

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/10/2007

Guillaume le Blanc, *Vies ordinaires, vie précaires*  
(éd. du Seuil, coll. La couleur des idées, 2007)

### Présentation par Pierre Macherey

Le livre de Guillaume le Blanc (dont, sous le titre « Le gouvernement des pauvres », il avait esquissé le projet au cours de la [séance du 22/11/2005](#) de « La philosophie au sens large ») a pour programme, selon ses propres termes, d' « interroger les vies ordinaires à la lumière de la précarité » (p. 83), exigence qu'il reformule ainsi :

« C'est le socle même de la normalité sociale qui doit être questionné depuis l'évènement de la précarité. » (p. 130)

C'est donc un renversement de perspective qui est proposé : il s'agit d'envisager l'ordinaire et le normal, non au point de vue de leurs formes stabilisées, disposant de garanties légitimes, généralement représentées comme dominantes, mais en privilégiant au contraire les aspects par lesquels ces formes sont remises en question, rendues incertaines, et à la limite inviables, voire même invivables, ce qui conduit à porter sur elles un regard critique. Ceci fait penser à première vue à la démarche de Foucault, qui consiste à mettre les conditions de la normalité à l'épreuve des figures de l'anormal, par exemple revoir la raison sous l'angle de la folie, ou à celle de Deleuze, qui donne le pas à des expériences « mineures » en vue de repenser sur leurs bases, - si on peut dire, car elles sont justement tout sauf des bases -, les institutions qui se donnent comme des réalisations « majeures » de la vie humaine. Mais, par rapport à ces démarches, le propos de Guillaume le Blanc est original, et se situe en réalité sur un autre plan et vise un autre type d'objet : en effet, il ne se limite pas à un retournement d'alternatives comme celle du normal et du pathologique ou celle du majeur et du mineur, mais il s'attaque au principe même sur lequel s'édifient ces alternatives en tant que telles, et qui fait que, quel que soit le sens dans lequel on les lit, elles demeurent des alternatives, ce qui a en particulier pour conséquence qu'elles donnent lieu à des théories de la marginalité ou de l'exclusion.

En effet, ce n'est qu'en apparence que la précarité se présente comme l'opposé de l'ordinaire, ce qui constitue sans doute le thème central du livre, tel qu'il se donne à entendre dès son intitulé, « Vies ordinaires, vies précaires » : celui-ci suggère en effet que les vies précaires ne sont pas des vies tout à fait autres que les vies ordinaires, donc se déployant hors des limites qui définissent ces dernières ; mais, occupant un même espace, ce sont les mêmes vies ou de mêmes vies, quoique vues sous un angle différent qui, peut-être, en délivre la vérité profonde. Dans un précédent livre, *Les maladies de l'homme normal* (1<sup>e</sup> édition, éd. du Passant, 2004, 2<sup>e</sup> édition augmentée, éd. Vrin, 2007 ; ce livre a fait l'objet d'une présentation par Katia Genel au cours de la [séance du 7/4/2004](#) de « La philosophie au sens large »), Guillaume le Blanc avait déjà, dans le même esprit, entrepris de réévaluer la relation du normal et du pathologique, en mettant en évidence un pathologique de la normalité, tel qu'il se déploie à l'intérieur de son ordre même, et non de l'autre côté d'une nette ligne de séparation, donc en alternative avec lui. De manière très générale, c'est donc à la problématique de l'altérité que s'attaque cette recherche consacrée à l'ordinarité du précaire et à la précarité de l'ordinaire, qui soulève cette difficile question : qu'est-ce que mener une vie

autre, si cette vie demeure, en dépit de ce qui la différencie, la même que celle par rapport à laquelle elle marque un écart révélateur ?

