

Une leçon d’insurrection philosophique ? Conversation avec Guillaume le Blanc*

K. : Une grande partie de votre travail de philosophe est consacrée à la question des vulnérabilités, et en particulier à la définition des rapports entre vulnérabilité et politique. En 2014 vous publiez chez Bayard *L’insurrection des vies minuscules*, qui est un livre centré sur la figure de Charlot et qui montre, à travers l’analyse de ses films, les diverses formes de précarité auxquelles renvoie ce personnage, leur multiplicité, leur actualité aussi. Vous évoquez entre autres le Mouvement des Indignés, né sur la Puerta del Sol à Madrid, qui bat alors son plein, mais également tous ces gens *minuscules* qui ne se révoltent pas forcément, qui ne *se manifestent* même pas, et pour qui Charlot pourrait constituer une « leçon d’insurrection philosophique ». Avant de parler plus en détails des possibilités – politiques, philosophiques – que suggère le personnage Charlot, pourriez-vous nous rappeler la myriade de *formes de vies précaires* qu’il incarne, l’actualité des problématiques sociales qu’il soulève ?

Guillaume le Blanc : J’ai voulu extraire Charlot des films de Chaplin en le considérant comme l’un de nos contemporains. Ce qui m’a intéressé, à la vision de tous les films de Chaplin et ce, depuis ses premiers courts-métrages dès 1914, c’est de considérer Charlot comme l’une des vies minuscules captées par hasard par la caméra de Chaplin, de film en film. En le voyant vivre pour ainsi dire devant nous, on ne peut qu’être frappé par l’extrême précarité de Charlot tout autant que par son extrême résistance. D’une certaine façon sa précarité est donnée dans sa résistance même mais cette résistance ne répond en aucun cas à un programme politique, à une intention insurrectionnelle. C’est bien davantage une insurrection par le bas liée à la nécessité de tenir le coup. L’athlétisme de Charlot – il court, il patine les yeux fermés au bord du vide, il nage, il jongle – est un vitalisme de la précarité qui est déployé pour contrer les conditions de vie qui lui sont faites. Cette vitalité tient au fait que Charlot est l’être de la débrouille. Je renvoie sur ce point à la distinction produite par Certeau dans *L’invention du quotidien* entre la stratégie et la tactique. Étant privé des « stratégies » de l’ingénieur qui rationalise sa fabrication en un véritable système d’activités, Charlot n’a d’autre possibilité que de ruser avec le monde, d’inventer des « tactiques » qui tiennent d’abord à la capacité de faire avec les moyens du bord. Il est un être sans autres ressources que

* Entretien réalisé par Melinda Palombi.

la possibilité illimitée de faire avec ses seules ressources corporelles. Le corps de Charlot est littéralement un corps de survivant, d'un sujet acculé à la survie (qui est en fait le plus souvent une sous-vie), qui passe une partie non négligeable de son temps à tirer parti, parfois jusqu'à l'absurde, de ce qui se présente à lui, comme la scène de la Ruée vers l'or où on le voit manger sa propre chaussure de façon métonymique en lieu et place de la dinde de Thanksgiving.

