibilité d'agir, que la marginalisation interdit la possibilité de faire entendre sa voix voire de faire récit de sa vie, ou que le mépris social soit tel qu'aucune créativité ne soit reconnue à l'individu ou au groupe stigmatisé, assigné au néant dans la manière même de le nommer (ainsi des *banlieues*). La précarité ne s'entend donc que comme résultat d'un processus social de précarisation, processus solidaire de ces sociétés qui fonctionnent à la demande permanente d'adaptation, « qui ne tolèrent les vies autres qu'à la condition qu'elles s'inscrivent d'elles-mêmes dans ce registre de l'adaptation, en fournissant les gages de leur acceptabilité » (p. 77). Cette analyse permet à l'auteur de nouer un dialogue avec les théoriciens contemporains des luttes pour la reconnaissance, A. Honneth et E. Renault en particulier, sur une base résolument non hégélienne puisqu'il s'agit de considérer de telles luttes non pas comme la vérité du procès d'advenue à soi du soi, mais comme un aspect de la reconstitution d'un soi disqualifié dans sa prétention à l'humanité par le rapport social auquel il est assujéti. C'est le processus de la constitution du soi qui expose l'humain à la précarité, processus qui repose à la fois sur la dépendance à l'égard des conditions objectives, sociales de son inscription dans le monde et sur sa puissance normative. En reprenant la définition deleuzienne de l'aliénation, comme être séparé de sa propre puissance, on peut soutenir que la précarité est comme un point limite de

l'aliénation auquel toute vie ordinaire est exposée du fait du rapport social capitaliste contemporain : « La précarisation est le revers de la quotidianisation. Celle-ci attache l'homme à ses capacités par l'incorporation des normes qui assurent une visibilité et une lisibilité de chaque vie sociale, la précarité, au contraire, détache l'homme de ses capacités par la décorporation des normes, rendant les capacités opaques et guère utilisables. » (p. 103)

Le soin dû au précaire

Ces analyses engagent une réflexion sur la pratique à l'égard de la précarité. Elles interdisent en effet un discours moraliste qui en dirait la vérité en surplomb, faisant appel chez le précaire au sursaut de sa puissance normative ou à la prescription de se restituer dans sa dignité humaine. Si le précaire est assigné à l'indignité d'un être sans voix, aucune voix ne peut dire son expérience à sa place. Toute politique qui y prétendrait reconduirait le dispositif de précarisation en contribuant à l'inclure dans la formation sociale qui l'intègre sur le mode de l'exclusion. La critique théorique engage une clinique et le principe d'une politique. La clinique repose sur la nécessité de restituer au précaire sa puissance normative, ce qui passe par une politique du soin, politique qui organise le soutien social sans lequel aucun humain ne peut se sentir capable d'agir ou de parler. Or, et c'est quant au fond l'enjeu éthique et politique de cette réflexion sur la pratique, ceci implique de reconnaître la multiplicité des manières d'accès à l'humain et des manières d'être humain, à l'encontre de tout modèle normalisateur. Elle permet de comprendre la place fondamentale que joue le travail, le rapport social au travail dans la formation de l'humain, mais non pas son rôle exclusif. « En éprouvant la précarité des liens d'attache à l'humain, l'homme précaire révèle, à son corps défendant, qu'il est encore possible d'expérimenter des modes inédits d'institution de l'humain. La précarité n'est pas tant annulation de l'humanité que fragilisation de l'humanité et ouvertures forcées à des allures de l'humain qui reconnaissent la part maudite de la vulnérabilité et de la dépendance. Prendre soin des précaires, c'est s'efforcer de défaire la précarité mais c'est aussi, en un autre sens, rendre visible l'homme précaire comme homme générique et pas seulement comme homme spécifique. » (p. 284) Alors que tend à s'imposer idéologiquement, dans les relations sociales, le modèle du contrat et du calcul d'intérêt, ou la figure du vainqueur qui exclut le vaincu comme seule forme acceptable de l'humain, les tâches théoriques et pratiques auxquelles ce livre nous convient relèvent de la plus extrême urgence.

La précarité ou l'impossible 'performance' de sa vie.

