

La subversion des vies précaires et migrantes Entrevue avec Guillaume le Blanc

Jean-Claude Ravet

Numéro 802, mai-juin 2019

Quand nos repères sont bousculés : décolonialisation, migrations,
crise écologique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/90554ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)

1929-3097 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ravet, J.-C. (2019). La subversion des vies précaires et migrantes : entrevue avec Guillaume le Blanc. *Relations*, (802), 20–22.

LA SUBVERSION DES VIES PRÉCAIRES ET MIGRANTES



ENTREVUE AVEC GUILLAUME LE BLANC

Philosophe, professeur de philosophie à l'Université Paris Diderot et membre du comité de rédaction de la revue Esprit,

Guillaume le Blanc est l'auteur, entre autres, de Vaincre nos peurs et tendre la main. Mobilisons-nous pour les exclus (2018) et, avec Fabienne Brugère, de La fin de l'hospitalité (2017), parus chez Flammarion. Il porte ces dernières années une attention particulière à la dimension éthique et politique de l'hospitalité et à la citoyenneté dans un monde où les flux migratoires vont croissants.

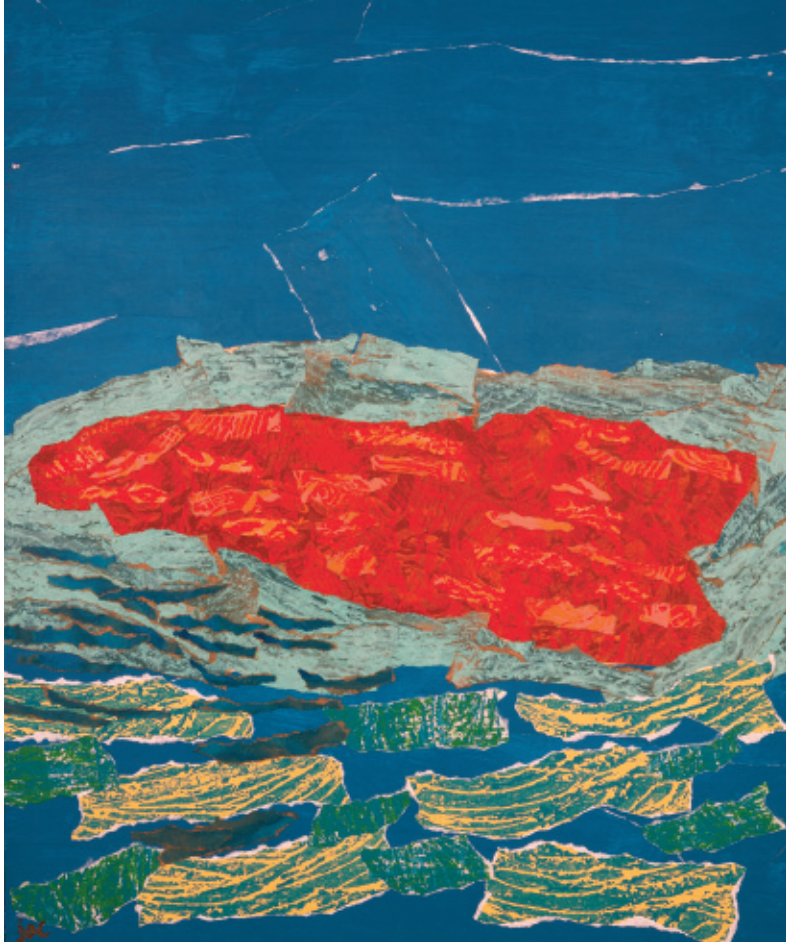
Comment pouvons-nous comprendre la place centrale qu'occupent les migrants et les réfugiés, peut-être même à leur corps défendant, dans ce qu'on appelle le décentrement de l'Occident qui perd sa prétention d'incarner l'universel ?