La précarité de Charlot tient à des formes de vie qui finissent par valoir comme une introduction à la vie du dedans-dehors qui est pour moi la vie précaire par excellence. Dès *Vies ordinaires vies précaires* (Seuil, 2007), j'ai en effet interprété la précarité comme une construction sociale (m'opposant à toutes les versions néolibérales de la précarité qui la considèrent comme une donnée naturelle de l'existence), intercalée de façon idéal-typique entre un régime de pure inclusion dans lequel un sujet a toutes les propriétés sociales en sa possession et un régime de pure exclusion dans lequel un sujet n'a plus la moindre propriété sociale en sa possession. Là où nous nous imaginons l'individu indépendant, selon une vulgate individualiste qui tend à le présenter comme libre entrepreneur de soi-même, les analyses sociologiques, notamment celles de Robert Castel dans son livre d'entretiens avec Claudine Haroche, *Propriété, propriété sociale, propriété de soi*, soulignent en quoi l'individu pour exister a besoin de propriétés sociales qui soutiennent son existence, sans lesquelles sa vie est fragilisée. De ce point de vue, la précarité est un état social dans lequel celle ou celui qui y est situé dispose encore d'un certain nombre de propriétés sociales qui lui permettent de se sentir « dedans » mais est privé d'au moins une propriété sociale majeure dont la perte lui fait éprouver qu'il est déjà « dehors ». Cet état intermédiaire que j'analyse comme le régime social du « dedans-dehors » est précisément ce qui caractérise la précarité. La précarité a été longtemps rendue invisible par le fait qu'elle a été recouverte par les expériences négatives de l'exclusion mais sa pleine visibilité qui s'est fait jour dans les années 90 en France, sous l'influence notamment des sociologues Bourdieu, Cingolani et Castel dans des registres très différents, dans les années 2000 aux USA notamment grâce aux essais de Judith Butler, a eu pour effet de bouleverser la logique sociale mais aussi l'interprétation qui en est proposée et ainsi de contribuer à faire émerger une forme de vie pendant longtemps dissimulée par les systèmes d'interprétation dominants de l'exclusion sociale. Dans *L'insurrection des vies minuscules*, je me suis contenté de transposer Charlot dans notre époque en le considérant encore comme un témoin précaire de notre temps afin de mieux faire apparaître la créativité des vies minuscules et d'en faire émerger l'utopie politique, sans me rendre aveugle par ailleurs aux projets de captation de cet imaginaire créateur du précaire induits des formes les plus contemporaines du néolibéralisme.

K. : Charlot représente selon vous toutes ces « vies minuscules qui refusent de disparaître », il est « le personnage conceptuel d'où procède cet art de la révolte minuscule », autrement dit il n'incarne pas une forme d'insurrection héroïque, illustre, il incarne plutôt une « faiblesse ». Une petitesse, semblable à celle de David face à Goliath, et pourtant différente, car Charlot, vous l'expliquez bien, n'est pas un vainqueur : c'est un héros qui ne terrasse personne, qui court, qui s'enfuit, et cette fuite même n'est pas très efficace. Comment s'affirme-t-elle donc ? Pourriez-vous revenir sur cet *art de la fuite*, et même *art de la disparition* – qui n'en est jamais vraiment une – dont vous parlez dans votre livre ?

G.I.B. : Si Charlot incarne la « faiblesse », c'est uniquement au sens où il incarne la « force de la faiblesse ». Tout comme la non-violence, souligne Butler, est interprétée à tort comme une passivité, alors qu'elle est une véritable action et affirme une force, la faiblesse de Charlot n'est en aucun cas une fragilité muette, signe d'une résignation ou d'une soumission induisant une dislocation future ; elle est une extrême action qui tient à la nécessité vitale d'esquiver et d'esquisser. D'une part, il faut esquiver les coups mortels quand ils surviennent, mais d'autre part il faut esquisser des éléments inchoatifs d'une vie alternative, suspendue à sa quasi-disparition alors même qu'elle tente d'apparaître. La fuite relève de cette esquive/esquisse dont la restitution contribue à forger les éléments d'une phénoménologie de la vie précaire. Elle est d'abord un art de la désertion. Quand les policiers veulent arrêter Charlot, la seule possibilité est la course que j'ai d'ailleurs analysée dans le livre *Courir. Méditations physiques*, comme un « art pauvre », une sorte d'« arte povera » qui renvoie aux conditions de vie faites aux plus « démunis » qui n'ont d'autre possibilité le plus souvent pour tenir le coup que d'aller voir ailleurs, contribuant à retourner le fameux proverbe « va voir ailleurs si j'y suis » en proverbe des précaires, « va voir ailleurs pour continuer à être ». Mais la désertion, comme art ultime de l'esquive, forge monde, crée un alter-monde qui, pour être précaire, n'en est pas moins existant. En fuyant le travail, la prison, en se mettant en marche avec sa fiancée dans *Les temps modernes*, Charlot s'invente une façon d'habiter le monde qui tient de l'occupation des sols grâce à une cabane plantée à travers champs. Cet art du précaire surgit par les esquisses en rapport aux esquives : il est moins un antimonde qu'un autre-monde engendré par la fuite elle-même. Il faut s'imaginer la précarité et, par-delà, l'exclusion comme un tel état social d'adversité que tenir relève, pour les précaires, et plus encore pour les exclus, d'un véritable travail. Ce travail a une caractéristique, notamment pour les exclus : c'est un travail non rémunéré. Et pourtant, sans lui, c'est toute une vie qui s'écroule, et avec elle un risque de ségrégation et de dangerosité sociale. Me rendant un jour à Lyon pour défendre les Bains Douches de Villeurbanne, menacés de fermeture, j'ai été frappé par le fait que des collectifs de soutien aux sans-domiciles avaient retracé sous forme de cartes géographiques les parcours quotidiens des personnes vivant à la rue : on y voyait un ensemble incroyable de trajectoires révélant par-là l'extrême activité de