Plus particulièrement, ce problème est rapporté à cet objet d'un type tout à fait spécial que sont des identités négatives, propres aux êtres qui, au lieu d'être identifiables positivement par des qualités leur appartenant en propre, se caractérisent et sont déterminés dans leur essence profonde par l'absence ou plutôt la perte d'une telle qualification : leur mode d'être est en conséquence celui de l'« être sans », ou peut-être faudrait-il dire, en s'inspirant de la distinction faite par Simmel entre ceux qui « sont pauvres » et ceux qui « ne sont que pauvres », de « n'être que sans », c'est-à-dire non pas dotés de caractères radicalement différents qui les rejettent à l'extérieur de l'ordre considéré comme normal, comme le fou ou le délinquant, mais seulement privés des caractères ou de certains des caractères qui fixent l'appartenance à cet ordre auquel ils demeurent cependant liés d'une manière paradoxale. C'est par là que la thématique traitée dans l'ouvrage de Guillaume le Blanc diffère de celle de l'exclusion, qui suppose un strict partage du même et de l'autre, et se traduit concrètement à travers des pratiques comme celles de l'enfermement ou de la relégation : mais elle vise cette région incertaine où tentent de survivre, dans des conditions souvent minimales, des existences marquées, stigmatisées par l'expérience entre toutes difficile de l'exclusion-inclusion, qui donc ne sont ni tout à fait dedans ni tout à fait dehors, et en conséquence contestent le fait de la normalité, non en s'opposant frontalement à lui, mais, si on peut dire, en le rongéant sur ses bords, des bords qui alors cessent d'être nettement tracés mais se mettent à vaciller, sans être cependant contestés ou transgressés. Pour cibler ce genre de phénomène, on a pris aujourd'hui l'habitude de parler de la « fracture sociale », expression à propos de laquelle Guillaume le Blanc remarque :

« Son inconvénient est de laisser croire que la fissure réside dans la division entre inclus et exclus, alors que ce qui est révélé dans la division entre précaires et non-précaires, c'est bien plutôt une nouvelle division à l'intérieur du régime des inclus, la précarité étant en quelque sorte située entre l'inclusion et l'exclusion. Le précaire, c'est celui qui est dedans tout en étant vu comme étant potentiellement en dehors, c'est celui qui est considéré comme étant dehors du fait même qu'il est dedans. » (p. 183)

En d'autres termes, si la précarité peut, à l'occasion, produire de l'exclusion, elle ne s'explique pas par l'exclusion, mais correspond à un mécanisme tout à fait différent. Le destin du précaire, qui est « potentiellement en dehors », - et tout est ici dans le « potentiellement » -, ne se confond pas avec celui de l'exclu : il est exclu, sans être cependant **un** exclu, ce qui a matériellement pour conséquence que, alors que l'exclu conserve une voix, une voix radicalement autre qui ne cesse pourtant pas de pouvoir être entendue, ce dont elle tire des effets particulièrement perturbants, le précaire, lui, reste « sans voix », est rendu inaudible, ce qui est l'une des manifestations de son identité négative, identité par défaut davantage encore qu'en défaut, signe d'une existence défective qui n'est pas une existence radicalement autre, et parvenant, à travers son altérité même, à conserver une identité, mais est une existence vécue, ou plutôt quasiment vécue, - « quasiment » pourrait servir de mot clé pour désigner l'état de précarité -, selon les modalités du retrait et du manque, manque de moyens matériels de subsistance, mais aussi manque de reconnaissance, cette reconnaissance dont, si étonnant que cela puisse paraître, l'exclu, à la différence du précaire, continue à être pourvu, on n'ose dire gratifié, sur le mode alternatif de la condamnation et du rejet. Privées de cette reconnaissance encore attachée à ceux qui sont des exclus de l'ordre de la normalité - comme l'exprime la fameuse formule de Descartes : « Mais quoi ! ce sont des fous... », qui grammaticalement, continue à désigner un mode d'être, un « ce sont » -, les précaires, - indignes d'être même interpellés sur ce mode du « ce sont », car ils sont des « sont sans », et même des « qui ne sont que sans » -, sont systématiquement ignorés, recouverts d'une chape de silence et de gêne qui les escamote sans même se donner la peine de les écarter. Ce sont ce

silence et cette ignorance que Guillaume le Blanc entreprend de percer, en cherchant à comprendre ce que sont ces identités négatives propres à des vies précaires, et son propos consiste, pour commencer, à leur donner, en vue de leur restituer une visibilité, la consistance d'objet philosophique à part entière, en fixant le concept de précarité, démarche entre toutes périlleuse, puisqu'elle vise à saisir une réalité ambiguë, par définition incertaine et instable, donc à la limite insaisissable.

