

Rencontre avec un « philosophe de la vie ordinaire » : Guillaume Le Blanc *

Anne Théveniaud : Guillaume Le Blanc, comment les choses ont-elles commencé pour vous ? C'est en découvrant, jeune étudiant, les travaux de Michel Foucault, que vous avez, dites-vous, « plongé dans le bain de la philosophie » ? Mais en fait vous aviez débuté en 2002 par un livre, *Canguilhem et la vie humaine*, sur un auteur que vous aviez lu depuis longtemps. Et à l'occasion de sa réédition récente aux PUF, vous rédigez un avant-propos intitulé « Qu'est-ce qu'une philosophie de la vie aujourd'hui ? », que j'ai lu comme un fragment d'autobiographie intellectuelle. Vous y invoquez ce double héritage, celui de Canguilhem, et son projet de penser la vie, la vie créatrice, mais en lien avec Foucault, qui, lui, la pense bien plutôt comme contrôlée et disciplinarisée. Or, ce sont « les relations incessantes entre ces deux auteurs » qui vous sont apparues comme « un événement philosophique de premier ordre ». La rencontre, le heurt Canguilhem-Foucault est pour vous, du fait de leurs différences, un événement qui relève d'une « mise en intrigue profondément déconcertante », tant ils vous semblent « lointains et proches à la fois ».

Un concept apparaît alors comme une référence qui leur est commune, « un roc de première ampleur », c'est la notion de norme, qui engageait, dites-vous, une certaine manière de faire de la philosophie à la rencontre des sciences humaines et de la médecine. Ainsi déjà vous soutenez votre thèse en 1999 *Le Vital et le social, L'Histoire des normes*. Mais à ce moment-là, l'heure n'était pas à une redécouverte de la vie, et vous étiez, dites-vous, à contretemps. Or, « curieusement », vous dites plus loin, « notre présent a retrouvé l'urgence des questions sur la vie ».

* Le 21 janvier dernier, après une conférence au centre hospitalier auprès du Groupe de réflexion sur les questions d'éthique médicale, le philosophe Guillaume Le Blanc était reçu à l'espace culturel Le Parvis à Pau et interviewé pour le Forum (pôle 8) par Anne Théveniaud.

Lire Canguilhem avec Foucault, ce projet « qui avait au départ quelque chose d'insolite et de désespéré », vous conduit à faire émerger une nouvelle question en philosophie, question qui sera votre question, qui l'est encore, et qui touche « le pouvoir des normes, et la force de la vie confrontée au pouvoir des normes ». Vous vous demandez ce « que signifie être en vie pour un homme » et quelle est « la possibilité d'une éventuelle déprise ». C'est ce trajet que je voulais restituer. Vous me disiez récemment : « Ce que j'essaie de faire, c'est une étrange alliance entre une physique sociale et une philosophie de la vie créatrice. » Ou encore : « Ce qui est central à mes yeux, c'est l'inventivité des vies ordinaires, plongées dans le bain social », donc la philosophie comme opération vivante.

Cela me permet de vous présenter davantage : vous êtes philosophe, professeur de philosophie, vous dirigez le département de philosophie de Bordeaux 3. Vous venez de faire paraître au Seuil *Dedans, dehors, la condition d'étranger*. Vous avez publié en 2009 *L'Invisibilité sociale* aux PUF, dans la collection « Pratiques théoriques », que vous dirigez. Il y avait eu *Vies ordinaires, vies précaires* au Seuil en 2007. Citons aussi la réédition chez Vrin de cet ouvrage de 2004, au titre que nous pourrions expliciter tellement il nous parle, *Les Maladies de l'homme normal*.

Après avoir écrit deux articles « La clinique de la vie fragile », ou encore « La vie psychique de la maladie » dans la revue *Esprit*¹, vous démarrez aujourd'hui à l'université de Bordeaux un nouveau séminaire sur l'archéologie de la bioéthique. Nous venons de passer avec vous un moment passionnant au centre hospitalier de Pau sur les questions d'éthique médicale.

Que signifie être en vie pour un homme ?

Guillaume Le Blanc : Merci de cette présentation, merci de cette invitation. Je peux au moins d'abord redire des choses de mon parcours, sachant que c'est toujours un peu une fiction que l'on se tient à soi-même, lorsqu'on s'interroge sur « d'où l'on vient, où l'on va ». On ne sait jamais ce que l'on peut en dire tant cela est précaire, aléatoire, sinon la construction d'une fiction que l'on entretient à ses propres oreilles.

1. *Les Nouvelles Figures du soin*, numéro spécial de janvier 2005, coordonné par F. Worms et G. Le Blanc.