Guillaume le Blanc : Je dirais d'abord que la prétention de l'Occident d'incarner l'universel est morte depuis un certain temps. Sur le plan épistémologique, nombreux sont les travaux qui témoignent d'un décentrement philosophique et d'une régionalisation de l'Occident. La perspective postcoloniale et les études subalternes, portant sur les groupes sociaux bâillonnés ou sans voix, nous ont alertés sur la nécessité de proposer une discussion sur les « universaux », comme la démocratie, les droits humains, notre théorie de la modernité. L'ouvrage de l'historien indien Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, publié en 2000, a marqué une rupture forte de ce point de vue. En affirmant que l'Europe n'est qu'une province du monde – et non son centre –, il y soutient que les catégories politiques et épistémologiques qui y sont utilisées pour rendre compte de sa réalité, et en creux comme par défaut du reste du monde, ne sont pas aussi universelles qu'elles en ont l'air. Elles sont situées dans des aires géographiques données et, à ce titre, dépendent de formes d'énonciation culturelles lesquelles renvoient à des modèles anthropologiques particuliers. Le recours systématique aux droits humains, par exemple, repose sur une conception de la valeur de la vie à défendre rapportée à un individu qui est, en droit, détachable de toute collectivité. Il privilégie de plus une conception de l'individu autonome qui renvoie à la « fabrication » d'un individu sans attache, à la manière (néo)libérale, qui prévaut en Occident.

L'enjeu aujourd'hui n'est donc plus tellement de critiquer la soi-disant neutralité des universaux, mais de s'interroger en retour sur l'Occident comme lieu de formulation d'un certain nombre d'entre eux. Car la prétention hégémonique de l'Occident n'est absolument pas disparue et elle est même plus violente que jamais. C'est à travers cette prétention que se formule désormais l'universel et c'est bien pourquoi elle doit faire l'objet d'une analyse critique. Cette hégémonie, souvent confondue avec ce qui s'appelle le néolibéralisme mondialisé, doit, d'un côté, être ramenée aux frontières nationales qui la soutiennent et la sous-tendent, mais, de l'autre côté, elle doit également être « pluralisée ». Il est certain que l'Occident aujourd'hui, ce n'est plus seulement l'Amérique et l'Europe ; en fusionnant avec la mondialisation capitaliste, il passe aussi par l'Asie. Ainsi, il ne suffit pas d'en appeler au décentrement salvateur à l'égard de l'Occident en se réclamant d'autres expériences anthropologiques et culturelles. Il faut prendre acte que l'Occident n'a aujourd'hui pas de centre déterminé, mais qu'il se recycle, se réinvente dans des formes hybrides en Chine, au Japon, en Corée du Sud et même dans ce qu'on appelle de manière injuste les pays du tiers-monde. Ces formes ne sont pas qu'une simple extension de l'Occident, même si elles assimilent des normes occidentales. L'erreur serait d'analyser l'Occident uniquement en fonction de ses aires géographiques « premières ».

Les déplacements migratoires subvertissent les rôles, remettent en cause la normalité des frontières.

Dans cette perspective, prendre en considération la vie migrante, c'est accéder à d'autres récits, d'autres narrations et aussi à une autre lecture de la mobilité humaine que celle soutenue par l'hégémonie « occidentale » qui accrédite les vies mobiles des puissants et discrédite les vies mobiles des subalternes, sauf lorsqu'il s'agit de les employer à titre de main-d'œuvre. Encore faut-il ne pas faire la philosophie des migrants dans leur dos, mais plutôt interrompre nos récits pour laisser leurs propres récits advenir. Il ne faut pas non plus plaquer une grille d'analyse préconçue dans laquelle le Sud migrant cherche à remonter vers le Nord puissant. Il faut se rendre attentif à la multiplicité des pôles de récits qui vont du Sud vers le Sud, du Sud vers le Nord, mais aussi du Nord vers le Sud, et affirmer en retour que nous sommes entrés, comme le soutenaient déjà Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, dans l'ère de la relation. Les déplacements migratoires – vus comme des pathologies par plusieurs populations majoritairement sédentaires – subvertissent les rôles, remettent en cause la normalité des frontières et, de ce fait, sont déstabilisants pour plusieurs.



Jocelyn Ann Campbell, *Isola de Lampedusa*, 2016, acrylique et collage, 61 x 76 cm

Quel lien faites-vous entre la question migratoire et la précarisation croissante non seulement des travailleurs, mais de la société dans son ensemble, provoquée par la mondialisation capitaliste ?