Ceci conduit à reconsidérer la manière dont fonctionnent les normes. Le procès de normalisation est habituellement considéré comme l'application mécanique d'une grille préétablie, ce qui a pour conséquence de le réifier, en présupposant qu'il intervient en extériorité par rapport à ce qu'il règle, vis-à-vis duquel il maintient ainsi une relation de transcendance : de là la séparation entre ce que le système fait rentrer dans son organigramme, en le sanctionnant, et ce qu'il élimine ou laisse de côté, en le disqualifiant de manière provisoire ou définitive. Or, en interrogeant les vies ordinaires à la lumière des vies précaires, on s'aperçoit que ce qui fait l'ordinaire d'une vie quelconque, donc la normalise, agit sur elle de manière infiniment plus souple, et surtout immanente à son développement, dont il épouse au fur et à mesure les aléas : c'est pourquoi la distinction entre ce qui est réussi et ce qui est manqué, entre succès et échecs, donc entre les nantis et les précaires, n'est jamais parfaitement tranchée ; toute existence est balancée entre ces deux pôles, entre lesquels elle a en permanence à négocier des compromis provisoires. On est ainsi amené, comme le fait Judith Butler qui est l'une des grandes références de Guillaume le Blanc, à revoir le processus de l'assujettissement, par lequel se constituent les identités personnelles : ce processus n'étant jamais définitivement abouti, il ne produit jamais que des mixtes d'ordinaire et de précaire, prêts à tout moment à basculer dans un sens ou dans l'autre, ce qui rend toute vie dans les normes profondément mélancolique. De même la régulation sociale ne dispose pas de la capacité de tracer des frontières nettes, qui séparent une fois pour toutes ce qu'elle accepte, en l'intégrant, et ce qu'elle rejette, en l'excluant. Les normes, qu'elles soient vitales ou sociales, agissent toujours de façon ambiguë, en boucle (cette métaphore de la boucle revient à plusieurs reprises sous la plume de Guillaume le Blanc), en revenant sur leurs résultats, et en laissant plus ou moins ouverte la possibilité qu'elles soient remises en cause, débordées et détournées, voire même tout simplement bricolées, sans même qu'il soit besoin de leur opposer une résistance explicitement affichée et revendiquée, ce qui est à la fois rassurant et perturbant : rassurant, parce que ce que cela révèle que les normes ne s'appliquent jamais directement telles quelles en dehors de toute perspective de négociation, donc d'adaptation à chaque cas particulier ; mais aussi, simultanément, inquiétant, dans la mesure où cela fait apparaître que le jeu des normes ouvre en son cœur, et non seulement sur ses marges, un espace d'incertitude et d'errance, - Guillaume le Blanc parle à ce sujet du « blanc des normes »-, où la précarité trouve à se loger.

Telle est la grande leçon de la précarité : elle révèle ce que Guillaume le Blanc appelle, d'une formule qui revient à plusieurs reprises dans son livre, « l'inquiétante étrangeté » de l'ordinaire, c'est-à-dire les incertitudes qui le minent en permanence, et qui le distinguent des confortables constructions du quotidien, celles-ci reposant sur un vide qu'elles parviennent avec des succès inégaux à apprivoiser ou à masquer. L'ordinaire étant toujours, à des niveaux fluctuants, précaire, le précaire est lui-même ordinaire, en ce sens que l'anormal est partie prenante à la constitution du normal, comme le montrait déjà le précédent livre que Guillaume le Blanc a consacré aux *Maladies de l'homme normal*. C'est la raison pour laquelle il faut renoncer à considérer la précarité comme un phénomène spécial, et à la limite exceptionnel : car elle se tient en réalité à l'horizon de toute vie, pour autant que celle-ci est à chaque instant en train de se faire et de se défaire, en équilibre instable entre qualification et disqualification, la question étant de savoir jusqu'à quel point elle est en mesure de se refaire et de se requalifier, sur des bases qui ne sont jamais tout à fait les mêmes. En conséquence, la

précarité est un fait commun à tous les sens du terme ; c'est pourquoi il nous intéresse tous, non seulement à cause du sentiment de pitié que sollicitent des expériences extrêmes comme celle de la faiblesse ou de la pauvreté, mais parce que, tout au fond de nous-mêmes, et indépendamment de l'attitude compassionnelle que nous sommes susceptibles d'adopter à l'égard d'autrui, nous sommes des précaires en puissance, qui nous employons à surmonter avec les moyens dont nous disposons notre mal d'être ou notre mal à être, qui est une constante, sinon de la condition humaine, du moins de notre être historique et social :