Mais enfin, je crois que oui, je me souviens très bien de mes études quand j'ai commencé à travailler sur Foucault. Je n'avais jamais lu une ligne de Foucault avant. Mon travail philosophique était plutôt en direction de la philosophie allemande. J'ai commencé par un mémoire, *Foucault, lecteur de Kant*. C'était un pari intellectuel de me dire : je vais travailler sur un auteur dont j'ignore tout, et avec lequel je n'avais, je dois le dire, pas de grandes affinités. La lecture de Foucault m'a désorienté, et m'a réorienté dans une tout autre perspective, dont celle de la norme, que j'ai suivie de Foucault à Canguilhem.

Ce qui m'intéresse en philosophie, je parle au présent, c'est de réfléchir sur le commun des vies, les expériences des vies communes, dont je m'empresse de dire que j'en fais partie. Il y a d'un côté une certaine créativité anonyme qui était rarement pensée comme telle, et d'un autre côté l'expérience de ces vies ordinaires dans le milieu social, le travail, les questions d'insertion et d'intégration, bref, tout ce qui fait le bain social. Mon opération philosophique première a été une sorte de traduction que j'ai tentée d'une philosophie de la vie telle qu'elle est présente chez Canguilhem. Cette opération de traduction a été ma façon de chercher ma voie, de pratiquer la philosophie à la première personne, en reprenant cette idée de Canguilhem. Selon lui, et il le dit dans *Le Normal et le pathologique*², au début, la réflexion philosophique est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, toute bonne matière doit être étrangère. Canguilhem était un philosophe qui avait entrepris des études de médecine, qui avait fait un parcours de médecin jusqu'à la thèse de médecine.

Je me suis dit : comment traduire cette philosophie de la vie dans quelque chose qui serait une philosophie de la vie ordinaire ? De là mon parti pris en philosophie, cette décision de philosopher à partir de quelque chose qui n'est pas la philosophie, qui n'est pas les textes, l'histoire de la philosophie. J'ai cherché cette matière étrangère, elle m'a été donnée par elle-même dans ce qui me semblait être décisif, dans les vies ordinaires. Cette analyse de la vie ordinaire, je me rappelle très bien qu'elle est née à partir de la lecture de Foucault et ensuite de Canguilhem. J'ai essayé, j'essaie de produire une « philosophie de l'ordinaire », et cela suppose que le philosophe est quelqu'un qui doit renoncer à un certain nombre de postures pour y

2. G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

arriver. Le philosophe s'est souvent pensé sinon comme extraordinaire, du moins comme quelqu'un « hors du commun », avec, c'est Stanley Cavell qui le dit, une certaine arrogance par rapport au réel. Le philosophe, c'est « celui qui dit mieux que les autres » ce qu'est le réel, avec un ton prophétique.

Il me semble que le philosophe, c'est le contraire du prophète. Il ne dit pas quel va être le monde de demain. Cela, c'est la prophétie, et elle se porte bien en temps de crise. Pour moi, le philosophe n'est pas ça ! C'est quelqu'un qui n'est pas en avance mais arrive plutôt un tout petit peu en retard, et qui du coup parvient à produire un « diagnostic du présent », c'est la formule de Foucault. Il peut décrire ce présent auquel il appartient lui-même puisqu'il n'en est pas séparé. À ce moment-là, inévitablement, les frontières entre la philosophie et le dehors bougent. Du même coup, tout va intéresser le philosophe, les sciences sociales, les théories de la vie psychique, les fictions, la littérature. C'est le parti pris d'une philosophie du dehors, exorbitée, sortie de son sillon initial, et que j'essaie de produire d'une façon assez libre : restituer les allures de vie qui composent une époque. Cette pratique de la philosophie, je la trouve chez des auteurs comme Foucault et Canguilhem, mais aussi Judith Butler, une des grandes figures actuelles de la philosophie.

« La vie des hommes infâmes, d'étranges poèmes »

A. Théveniaud : Merci de ces précisions. Nous allons nous engager plus avant dans l'analyse de ce que c'est que « la norme », puisque c'est le roc commun entre Foucault et Canguilhem, mais dans un sens différent. Ce que dit Foucault à la fin des années 1970 est très nouveau. La notion de loi, de loi politique n'est plus tellement ce qui régit les sociétés. Les sociétés sont régies par des normes : la norme est la forme du lien social moderne. L'analyse par Foucault des vies ordinaires fait émerger ce qu'il appelle le lissage des comportements par les normes.

Foucault exhume les vies ordinaires des textes juridiques, des registres d'internement en particulier qu'il a consultés à la Bibliothèque nationale, dont les notices, écrites de manière absolument superbe, consignent ce qu'il appelle « la vie des hommes infâmes ³ ».