personnes qui, pour tenir, doivent impérativement se laver le matin aux Bains Douches de Villeurbanne, poursuivre dans tel quartier de Lyon en faisant la manche par exemple pour se rendre en fin de journée à telle association avant le soir de « bénéficier » d'un repas à tel autre endroit pour finalement dormir dans un autre lieu de Lyon. C'est effectivement un apparaître au bord du disparaître qui tient lieu d'un activisme étonnant et c'est précisément en quoi consiste le travail de celles et de ceux qui n'ont plus que la force de mobilité de leur propre corps pour continuer à apparaître afin de ne pas disparaître totalement. C'est cette leçon philosophique d'une certaine façon que nous restitue Charlot depuis les premiers courts-métrages qui le montrent immigrant ou vagabond : apparaître ici pour ne pas disparaître là, c'est assurément ne jamais être à sa place et c'est précisément le fait de celles et de ceux dont la place a été retirée et qui, pour être des « sans-places » n'ont d'autre possibilité que de se faire nomades.

K. : Charlot ne se limite pas à incarner la fragilité des « vies minuscules » qui composent le *peuple* des précaires, il pose également la question de la possibilité de l'existence même d'une telle communauté, voire de toute communauté, vous parlez récemment d'une « solidarité des éprouvés ». Charlot contribue selon vous à esquisser une philosophie du « nous », mais comme philosophie précaire, « en pointillé », « dans le creux des lignes », trouvant peut-être dans cette précarité même une solution possible.

G.I.B. : L'erreur serait effectivement de renvoyer Charlot à la solitude de la vie en état de débrouillardise là où il fait apparaître au contraire un mode d'être qui permet de repenser sur de toutes autres bases l'apparaître des précaires par la création d'assemblées, de communautés. Il faut ici faire attention à ne pas se situer à un niveau prescriptif mais en rester à de vraies descriptions des existences. Aucune vie pauvre ne peut tenir si elle n'est pas inscrite dans une communauté des éprouvés. Dans un livre qui vient de paraître, *La solidarité des éprouvés. Pour une histoire politique de la pauvreté*, auquel vous faites référence, j'analyse la vie pauvre en termes d'instauration d'un monde. Loin que la vie pauvre soit une pauvre vie, j'en interprète la richesse intrinsèque en ce qu'elle repose, d'une part, sur des formes de débrouillardise, d'invention, qui bouleversent les régimes habituels de la possession et de la propriété, en faisant valoir des styles de vie intercalaires, interstitiels, qui loin de bouleverser l'état du monde, composent avec l'existant et forment ainsi un art de vivre sobre, et en ce qu'elle tient d'autre part sur des solidarités informelles internes à toutes les vies éprouvées par les conditions sociales de vie qui leur sont faites, grâce auxquelles la vie-survie est à la fois possible et s'inscrit dans un collectif, un monde commun. Ce collectif des vies éprouvées est effacé par les institutions sociales de soin qui tendent par nature à substituer à l'humiliation de la pauvreté l'humiliation de l'aide, dans la mesure où elles effacent toutes les formes de