« Cette expérience de la fragilité sociale n'est pas réservée à ceux que l'on nomme habituellement les « précaires ». Les vies ordinaires elles-mêmes sont précaires lorsqu'en elles se joue la possibilité d'une contrefaçon majeure, d'un hors-voix radical, d'une possible désintégration qui n'affecte pas seulement le désir de reconnaissance sous la forme du déni partiel ou ne se contente pas de minorer la voix fragilisée, mais concerne l'allure créative de chaque vie. » (p. 51)

« Le monde de l'ordinaire est un monde troué, précaire. » (p. 53)

Pour faire comprendre ce qu'il y a de permanent et peut-on dire d'universel dans la précarité, phénomène à la fois vital et social qui se situe à l'horizon de la plupart de nos pratiques, Guillaume le Blanc fait constamment référence au discours médical et aux expériences singulières auxquelles ce discours est confronté, expériences dont il reprend principalement l'analyse à Canguilhem, l'auteur auquel il avait consacré ses tout premiers livres, *Canguilhem et les normes* (éd. PUF, 1998) et *La vie humaine, anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem* (éd. PUF, 2002). Le modèle qu'il utilise pour présenter la précarité est donc principalement celui de la maladie, figure biologique du « mal », au sens de ce qui fait du mal, et, très concrètement, de ce qui fait mal : le pathologique, échec de la normalité, constitue aussi l'épreuve de la normativité, c'est-à-dire de la capacité humaine à inventer, dans un contexte déficient, de nouvelles allures de la vie, pour autant qu'être malade, au sens du *Kranksein* théorisé par Goldstein, c'est encore vivre, même si c'est vivre de manière différente et de fait amoindrie. Par ce biais, la réflexion sur la précarité rejoint celle sur le « mal social », en ce sens qu'elle peut être considérée comme la maladie du social : or il y a des maladies du social, inhérentes à son être, et non seulement accidents de parcours, de même qu'il y a des maladies de l'homme normal, qui ne lui arrivent pas seulement de l'extérieur mais correspondent à la couche de passivité sur laquelle son activité trouve à s'exercer et qu'elle ne peut totalement éradiquer, étant impensable que puisse jamais se rencontrer une vie pure qui ne soit du tout confrontée à la mort. A l'articulation de l'individuel et du collectif, la précarité est donc une figure exemplaire de l'action des normes telle qu'elle se déroule à même l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire, de ses réussites et de ses déroutés, à mi-chemin entre déterminisme et liberté, qu'elle fait apparaître comme impossible à renvoyer dos à dos. C'est pourquoi le phénomène de la précarité se trouve adossé à une expérience fondamentale de la vulnérabilité, avec laquelle il ne se confond cependant pas tout à fait, dans la mesure où il en constitue une modalité singulière, relevant de conditions qui demandent à être élucidées.

L'exploitation du modèle de la maladie en vue de traiter le problème du « mal social » présente en effet un inconvénient dont Guillaume le Blanc est parfaitement conscient : c'est celui de naturaliser la précarité, en en faisant une composante indéfectible de l'existence humaine, dont les racines se trouvent dans la vie même, qui ne pourrait donc être expurgée de ce risque qui la guette en permanence. Pour parer à cette objection, il convient en conséquence de dissocier à nouveau le vital du social, l'existential de l'institutionnel, ce qui est la condition pour comprendre que la précarité, même si elle se retrouve partout en puissance, n'est pas, sur le plan de son actualisation, une donnée naturelle de l'humain, mais un produit de l'histoire et des rapports sociaux que celle-ci met en place, avec les tensions spécifiques qui les caractérisent, dans des contextes qui ne sont jamais les mêmes : la société ressaisit le vif des existences humaines qu'elle remodèle en les faisant rentrer dans le cadre