3. M. Foucault, *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 198.

D'un autre côté, si on regarde vers Canguilhem, bien sûr il dénonce la normalisation, on pense ici à sa critique célèbre de la psychologie adaptative, mais il y a aussi chez lui quelque chose qu'il appelle la « normativité ». Le sujet se constitue dans son rapport aux normes, et cela lui permet d'inventer, de créer de l'intérieur même de ces normes.

Et face à cette écriture des vies ordinaires par le pouvoir selon Foucault, il me semble pouvoir proposer : « des vies ordinaires qui pourraient s'écrire elles-mêmes ». Que pensez-vous de cette comparaison sur le plan de l'écriture ?

G. Le Blanc : En même temps, la grandeur de Foucault est d'avoir porté son attention sur des vies anonymes, obscures, et qui sont devenues des vies dont, à un certain moment, on pouvait faire une petite histoire. Pourquoi ? parce que du pouvoir s'est abattu sur ces vies...

A. Théveniaud : Voulez-vous que je lise un extrait, la vie de Mathurin Milan, mis à l'hôpital de Charenton le 31 août 1707 : « Sa folie, dit le registre d'internement, a toujours été de se cacher de sa famille, de mener à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois. »

G. Le Blanc : Oui, nous tous, nous sommes effectivement ces vies qui, à un certain moment, peuvent être captées par un réseau de pouvoir, et ici, quand Foucault écrit : « Des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes... », ce qui le fascine, c'est comment, en trois ou quatre lignes, une vie devient accessible par le phénomène même qui vient l'emprisonner. Donc la vie est éclairée par le pouvoir en même temps qu'elle bascule comme vie infâme. La vie des hommes infâmes, c'est cela, ce sont des vies ordinaires qui, pour une raison de voisinage, de dénonciation, deviennent des vies qu'on peut se représenter uniquement sous l'angle du mot : « lettre de cachet ». La grande force de Foucault, c'est de montrer qu'en deçà de ce niveau-là, au fond, ce qu'est une vie, nous n'en savons pas grand-chose. Le drame, c'est que nous ne pouvons pas arriver à nous représenter ce que c'est « une vie ». Dans toute vie il

y a une obscurité fondamentale, un noyau de mystère radical qui reste en deçà de la représentation qu'on peut en avoir.

Du freinage manuel des conducteurs de train

Foucault a porté son analyse sur la manière historique dont une vie était soumise à des normes de niveaux différents. Il s'est intéressé à la *disciplinarisation* de l'atelier, de la caserne, de l'hôpital, de l'école, en montrant comment le point commun de ces disciplines était de produire des comportements dans les corps. Un sujet se met à être individualisé comme sujet, à exister comme sujet à partir du moment où en lui, en son corps, un certain comportement est produit qui est attendu par un registre, un cahier des charges des normes. Et c'est vrai que si on a une lecture un peu statique, on dira que ce que Foucault décrit, c'est l'enfermement du sujet dans les normes, la manière dont il est produit comme sujet en étant attaché à des normes qu'il doit reproduire à son propre corps défendant.

Malgré tout, il y a un intérêt chez Foucault pour un usage de subversion de ces normes, qui me semble renvoyer à une force plastique de la vie créatrice que je trouve chez Canguilhem. Il y a une invention très puissante de la vie comme invention des normes. La vie, au fond, c'est cette capacité de recréation des normes, « normativité » au sens de Canguilhem. La normalité, arrêt sur image à un certain moment du réel des normes, est toujours débordée par cette puissance d'invention des vies ordinaires.

On pourrait prendre plusieurs exemples pour attester du propos de Canguilhem. Ainsi, je me suis beaucoup intéressé à l'analyse du travail. On pourrait croire dans un premier temps que travailler, c'est reproduire les normes qui règlent le cahier des charges du travail. D'un postier on s'attend à ce qu'il poste les lettres, d'un enseignant à ce qu'il enseigne, d'un commerçant à ce qu'il fasse du commerce selon des règles assez précises. On a l'impression que le travail est une activité de réalisation des normes prescrites dans un cahier des charges. Cela est vrai jusqu'à un certain point. Mais en même temps il me semble que dans le travail on fait tout à fait autre chose que cela. On enseigne à sa manière, on commerce à sa façon. Il y a donc des usages assez singuliers dans les manières de travailler, ce qui peut se remarquer à des gestes spécifiques, des postures particulières,

et qui donc consistent en des micro-inventions, des petites inventions qu'on peut très bien ne pas voir si on a une vision plutôt macroscopique, une vision très large. Si on observe plus clairement, avec une vision plus microscopique, on verra que quelqu'un qui travaille ne fait jamais seulement que répéter les normes du travail. Il le fait en faisant souvent autre chose. Et souvent, sa manière de le faire, c'est de tourner les normes à son avantage pour les réaliser. Cela peut aller jusqu'au cas limite où une micro-norme, une manière de faire inventée par un travailleur va s'opposer à la norme qui règle le travail, la macro-norme.