Par Hourya Bentouhami

L'objet de l'ouvrage de G. Le Blanc se déploie à la fois comme une inquiétude philosophique et comme une enquête phénoménologique animée par une injonction fondamentale : « Se demander non seulement ce que peut être une vie ordinaire pour être aussi une vie précaire, mais également ce que la précarité annule ou risque d'annuler dans une vie » (p. 35). On retrouve certainement dans cette interrogation une variante sensible de ce qui s'est installé dans le champ des sciences sociales et de la philosophie politique contemporaine comme étant le paradigme renouvelé ou revisité de la reconnaissance à partir du thème de la souffrance sociale³. En quelques années celle-ci a réussi à acquérir – péniblement mais durablement – un statut épistémologique permettant d'émettre des diagnostics sociaux et politiques en termes de lésions pathologiques, susceptibles de transformation par la voie d'une thérapie sociale. Ce motif de la souffrance replacé symptomatiquement au centre de sa production sociale s'inscrit dans une lignée qui mêle à la fois les apports de la psychiatrie clinique et de la théorie critique, au sens large, dépassant le seul cadre de l'École de Francfort. Il existe ainsi dans le texte de Le Blanc des filiations claires avec les diagnostics et l'indignation d'un Frantz Fanon, que son métier de psychiatre associé à son inquiétude militante avait conduit à parler de cette « mort sociale » alors soufferte par les travailleurs maghrébins en France, et « de cette pourriture quotidienne de l'homme, de son épouvantable démission » qui était le fait du spectateur passif. Ainsi, de la même manière que Fanon nous disait que le travailleur immigré *est* sa douleur, Le Blanc semble nous dire que de la désaffiliation naît le rétrécissement des corps, leur effacement progressif et leur impossible « performance » au sens butlérien de dépassement de l'assignation identitaire. Mais la comparaison s'arrête là car si les textes de Fanon sont de part en part traversés d'un cri qui exprime le caractère insupportable de la souffrance vécue et observée, Le Blanc resserre quant à lui l'analyse de la précarité sur les impossibilités créatrices qu'elle implique. C'est d'ailleurs sur ce point que le propos de l'ouvrage semble le plus équivoque en témoignant des vies hors de leur corps et de leur souffrance pour ne se concentrer que sur leur capacité créatrice.

Étrange interrogation en effet que celle-ci : « comment penser la précarité comme une précarisation de la créativité ? », d'autant plus intrigante en réalité qu'elle s'accompagne de la description de la précarité en termes de « flottaison du 'soi' dans les normes » (p. 45). Malgré les diverses précautions de l'auteur qui cherche à se dégager de toute appréhension métaphysique de la précarité – ce qu'il rejette soit du côté de la « la fiction de la vie nue », soit de celui de « l'apologie naïve du banal » (p. 63) –, on ne peut donc qu'être frappé par le caractère décharné d'une telle description. Mais en réalité, loin d'être une échappatoire pudique, cette définition spontanée de la précarité est immédiatement accompagnée de la caractérisation de ce qui constitue tout processus de désaffiliation (qu'il prend soin à juste titre de distinguer de l'exclusion), à savoir « l'effacement des justifications sociales du soi » qui prennent une triple dimension : 1) une appartenance par défaut à un groupe que l'on n'a pas choisi mais qui constitue désormais l'identité sociale, ainsi en est-il par exemple du « groupe » des chômeurs ; 2) l'anéantissement du rapport vécu au temps ; 3) la tendance à la

³ Voir notamment le remarquable ouvrage d'Emmanuel Renault sur la question : *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La Découverte, 2008. Voir la recension sur La Vie des Idées par F. Dubet, <http://www.laviedesidees.fr/Theorie-de-la-souffrance-sociale.html>

culpabilisation. Enfin, au-delà de ces seules données phénoménologiques de la précarité, Le Blanc cherche parfois à en faire surgir sinon les causes du moins le mode d'élaboration dans des sociétés dont le raffinement productif consiste à maintenir – paradoxalement ou... idéologiquement – des formes de déliaison : « [La précarité] organise néanmoins le désordre nécessaire au développement des sociétés marchandes. Elle adapte la vie sociale au capitalisme en considérant la plasticité du désordre comme une condition de leur réunion » (p. 77). La précarité sociale ainsi entendue n'a donc rien à voir avec le discours idéologique de la précarité ontologique qui veut que la vie *per se* soit quelque chose de vulnérable, de fragile. Ce que montre Le Blanc c'est précisément que la précarité sociale dans la manière même dont elle est devenue naturelle relève d'une forme de « violence atmosphérique », pour reprendre une fois de plus les termes suggestifs de F. Fanon : c'est-à-dire une violence ordinaire, « à fleur de peau » dit aussi Fanon, dont l'enjeu consiste précisément pour le critique social à défaire les formes idéologiques de justification, naturalisantes sur la fragilité nécessaire et irrémédiable de toute vie marquée par le sceau métaphysique de la finitude. On comprend, dès lors, dans le versant constructif du discours de Le Blanc, que l'impératif soit à la redécouverte de la parole pour mettre en place ce qu'il appelle donc définitivement « une politique des agirs créateurs des vies ordinaires » (p. 25). Sur ce point Le Blanc revient brièvement mais de manière fort opportune sur les développements de Michel de Certeau, sur la notion de sabotage et des modes de résistance de ceux que l'on nomme désormais, depuis Gayatri C. Spivak, les « subalternes », c'est-à-dire ceux qui usent de l'essentialisme stratégique pour exprimer leur résistance, et qui opèrent par là « un détournement subjectif de la norme en vue de sa réalisation » (p. 42).

Textes parus dans laviedesidees.fr, le 3 juin 2008

© laviedesidees.fr