des formes qui lui sont propres, formes qui, dirait Marx, sont en dernière instance celles de la division du travail et de ses effets en chaîne, au nombre desquels les jeux de pouvoir qu'elle met en place. Dans la société contemporaine, qui fonctionne de plus en plus à la précarité, et où le travail humain est à la fois valorisé, voire sanctifié, et dévalorisé, donc vécu sur le mode de la condamnation et de la punition, la manifestation la plus visible de la fragilisation de l'humain est sans doute la constitution de « l'armée de réserve », ce volant de secours dont le capital a besoin pour exploiter plus sûrement le travail, par exemple celui des immigrés, balancés entre réquisition et rejet, et qui, lorsqu'ils sont des « sans papiers », vivent à un degré d'intensité sans pareille le fait d'être dans la société, de lui appartenir, tout en étant en dehors d'elle, comme des inclus qui sont exclus ou des exclus qui sont inclus. Dans la société telle qu'elle est aujourd'hui, ce sont les travailleurs qui, dans tous les aspects de leur activité, sont les plus exposés au risque de la précarité : et c'est à leurs niveau, davantage encore qu'à celui des prisonniers, des fous ou des marginaux, que se pose, depuis le milieu du XIXe siècle, ce qu'on appelle la « question sociale ».

C'est pourquoi la précarité, loin d'être un phénomène immémorial, figé dans ses caractéristiques essentielles, à la manière d'une fatalité, n'existe que sur le plan des pratiques qui la mettent effectivement et concrètement en œuvre, à travers des séries d'expériences qui ne se déduisent pas directement du fait global de la vulnérabilité :

« La précarité se présente comme une construction sociale particulière. Non seulement elle n'est pas une forme marginale de la vie sociale dont il serait possible de circonscrire la région, mais elle met en question la vie de deux manières, interpersonnelle et personnelle. Sur le plan interpersonnel, il faut se demander ce qu'est réellement une société qui produit de la précarité... Que doit être la vie sociale pour que l'une de ses structures décisives soit la mise en question du social sous forme de la précarité ? » (p. 75)

Donc, tout en continuant à faire effort pour mettre en évidence le nouage du vital et du social, il faut se garder de rabattre le social sur le vital, point sur lequel Canguilhem avait déjà insisté dans la seconde partie de son livre sur *Le normal et le pathologique*. Autrement dit, il faut renoncer à dissoudre la précarité sociale, et les figures de déshumanisation qui l'accompagnent, dans la vulnérabilité vitale :

« La précarité sociale ne trouve pas sa vérité dans une nature de la vie précaire dont elle épouserait la mortalité originaire. Elle correspond plutôt à un processus de dépersonnalisation sociale de la vie dont la logique particulièrement subtile repose sur un ensemble de contradictions qui mettent en question les vies ordinaires, les grèvent de lourdes hypothèques. » (p. 70)

Ceci ne doit cependant pas conduire à présenter le social, avec ses normes propres, comme une couche qui viendrait se superposer à la couche originelle du vital, et qu'il suffirait de gratter pour retrouver ce qu'Agamben appelle la « vie nue », avec ses caractéristiques primaires qui se tiennent en deçà des contradictions de la société. Ce qu'il faut, et c'est extrêmement difficile, c'est arriver à comprendre qu'il n'y a de vie que réalisée en acte dans les conditions que lui fixe un contexte historique déterminé, dont elle ne peut être isolée, à moins de devenir l'objet d'un fantasme qui en idéalise les formes, en blanc ou en noir, peu importe en fin de compte.

Mais alors, que signifie « soigner » la précarité, point abordé par Guillaume le Blanc dans la troisième et dernière partie de son livre qui est intitulée « Pour une politique du soin » ? La formule « politique du soin », ne fait-elle pas ressurgir le spectre d'une « biopolitique », c'est-à-dire d'une prise en charge complète de la vie qui débouche à terme sur son aliénation ? Pour justifier sa position, Guillaume le Blanc avance la nécessité de trouver une juste articulation entre les deux démarches de la clinique (ce qui relève du soin) et de la critique sociale (ce qui relève de la politique), en vue de répondre à la double remise en question de la vie sur un plan personnel et interpersonnel, donc à la fois individuel et collectif, qui définit la précarité : il faut une clinique pour parer aux effets subjectifs de la précarité,

dont le principal est la menace de dépersonnalisation dont elle est insidieusement porteuse ; et il faut une critique, qui se développe à la fois sur un plan théorique et sur un plan pratique, pour en affronter les manifestations objectives, au premier rang desquelles la précarisation du travail, forme par excellence du dépérissement de l'humain, dont le culte actuel de la « flexibilité », pont aux ânes du discours libéral, fournit un témoignage particulièrement éloquent.