Il y a des études sur les conducteurs de trains de banlieue en région parisienne, avec les nouvelles consignes de la SNCF de faire un freinage automatique quand on arrive dans les gares. Après une enquête assez fouillée de la part de certains psychologues du travail qui avaient su gagner dans des entretiens la confiance des conducteurs de trains, il s'est avéré que la quasi-totalité d'entre eux pratiquaient le freinage manuel, contrevenant à la consigne très stricte, consigne de sécurité, d'utiliser le freinage automatique. Et quand on leur posait la question : « Pourquoi est-ce que vous contrevenez à cette norme qui est une norme de sécurité ? », ils donnaient une très belle réponse : « Par plaisir ! », par plaisir d'un beau freinage manuellement bien fait. Ce qui est très intéressant, c'est que dans leur réponse il ne s'agissait nullement de sabotage. Il s'agissait plutôt d'honorer la consigne, d'en honorer l'esprit. En réalité, les conducteurs de train se sentaient plus vigilants avec l'attitude du freinage manuel, parce que, là, il y avait une relation organique, corporelle, manuelle qui se créait entre la machine et eux-mêmes.

Je dirai que c'est emblématique de toutes les manières de travailler, y compris dans les endroits standardisés comme les usines Fiat en Italie à la fin des années 1970. Des sociologues du travail ont montré que certains écarts permettaient aux sujets non seulement de s'adapter à la norme de travail, mais de se sentir encore sujets de leur travail. Moi, ce qui m'intéresse beaucoup, c'est cette opération-là. Comment quelqu'un peut-il, en inventant ses propres normes à l'intérieur des grandes normes qui régissent la réalité sociale, se sentir encore maître de sa vie, et même faire l'expérience d'une certaine santé, d'une santé psychique.

Quand la norme s'écrit à la première personne

Il y a une belle définition de la santé chez Canguilhem. On ne sait jamais ce qu'est la santé, ça ne relève pas d'un savoir. Il y a des savoirs de la maladie. Il n'y a pas de savoir de la santé. On peut se sentir en bonne santé. *Valere*, c'est l'étymologie latine, attachement à la valeur. On se sent avec cette valeur-là en soi. Se sentir en bonne santé, c'est lorsqu'on a l'impression de pouvoir peser, contribuer à modifier le milieu dans lequel on vit. Je crois que c'est une définition très intéressante de la santé. C'est-à-dire que la santé, ce n'est pas l'adaptation à des normes, cela pourrait au contraire induire des maladies, comme j'ai essayé de le montrer dans *Les Maladies de l'homme normal*. La santé, c'est la possibilité de modifier le milieu dans lequel on est, et que j'appelle créativité. Donc, ce qui m'intéresse, c'est de rechercher les formes stylisées de la vie ordinaire, la manière dont une vie ordinaire justement dans un milieu particulier s'échappe, en faisant autre chose que ce qui est attendu d'elle. C'est l'espèce de petite fiction qu'une vie à un moment donné invente.

Cette analyse-là est présente chez le dernier Foucault à travers la notion d'usage. Lorsque Foucault fait son histoire de la sexualité, il thématise l'usage, l'usage des plaisirs. Il montre très bien comment entre le code moral propre à une société et le comportement qu'il requiert il y a la réalité intermédiaire des manières d'être, le domaine de l'usage, avec la question : « Comment est-ce que je vais me rapporter aux normes, par quel biais ? » L'usage est une certaine inventivité de soi à l'intérieur des normes. Ce que je retiens de Foucault, c'est que le hors-norme radical est une fiction. Nous vivons depuis notre plus jeune âge dans des normes que nous avons incorporées. Ce sont des rythmes corporels, d'alimentation, d'endormissement du bébé. Il y a aussi le pôle psychique des normes que nous finissons par incorporer. En psychanalyse on parlerait de surmoi. C'est un ensemble de références dans lesquelles nous vivons, et justement la question est de savoir comment nous pouvons nous rapporter à ces normes dans lesquelles nous nous situons.