G. I. B. : La question migratoire s'inscrit d'emblée dans la question sociale. Elle la bouleverse et la reconfigure. Traditionnellement, il existait un partage entre les précaires nationaux et les étrangers. Dans la conceptualisation « glorieuse » de la nation héritée du XIX^e siècle et que l'on retrouve chez des sociologues comme Durkheim, il existe un trait d'union fort entre le travailleur, le citoyen et le sujet de la nation. Il s'agit moins d'un jeu de poupées russes s'emboîtant les unes dans les autres que de la même déclinaison de l'« ethos » social. Au fond, l'idée s'est imposée, légitimée et en quelque sorte naturalisée par la sociologie du XIX^e siècle, qu'être un sujet social, c'est être un travailleur membre de la nation et être à ce titre un citoyen. Cette solidité du citoyen-national-travailleur a volé en éclats depuis que les nations ont fait appel à d'autres pays pour importer leur main-d'œuvre. Ce processus était certes déjà à l'œuvre à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle, si l'on pense aux États-Unis par exemple, mais il trouvait place dans une nation en cours de constitution et qui se formait en tant que nation dans et par l'immigration au prix d'un patriotisme nouveau qui était finalement celui de la « conversion ».

Aujourd'hui que la question sociale est relancée par diverses formes de précarisation de l'emploi que de nombreux pays connaissent de manière structurelle, un conflit entre les précaires « d'ici » et les étrangers de « là-bas » tend à émerger, au

point où certains partis extrémistes ou nationalistes à outrance s'emploient à dramatiser ce conflit en en appelant implicitement à une nouvelle guerre sociale entre les uns et les autres et en propageant une peur de l'étranger chez les plus démunis.

C'est dans ce contexte que les migrants et les réfugiés sont devenus la « part inutile » des sociétés occidentales contre laquelle une idéologie de la « légitimation » nationale se redéveloppe sur les bases strictes d'une division entre « amis nationaux » et « ennemis étrangers ». Ce redéploiement du référent national pour signifier la nation sur les bases d'une idéologie de la frontière évacue ainsi les conflits de classe, légitime les expulsions et précarise encore davantage les vies étrangères. On risque ainsi d'invisibiliser à la fois les étrangers – pour les exploiter ou les rendre superflus – et les précaires nationaux – qui sont eux aussi rendus invisibles pour être exploités. Le récent livre de la journaliste américaine Jessica Bruder, *Nomadland* (Globe, 2019), démontre à quel point le marché mondial tend à engendrer de nouveaux nomades vivant d'emplois saisonniers, au plus près des immenses entrepôts de multinationales. En 2017, par exemple, l'entreprise Amazon, qui employait 541 000 personnes, prévoyait embaucher 120 000 travailleuses et travailleurs saisonniers pour ses entrepôts et augmenter la surface de ces derniers de 30 % pour cette seule année.

Il est intéressant de remarquer que précaires et étrangers tendent à se rejoindre dans une même figure d'exploitation mais aussi de résistance, de résilience et de vie alternative dont il faut prendre la pleine mesure également sur le plan utopique. Cette utopie est largement à construire et elle ne pourra l'être sans les précaires. On a vu récemment un ensemble d'analyses stimulantes s'employant à redessiner les contours de l'assemblée des précaires contemporains et en appeler à des alliances. Que ce soit Judith Butler dans *Rassemblement* (Fayard, 2016) ou Michaël Hardt et Toni Negri dans *Assembly* (Oxford University Press, 2017), on assiste à une même tentative théorique d'accompagner les mouvements sociaux contemporains et les protestations émeutières actuelles sur la base d'une alliance entre les « déclassés » que sont les précaires et les « sans-classe » que sont les étrangers clandestins, sans papiers ou sans statut. De telles alliances, cependant, ne se décrètent pas du haut de la théorie mais d'en bas, à l'intérieur des mouvements eux-mêmes. Ce sont eux qui affirment le contre-empire de la multitude précaire qu'ils opposent à la logique policière de contrôle, mais aussi à la logique politique d'invisibilisation des précaires.

À ce titre, l'apparition de la question migrante sur la scène dépolitisée de nos sociétés néolibérales n'a-t-elle pas le potentiel de raviver le politique là où il est neutralisé, confisqué ?