Or l'équilibre entre ces deux démarches est très difficile à trouver : il faut lutter à la fois contre deux tentations, celle de rabattre le subjectif sur l'objectif, ce qui, sous couleur de la combattre, renforce la menace de dépersonnalisation attachée au phénomène de la précarité, et celle de rabattre l'objectif sur le subjectif, ce qui, en sens inverse, privilégie les aspects strictement individuels de la précarité, en donnant à penser qu'il suffit de s'occuper au cas par cas des personnes exposées au risque de la précarité, et de traiter ces personnes uniquement en vue de remédier aux inconvénients appréciables en termes de souffrance auxquels les condamne leur situation particulière, ce qui revient à s'attaquer à des effets en s'épargnant la peine de remonter jusqu'à leurs causes. On peut se demander, c'est la question que pose pour finir la lecture du livre de Guillaume le Blanc, si la formule « politique du soin » qu'il a retenue pour exposer sa solution au problème posé par la précarité convient pour préserver cet équilibre, et si elle ne donne pas en dernière instance le pas à la clinique sur la critique, au compassionnel sur les nécessités d'un changement en profondeur, pour ne pas employer le mot de « révolution », qui s'en prenne au régime social et à ses jeux de pouvoirs, ceux-ci représentant le plan où s'enracine globalement le phénomène de la précarité. Il est sans doute justifié d'insister sur le fait que les gens sont aussi, sur un plan personnel, donc dans leur constitution propre de sujets, précarisés dans leur tête, et qu'il serait dommageable de faire l'impasse sur cet aspect du problème, ce qui, il est vrai, ne se fait que trop souvent ; mais est-ce une raison valable pour donner à penser, ne serait-ce qu'implicitement, que le problème de la précarité ne se pose qu'à ce seul niveau ou même se pose à celui-ci principalement ? La philosophie du « care », très en vogue actuellement, et dont nous a donné récemment une idée l'exposé de Frédérique Bisiaux, « Qu'est-ce qu'être en relation ? le modèle de la relation parentale » (séance du 21/2/2007 de « La philosophie au sens large »), peut prêter à ce genre de soupçon : ne se ramène-t-elle pas finalement à un cache-misère, qui masque des difficultés réelles en se donnant l'apparence de les résoudre, alors qu'en réalité elle les reconduit à travers les remèdes qu'elle leur propose ?

Le livre de Guillaume le Blanc consacre de nombreuses pages à la nécessité de rendre une voix à ceux qui sont sans-voix, dont il se fait, dans cette perspective, le porte-parole, plaçant ainsi d'une certaine manière sa démarche dans le sillage de celle de Bourdieu lorsqu'il s'était fait, avec humilité, le scribe atterré de « la misère du monde ». Ceci, admettons le, est un début, et même peut-être un bon début, le meilleur début : pourtant, il ne faut pas négliger que la misère du monde, qui est notre misère à tous, et non seulement celle de quelques-uns si nombreux soient-ils, ne se ramène pas à un défaut de parole, n'est pas uniquement une misère linguistique ou une misère psychique, et en conséquence ne donne pas seulement objet à des « soins » relevant du modèle de la « clinique », qui est, entre autres, inapte à mettre en place les formes de solidarité répondant efficacement au problème de la précarité et se tenant à sa hauteur.

Formulons pour finir cette interrogation dans d'autres termes : la problématique de la précarité est par-dessus tout délicate à traiter parce qu'elle donne lieu à un discours qui se tient à égale distance de la politique et de la morale ; or cette égale distance est particulièrement difficile à respecter, alors que c'est la condition pour éviter de noyer la politique dans la morale ou de réduire la morale à la politique, en faisant oublier que les questions qu'elles soulèvent se tiennent sur des plans différents et sont en dernière instance irréductibles les unes aux autres. La démarche de Guillaume le Blanc force l'attention parce

qu'elle a osé s'aventurer en cette région incertaine où il est difficile de maintenir un juste équilibre : elle soulève ainsi une question, sans doute incontournable, dont la solution reste cependant à élaborer.

©Pierre Macherey