A. Théveniaud : Cela me fait penser à ce que vous dites ailleurs : au fond, la norme s'écrit toujours à la première personne. Vous en passez assez peu par l'idée que l'on serait complètement imbibé, imprégné par la norme. Car on a bien une certaine manière de se rapporter

à la norme. Cette écriture à la première personne fait que l'inventivité que l'on peut avoir à l'intérieur des normes, c'est quand même une inventivité de soi. Mais un soi qui n'est pas une identité auto-suffisante, pleine et entière. Qu'est-ce qui fait qu'on peut inventer ? C'est qu'il n'y a pas d'identité, entendue comme identitaire. La condition de la normativité, c'est d'abord le risque, prendre le risque d'une invention des normes. Vous dites au fond : la condition de l'invention, c'est que ça rate, que ça puisse rater. Et vous écrivez : « Le vivant rate parce que *a priori*, il n'est pas soumis à la réussite. » Et vous parlez, qu'il s'agisse de la maladie ou de la vie ordinaire, de la « puissance d'égarement de la vie ». La vie, c'est ce qui peut s'égarer, c'est ce qui fait qu'on peut aussi bricoler à l'intérieur des normes. Il y a le braconnage dont parle M. de Certeau, dans une analyse très fine de ces écarts, de cette pratique rusée de l'écart par rapport à la norme.

Se tromper, errer, désirer

G. Le Blanc : Si vous voulez, si nous étions entièrement à notre place, rien ne se produirait. Nous nous immobiliserions, nous nous fixerions, et à ce moment-là nous n'aurions plus de raisons d'aller chercher ailleurs, de nous déplacer. Je pense qu'il y a deux grandes manières d'exister : une manière figée...

A. Théveniaud : ... oui, normale, identitaire...

G. Le Blanc : ... vouloir s'identifier en permanence, se sentir justifié dans une forme d'existence. C'est cette modalité de la vie, la vie-arbre, comme l'imagine cet écrivain israélien dans *Little Big Bang*⁴. Son personnage, à un moment donné, a une pousse d'olivier qui lui bourgeonne dans l'oreille gauche. En fait, c'est toute une métaphore, car cet homme essaie de consulter des spécialistes sur cette étrange maladie, et, en réalité, ce qui intéresse cet écrivain israélien, c'est que ce sont des gens malades de leur enracinement jusqu'au-boutiste, de leur identité qui devient du surplace.

Ce qui m'intéresse, c'est plutôt une certaine modalité du nomade, de l'itinérance. Dans le déplacement il y a non seulement la possibilité de ne jamais être totalement ajusté à la norme, mais le fait

4. B. Barbash, *Little Big Bang*, Paris, Zulma éditions, 2010.

de devoir se déplacer pour chercher des informations. Il y a ainsi un lien, comme le suggère Canguilhem, entre l'errance et l'erreur. C'est vrai qu'errer, c'est avoir la possibilité de se tromper, d'échouer. Mais c'est aussi ce qui fait qu'on cherche ailleurs des informations, et ainsi on produit un chemin. C'est un point extrêmement intéressant et qui a des répercussions très fortes.

Dans mon dernier livre consacré à la question de l'étranger et qui milite pour une philosophie de l'hospitalité, j'essaie de repenser les convictions des politiques qui travaillent sur l'étranger. Nous avons peur des vies en déplacement, nous construisons des murs pour nous retrancher dans une identité que nous sentons menacée. Or le déplacement, c'est la possibilité du mélange, alors que le sur-place est une espèce de phobie du mélange. Et donc cette phobie du mélange, ce dont nous avons peur, nous finissons par la projeter sur un ennemi extérieur qui prendra le visage du musulman, du Rom... Si nous acceptons de nous ouvrir à notre propre déplacement, qu'il soit physique mais aussi bien psychique, nous aurions plus de possibilités d'accueillir nos hôtes intérieurs et aussi bien extérieurs.

Hybridation

A. *Théveniaud* : Il y a un terme chez vous que j'ai particulièrement apprécié, c'est celui d'hybridation. Ce terme, je suis allée le rechercher dans le Littré parce que je n'en connaissais pas tous les sens. Cela relève on le sait du jardinage, mais j'ai découvert que c'est aussi un terme qui renvoie au croisement des langues et à la pratique de la traduction. Bien sûr, on retrouve là votre entrée dans la philosophie comme « traducteur ». Au fond, l'hybridation, c'est la retraduction d'une expérience dans un récit. De là, vous amenez le sens qu'on connaît mieux : c'est la com-position, le poser-avec, d'une forme de vie avec d'autres formes de vie, donc composer avec ce qui est autre.

Le trajet que vous faites dans ce livre sur « la condition d'étranger » vous amène à une sorte de « retournement topologique », en disant finalement, et c'est la formule de Ricœur, que l'étranger, c'est « soi comme un autre ». L'étrangeté, c'est aussi ce que nous avons de plus intime, au sens de l'« extimité » lacanienne. Et vous proposez de faire bon ménage avec notre propre altérité intime pour nous ouvrir à quelque chose qui va vers cette hybridation. Et ça passe par le

langage, ou plus précisément par quelque chose qui est de l'ordre de la traduction. Cela m'a paru particulièrement fécond.