vie pauvres, incluant les régimes informels de solidarités entre « démunis », pour ne plus considérer le « pauvre » que comme l'être adossé à l'institution de soin et de soutien qui lui est nécessaire pour exister. Une telle lecture est catastrophique car elle extrait le pauvre de sa forme de vie réelle pour le précipiter dans la forme de vie normée par l'institution sociale et considérée à terme, par presque tout le monde, comme le désirable par excellence. Le « Nous » dont vous parlez est un « nous » auto-instituant, le « Nous » indéterminé qui englobe toutes les vies, y compris celle de Charlot, qui est l'un de ces membres anonymes et ordinaires qui forment ce « Nous » mais je pense qu'il faut toujours aussi voir le « dark side » du « Nous » qui renvoie aussi à une force politique, économique, sociale qui s'est instituée comme détentrice du pouvoir. Ce second « Nous » s'illustre par le fait qu'il possède le pouvoir de définir qui sont les « uns » et qui sont les « autres. Je dirais alors que ce second « Nous » qui se retourne contre le premier « Nous » est celui qui est en capacité de se nommer le groupe des « uns » en éloignant les « autres » en les constituant comme « autres ». Ce groupe des « uns » a vocation à altérer toutes les vies « différentes » en les constituant comme vies dissemblables et partant comme vies autres mais en réalité c'est bien ce groupe qui altère certaines vies. Parmi les vies altérées, les vies désignées étrangères mais aussi les vies pauvres que nous refusons de voir et d'entendre, créant de toutes pièces l'inaudibilité et l'invisibilité sociale auxquelles celles et ceux qui n'ont presque rien sont assignés, pour ne plus être entendus, ne plus être vus. Le cinéma muet de Chaplin est extraordinaire car il nous oblige à voir Charlot et, par contraste, à faire parler ce visible en le rendant à nouveau pleinement audible.

K. : La communauté des exclus que pourrait susciter une insurrection *charlotienne* est pour nous une *non-communauté*. Quand Charlot, dans *Modern Times*, prend le drapeau rouge tombé par terre et se retrouve à la tête d'une manifestation ouvrière il le fait *par hasard*. Ce hasard nous dit toutefois beaucoup : une communauté possible – « inavouable » dirions-nous avec Blanchot – ne peut que se réaliser, sans projet, sans conjuration, comme une rencontre heureuse, comme une « fête », arrosée par la drogue aussi, chantée et dansée. Il nous semble que la forme de société, et de vie, que les Charlots évoquent/invoquent est incomparable : elle ne se laisse pas saisir parce qu'elle n'est pas appelée à subsister, à s'installer. Selon vous, Charlot, est « un minus, un moins que rien, un obscur » qui, pourtant, subsiste. Dans cette perspective, les *affamés* qu'il incarne, qui veulent encore croire en leur chance, suggèrent, selon vous, l'*hypothèse démocratique*, au point que vous écrivez : « Au commencement de la démocratie il y a Charlot ». La question serait de savoir si Charlot *destitue* tout pouvoir, même le plus démocratique, ou s'il est une modalité d'existence d'une « démocratie radicale » ?

G.I.B. : Quand vous dites que la communauté des exclus est une non-communauté, je vous suis car c'est précisément ce que j'ai voulu faire apparaître dans la mesure où cette communauté charlotienne est elle-même dépendante des hasards de la vie et ne repose en aucun cas sur un programme politique lié à un « drapeau ». Mais précisément, qu'entendre par non-communauté ? Vous l'interprétez à la suite de Blanchot comme une communauté inavouable, sans signature, sans nom, l'instauration d'une fête où s'agencent dans un pur moment sans lendemain des subjectivités qui se subjectivent et s'assemblent dans un art d'être ensemble. Charlot et le Kid finissent par former ce genre de communauté et avec eux il n'est pas absurde d'y mêler toutes les vies désinscrites, désassignées, qui ne veulent pas s'installer mais s'emploient, au sens d'une vie sans mode d'emploi, à persister. C'est depuis ces êtres qui n'ont d'autre possibilité que de faire monde ensemble car le monde les a exclus qu'il faut effectivement repenser ce que j'appelle « l'hypothèse démocratique ». Cette expression a cependant deux sens pour moi. Un sens descriptif et un sens prescriptif.