G. I. B. : Je ne pense pas que nos sociétés soient dépolitisées. Bien au contraire, on assiste à des formes de repolitisation très intéressantes qui prennent pour objet le néolibéralisme lui-même. Là où certains soutenaient que l'économie allait avoir raison de la politique, c'est au contraire la politique qui se reformule contre une vision de l'*homo œconomicus* intégral que

dessine et amplifie le néolibéralisme. Le problème est que cette repolitisation n'est pas portée par tout le monde, que beaucoup aujourd'hui se sentent exclus des formes classiques de la politique représentative mais aussi des formes alternatives qui s'emploient à refaire la politique autrement. Il existe donc, d'un côté, une inégalité dans l'accès à la vie politique instituée qui prend la forme classique de l'abstention, du désintéressement vis-à-vis d'un monde jugé refermé sur lui-même; et de l'autre, une inégalité d'accès à la vie politique cherchant à s'instituer (par exemple dans les mouvements sociaux), qui peut prendre la forme de la résignation pure et simple, de l'acceptation de l'invisibilité, mais aussi des formes plus violentes.

Dans ce contexte de repolitisation, la part «étrangère» se révèle en effet cruciale pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle pose la question fondamentale de la désirabilité de l'autre en régime démocratique. La «pulsion de mur» à laquelle nous assistons et que nous avons décrite avec Fabienne Brugère dans *La fin de l'hospitalité* est à mettre au compte d'une indésirabilité de l'autre préoccupante pour la démocratie –qui n'est pas que pouvoir donné au peuple mais bien également constitution d'un peuple en émergence. Ensuite, la question migrante est cruciale parce que les vies étrangères sont porteuses de fictions théoriques, politiques et pratiques qui ne peuvent manquer d'hybrider notre monde national réduit le plus souvent à la caricature d'une identité familiale. Enfin, elle est un enjeu parce que par-delà la distinction étrangers/sujets nationaux, un trait d'union a été inventé qui a pris pour nom de code «hospitalité». Or, l'hospitalité est une valeur à la fois éthique, politique et juridique fondamentalement «impure» qui nous oblige à nous questionner sur la forme politique que doit prendre le rapport à l'autre.

Précaires et étrangers tendent à se rejoindre dans une même figure d'exploitation, mais aussi de résistance.

L'hospitalité n'est ni purement morale –car elle pose à terme la question politique de la place faite à l'autre dans la société d'accueil et des droits à lui conférer–, ni purement politique –car elle est initiée par un raisonnement éthique sur l'obligation de venir en aide à l'autre vulnérable. En fait, les pratiques d'hospitalité ébranlent les frontières de la morale et de la politique en construisant un continuum dans un parcours particulièrement intéressant que j'ai résumé selon trois verbes –secourir, accueillir et appartenir– dans mon livre *Vaincre nos peurs et tendre la main*. C'est pourquoi il existe une durée de l'hospitalité dont le commencement est l'injonction morale à secourir autrui; qui comprend un centre de gravité qui est la nécessité éthico-politique d'accueillir autrui en lui faisant une place provisoire dans un dispositif qui peut être privé (l'accueil chez soi) ou public (l'accueil dans une institution de solidarité); et qui prend fin avec la possibilité juridico-politique d'imaginer son appartenance nouvelle à la société d'accueil, quand les anciennes formes d'appartenance à son pays d'origine ne sont plus praticables. L'hospitalité comme accueil se

situe ainsi entre l'impulsion éthique du secours de la vie malmenée et l'appartenance politique à laquelle a droit toute vie. Ce raisonnement, qui place l'hospitalité au milieu du gué, est fondamental parce qu'il dessine une philosophie des appartenances qui doit demeurer l'horizon de toute société.

Pour le dire autrement, l'hospitalité est à la fois une clinique –un prendre-soin– et une critique. Elle est un prendre-soin des vies fragilisées par les conditions sociales, économiques et politiques précaires qu'elles subissent. Ce prendre-soin passe par la création d'un dispositif qui vise à réinscrire une personne privée de lieu dans un lieu, une maison ou une institution où elle pourra trouver refuge, au sens fort. Mais l'hospitalité est aussi dans le même temps une critique du cadre national qui sous-tend et légitime les pratiques d'expulsion, naturalise les frontières, invisibilise les vies de l'autre côté des murs. Elle est en ce sens une politique «alternative» aux schémas de contrôle des dominants par une prise en considération des besoins, des attentes et des philosophies des dominés.

Entrevue réalisée par Jean-Claude Ravet

Jocelyn Ann Campbell, *Climats et fractures J*, 2017, acrylique et collage, 92 x 152 cm