G. Le Blanc : C'est tout à fait cela. D'un côté il y a tous les registres par lesquels on neutralise la forme de vie qui vient d'ailleurs. On dit de quelqu'un : « Toi, le chômeur », on ne se contente pas de produire un résumé objectif d'une vie sans travail, on désigne quelqu'un comme ayant, à un certain moment, une espèce d'identité négative presque parasitaire. Il y a toute une série de termes qui construisent les identités négatives. Et comme nous avons très peur de perdre notre travail, « toi le chômeur » est à entendre comme « moi le non-chômeur ». « Toi l'étranger » est à entendre comme « moi, le non-étranger ».

Je dirai encore qu'il y a des désignations qui viennent mettre à distance des vies. Et même, davantage, elles les rendent étrangères dans un sens particulier du terme, c'est-à-dire qu'elles les obscurcissent et les rendent inintelligibles, incompréhensibles. On est en train de découvrir qu'il y a en Tunisie une révolution qui a l'air de ressembler à ce que nous connaissons. « Ils sont peut-être un peu comme nous ces gens-là ? C'est étonnant ! »

Ce que j'essaie de faire dans ce texte, *Dedans, dehors*, c'est, dans un mouvement inverse, de suggérer que le mélange peut être joyeux d'une certaine façon. Mais il ne s'agit pas du mélange à n'importe quel prix. Il y a des conditions de non-violence. J'essaie de construire une philosophie de la mixité, du mélange, de l'hybridation donc. Et il me semble que, plutôt que faire l'éloge des frontières, il faudrait faire l'éloge du métissage, de l'hybridation. Il faut réconcilier les gens avec la joie du frottement, la possibilité de trouver des idées qui viennent d'ailleurs et de les incorporer. Mais je crois que tout cela, nous l'avons à notre porte.

Déjà dans le langage, il y a de l'hybridation, des formes syntaxiques nouvelles qui ne renvoient pas à une barbarie qui aurait détérioré la langue française, des inventions extraordinaires qui renvoient au sens noble du terme, à ce que Édouard Glissant appelle la « créolisation » de la langue française. Il y a une espèce d'inventivité que la langue française rend possible. La langue française n'a jamais été autre chose que l'ensemble de ces déformations, de ces inventions qui font effectivement que non seulement les grands romans sont

écrits dans une langue étrangère, comme dirait Deleuze, ou plutôt Proust repris par Deleuze, mais que, en plus, les mots ordinaires réinventent. Et ces inventions sont dues à des mélanges, des hybridations.

Pourquoi est-ce que d'un côté on accepterait l'hybridation et d'un autre on la refuserait ? Je propose en quelque sorte de retrouver le goût de l'hybridation, y compris pour la construction et le devenir de nos nations. C'est ce que j'essaie de développer dans un chapitre un peu chaud qui s'appelle « Défaire la nation », où j'essaie de montrer que la notion de nation gagnerait à être renouvelée par les formes de vie qui la composent, qui viennent aussi d'ailleurs, et qui la réinventent. Seulement, cela, nous le refusons en réintroduisant des thèmes très musclés qui figent un processus de vie.

Pina Bausch, une chorégraphie de l'hybride

A. *Théveniaud* : Au moment où je lisais votre livre sur la condition d'étranger, je suis allée voir le ballet de Pina Bausch *Kontakthof*, théâtre dansé qui est lui-même une forme hybride.

Premier décalage, il est joué-dansé par des adolescents qui n'ont aucune pratique de la danse ni du théâtre, même en amateur. Ce qui m'a saisie à un moment donné, c'est un second décalage : il s'agit de mettre en scène et en mouvement des gestes et des attitudes pour dire le rapport amoureux, mais en même temps le monde que ces jeunes du Wuppertal incarnent sur scène n'est pas le leur, c'est un monde d'ailleurs, et d'un autre temps. Ils se glissent dans les costumes des années 1960 : robes-fourreaux de soie, chemises blanches, escarpins, cravates, qui ne sont pas les leurs. Et là, c'est joué sur un mode parodique, ironique, qui dévoile le « semblant » des sentiments convenus, en se tenant à la lisière du code de la bienséance et en laissant échapper le détail incongru, l'infime improvisé.