Sur le premier versant j'interprète l'hypothèse démocratique comme la capacité à faire monde avec tous les mondes. Le monde commun ne peut être qu'un monde des communs engendrés par tous les micro-mondes. Tout monde commun est traversé d'exclusions qui non seulement le rendent possible mais sans lesquelles il ne peut se définir comme monde commun. Là encore je rejoins l'analyse de Butler au début de *Rassemblement* selon laquelle même la catégorie de peuple est elle-même une catégorie excluante qui doit donc constamment être contrée par l'assomption des alter-peuples exclus par la référence au peuple hégémonique, pour le mettre en crise, le dé-définir et ainsi lui donner la capacité d'être davantage incluant. Il en va de même pour l'idée de monde commun à laquelle je ne souscris pas, contrairement à Arendt, car j'y vois l'affirmation d'une violence constitutive masquée comme telle dans les procédures de celles et de ceux qui s'arrogent le droit de définir le commun et rejettent les autres hors de ses frontières. L'hypothèse démocratique tient à une promesse que la démocratie comme régime trahit sans cesse. Cette promesse n'en est que plus précieuse : elle repose sur le soutien inconditionnel adressé à tous les alter-mondes non violents qui sont engendrés à l'intérieur de toutes les mailles d'une société. Il faudrait ici engager une discussion sur ce que signifie « alter-monde non violent » mais il est clair qu'il y a là un régime d'invention collective qui ne peut exister sur la haine et la volonté de détruire un autre monde. Ce sont pour ainsi dire, pour reprendre le titre de l'écrivain des Lumières du 18^{ème} siècle Fontenelle, des « entretiens sur la pluralité des mondes » dont nous avons besoin aujourd'hui. Pour le formuler autrement je me réfère à cet énoncé du philosophe Margalit dans *Société décente* : « j'appelle société décente une société dont les institutions n'humilient pas les gens ». J'appelle pour ma part société décente une société dont les institutions n'humilient pas les micro-mondes ou alter-mondes ou communs des éprouvés et je nomme hypothèse démocratique l'art collectif, reposant sur le pouvoir du peuple, de prendre soin de ces

micro-mondes. C'est pourquoi l'hypothèse démocratique est nécessairement une hypothèse sociale dans la mesure où ce diagnostic doit être soutenu par des réflexions actives sur la redistribution, le juste écart de salaire, le revenu décent, etc.

Sur le second versant l'interprète l'hypothèse démocratique sous un jour plus prescriptif qui tient à la nécessaire mise en question des normes d'une société que je considère non seulement comme « normale » mais comme « normative ». Je m'appuie sur la philosophie de la vie normative de Georges Canguilhem qui a souligné que pour un individu mais aussi pour une société, notamment dans le texte « Du social au vital » (*Le normal et le pathologique*), qu'être vivant c'est être pleinement normatif, c'est-à-dire destituer les normes existantes et pouvoir en instituer de nouvelles. Cette « normativité » que Canguilhem interprète comme le signe d'une grande santé est à l'opposé de la « normalité » qui viserait par contraste à conserver les normes existantes dans un souci de reproduction vitale et sociale. Selon ce raisonnement, non seulement il est sain de vouloir mettre en question les normes existantes mais la qualité démocratique d'une société repose en partie sur sa capacité à admettre que la fécondité de la contestation des normes du commun. J'ai interprété l'esthétique de Chaplin comme une mise en crise raisonnée, émotionnelle, artistique et systémique des régimes de normes mainstream qui font notre monde, à commencer par celles du travail, de la famille et de la patrie qui assurent à chacun, chacune, une apparence d'existence normale en lui fournissant des éléments d'appartenance qui ne peuvent manquer de faire violence. En remettant en question la naturalité des normes de genre (avec *Le Kid*), la normalité sociale de la norme du travail (avec les *Temps modernes*) et l'autorité de la norme politique du patriotisme (avec *Le Dictateur*), Charlot nous oblige à considérer l'art non seulement comme l'avènement d'un nouveau partage du sensible (Rancière) mais comme l'avènement d'un nouveau partage du social. L'hypothèse démocratique repose sur cette capacité à produire de nouveaux partages plus égalitaires du social.