Dans le documentaire réalisé plus tard sur le montage du ballet, qui s'appelle *Rêves dansants*, le jeune garçon qui a été choisi pour le premier rôle s'étonne : « Mais moi, je suis bosniaque, musulman ! » Son rapport aux femmes n'a rien à voir avec ce qu'on lui propose, il est complètement décalé, en pleine situation d'altérité par rapport à ce qui se passe, et c'est justement lui qui pourra le mieux se glisser dans les interstices de ces codes de séduction entre « dames et messieurs », auxquels il est étranger. Et je me suis dit que, au fond,

l'hybridation dont vous parlez, ça pourrait être cela, que nos codes soient à la fois représentés et joués, qu'ils soient subvertis, et c'est vrai que ce jeune le fait très bien.

Le film qui a été fait ensuite donne le témoignage de vie de ceux qui ont participé de cette façon-là, et ils disent que, pour eux, « une assurance nouvelle s'est fait jour » !

G. Le Blanc : Oui, c'est un très beau film. Ce qui est fascinant chez Pina Bausch, c'est qu'elle a monté le spectacle à trente ans d'écart, partant de trois « matériaux » différents, des professionnels d'abord, puis des gens âgés, et pour finir des adolescents. À trente ans d'intervalle, elle arrive à organiser un travail d'improvisation avec une espèce de coloration du spectacle, qui est plus qu'une intégration, par des expériences de vie autres. Car, effectivement, dans cette troisième version de *Kontakthof*, ce jeune qui est bosniaque et musulman joue une séduction qui n'a pas cours dans sa culture, ce n'est pas quelqu'un qui vient s'intégrer. L'hybridation, c'est la transformation mutuelle des deux formes de vie, au nom d'une allure de vie nouvelle qui va se créer petit à petit. Il s'agit de redonner sens à cette idée que la vie est aussi quelque chose qui se crée.

A. Théveniaud : Vous parlez des interstices et des blancs des normes, et effectivement on voit ces jeunes qui arrivent à se saisir des codes parce qu'il y a ces interstices, qu'il y a du jeu. Ils n'ont pas à entrer dans un système qui serait entièrement défini, une chorégraphie entièrement réglée. Non, le ballet n'est pas réglé, et cela, c'est eux qui vont le faire avec leur vitalité propre. C'est là toute la richesse du spectacle.

Précarité et désœuvrement

G. Le Blanc : Ce qui est intéressant, c'est que, si ce ballet n'est pas réglé dans le temps, s'il n'y a ni livret ni musique préalable, il y a bien tout de même quelque chose, un dispositif scénique. Le drame aujourd'hui, si on transpose, ce sont toutes les expériences où il n'y a aucun dispositif, c'est-à-dire où le problème, c'est la précarité radicale, voire l'exclusion, en d'autres termes la sortie de tout dispositif. Quand il y a le soutien du dispositif, beaucoup de choses peuvent s'inventer et se passer. En revanche, quand ces dispositifs sont

absents, il peut y avoir une espèce de solitude tragique qui fait que les sujets dévissent.

C'est aussi quelque chose qui m'a intéressé dans mon travail, de voir comment cette insertion de la vie dans les normes est niée jusqu'à un certain point pour certaines personnes, dans certaines conditions. Il y a des conditions sociales qui font que des vies sont plus dans des dispositifs que d'autres, et donc je me suis intéressé à la fragilisation sociale des vies ordinaires, malmenées du fait de leur position intenable dans les normes. Un sujet qui a un travail et qui est disqualifié dans ce travail au point qu'il peut être déclassé, on voit bien qu'il est encore dans un dispositif, mais qu'il n'a pas la possibilité d'instituer quelque chose. Je me suis beaucoup intéressé à cette question de faire œuvre à l'intérieur du dispositif, ou au contraire se vivre comme un sujet désœuvré qui sait qu'il ne pourra pas participer durablement. Le drame aujourd'hui, ce sont ces vies qui ont le sentiment qu'elles ne peuvent pas participer à la cité, et qui sont alors renvoyées à leur désœuvrement. Le désœuvrement n'est pas l'absence d'œuvre, ce n'est pas le fait de ne rien faire, c'est le fait que je suis perçu, moi, par les autres, comme ne faisant rien. Le drame du désœuvrement n'est pas l'inactivité, c'est plutôt que ce que je fais ne sera pas reconnu comme une œuvre significative, comptant, et pouvant s'inscrire dans le patrimoine de l'humanité. Dès lors qu'on perd cette possibilité-là, on devient une vie précaire.

A. *Théveniaud* : Ce serait votre façon de dire la précarité ?

G. *Le Blanc* : Oui, une vie précaire, c'est une vie dont les possibilités de faire œuvre, c'est-à-dire de recréation des normes, ne sont plus perçues par les autres parce qu'elles sont devenues inaudibles. Il y a un lien très fort à mon sens entre l'expérience de la précarité et le fait que la vraie précarité commence lorsque la voix de quelqu'un cesse d'être retenue comme significative, et dès lors que la voix s'efface, parce qu'elle n'est plus auditionnée par d'autres sujets ; c'est le visage de ce quelqu'un qui s'efface. Je crois qu'il y a un processus d'exclusion. Je dirais que c'est un processus qui commence par la voix et qui se finit par la perte du visage, l'invisibilité radicale. Quoique quelqu'un fasse, il n'est plus là, il a été recouvert par le béton du trottoir si c'est un SDF, il a été *asphaltisé*.

Donc la question philosophique, à la fois philosophique, éthique et politique, est : comment revenir au sens, aux œuvres des vies ordinaires ? Pour moi, la question cruciale, c'est comment faire pour que le potentiel d'œuvre ne soit pas purement et simplement ignoré et effacé. Foucault disait dans la première préface à *Histoire de la folie*⁵ : « La folie, c'est l'absence d'œuvre », et il donnait un sens tout à fait particulier à cela. C'est bien là effectivement le risque de la mort sociale. Oui, c'est l'absence d'œuvre, qui vient non pas de ce qu'une vie en général ne fait pas, mais de ce que ce que fait une vie n'est pas retenu comme comptant, contribuant à un collectif de travail. Donc c'est la plongée à ce moment-là dans le désœuvrement qui emmène vers une espèce d'*invisibilisation* des vies. Et de ce point de vue, toutes les vies ne sont pas reconnues comme pleinement humaines.

De l'ordinaire comme style

A. *Théveniaud* : On reviendra sur cette question des vies ordinaires.

G. *Le Blanc* : Dans la mesure où l'on est dans un espace culturel, je dirai que le grand mérite de la littérature contemporaine, enfin, de la littérature depuis le XIX^e et XX^e siècles, est d'avoir accordé une importance extrême aux « vies minuscules », pour parodier le titre du texte de Pierre Michon.

C'est le début du prologue de *USA*⁶ de Dos Passos. Une espèce de SDF qui part comme ça représente tous les SDF des États-Unis au début du siècle. Dos Passos finit son prologue en disant : « Les États-Unis, c'est un ensemble de buildings qui vont dans le ciel... » Et il dit surtout : « Ce sont des millions de voix... » Je crois que la littérature a compris très vite le fait de la dignité des vies ordinaires.

A. *Théveniaud* : La philosophie a mis plus de temps. Il y avait chez les philosophes un déni de l'ordinaire. Vous écrivez de beaux passages à ce sujet-là dans *Vies ordinaires, vies précaires* : « L'ordinaire est tellement associé au banal qu'il est rarement interrogé. On préfère l'extraordinaire, le remarquable, l'étrange. Dans tous ces vocables, il y a la promesse d'une métamorphose, d'un saut dans l'inconnu qui nous

5. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd., 1972.

6. *USA*, Paris, Gallimard, 2002.

arracherait enfin à la grisaille du quotidien. L'ordinaire est un soleil gris qui n'arrête pas nos regards. Nos lointains sont nos promesses. »

C'est cette vision-là que vous entreprenez de changer. Puisque la philosophie a toujours dénié cette grisaille, cet enkystement dans la répétition, peut-être du côté de la littérature y a-t-il quelque chose qui s'écrit. Du côté de la littérature, ça s'écrit quand même. La vie ordinaire est quelque chose qui s'écrit autrement. C'est le style de la vie ordinaire. Vous dites aussi : « Une vie, c'est une tentative pour mettre ensemble les morceaux, c'est une mise en forme de soi, ce qui fait que l'im-monde, ce qui ne fait pas monde, c'est-à-dire ce qui ne tient pas debout, est "mis en demeure" ». Je peux vous laisser commenter.

G. Le Blanc : Je pense à cette expression anglaise : *Small is beautiful*. Alors, je ne vais pas idolâtrer le petit, l'ordinaire, mais je crois quand même que les tentatives des vies, en général, c'est ça, essayer d'avoir une vie à soi.

C'est la grande question : est-ce qu'on peut changer des choses dans sa vie ? Essayer d'avoir une vie à soi, c'est tenter de produire des figures dans le temps et dans l'espace dans lesquelles on se sent bien, dans lesquelles on a plaisir à user de soi-même. Ces figures sont des micro-variations que l'on produit. Cela peut être telle partie de pêche, de pétanque. Ce sont des espèces de fictions dans lesquelles nous nous aménageons en quelque sorte une place.

A. Théveniaud : Je laisserai pour finir la parole à ce médecin qui s'occupe des soins palliatifs à l'hôpital et qui regrettait un trop grand usage des médicaments : « Dans les derniers moments d'une personne, ne pourrait-on pas plutôt essayer, disait-elle de manière juste et sensible, de sauvegarder ce qui pétille encore ? »