

Une politique de la vulnérabilité est-elle « pensable » ?

Yves Pillant¹

Édouard Orban

La thèse d'Yves Pillant est un beau travail académique, mais aussi et surtout une thèse à lire pour des raisons ergologiques, anthropologiques et politiques. Après une présentation de cette thèse, qui invite à une rupture épistémologique dans notre représentation de la société et du politique, nous soulignerons les rapprochements avec la pensée ergologique et les bénéfices réciproques auquel ce travail peut contribuer.

1. Présentation succincte de la thèse

« Aujourd'hui notre société met à l'écart les personnes désignées "vulnérables" »² écrit-il. L'exclu, parce qu'il est hors norme, n'est pas accueilli, vu, ni pensé. Or « l'altérité de l'exclu n'est que [...] le revers de l'identité que nous nous sommes forgés de sujets travailleurs, raisonnables, citoyens (...) ». L'exclu interpelle l'affirmation d'une identité normative et « la suffisance d'une communauté qui se proclame invulnérable »³. La thèse se propose d'interroger la vulnérabilité et par là, pose la question du comment la prendre en compte autrement que par l'exclusion ou l'assistanat, pour accorder aux personnes vulnérables un statut politique inclusif.

Trois parties structurent cette réflexion : épistémique, ontologique, politique.

¹ Thèse de philosophie sous la direction de Joëlle Zask, soutenue le 12 janvier 2018 à Aix-en-Provence, avec pour membres du jury, Guillaume le Blanc, Isabelle Pariente, Michel Terestchenko et Joëlle Zask.

² Dépliant de présentation de la thèse remis lors de sa soutenance.

³ Citation de Guillaume Le Blanc figurant dans ce dépliant de présentation.

La partie épistémique décrypte la longue histoire des « handicapés » dénommés successivement : les « pauvres » (les bons et mauvais pauvres), les « misérables », les « ayants-droit », les « handicapés », les « infirmes », jusqu'aux « personnes vulnérables » d'aujourd'hui. Elle établit le lien entre chaque nomination et le regard porté par les différentes époques sur les « *exclus, les manières institutionnelles de prise en charge collective ou non* ».

La partie ontologique s'attelle à définir la vulnérabilité. Après une revue de quelques auteurs (dont curieusement Georges Canguilhem est absent, on y reviendra plus bas), c'est vers Emmanuel Lévinas que se tourne l'auteur. Dans la pensée occidentale l'Être est premier, « *penser et être est la même chose* » (Parménide). Avec Descartes l'être est ramené au sujet pensant. Le *je* est un individu singulier autonome et responsable. Pour autant cet individu est contraint à faire société avec de multiples autres individus. Ceci n'est possible que par une neutralisation de toutes les singularités sous le figure du Même, représentation abstraite d'une égalité d'humanité. Dans nos sociétés de droit, les différences concrètes sont effacées par l'égalité abstraite des citoyens dans le cadre de l'Etat-nation dont la contrepartie est pour l'individu son acceptation d'intégration, de « subordination » aux normes édictées.

Marqué par la folie totalitaire du nazisme et du communisme soviétique, Lévinas prend le contre pied de cette vision identitaire des Etats nations et invite à se révolter contre l'enfermement dans l'Être ; « *toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare* »⁴.

Pour Lévinas l'être n'est pas premier, il faut « *briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même* » (ibid). Ce qui est premier c'est l'Autre, avant même la culture (pensons au nourrisson). La relation à l'Autre est subjectivité, affect, réceptivité, psychique. Cet Autre s'impose sans intermédiaire, sans médiation. Il s'agit d'une altération qui s'impose. Dans une telle relation, « *l'inquiétante étrangeté de l'autre homme* » place le sujet

⁴ Extrait de *De l'évasion*, cité par P. Hayat, « Emmanuel Levinas : une intuition du social », *Le Philosophoire*, 2009/2 (n° 32), p. 127-137. DOI : 10.3917/phoir.032.0127. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2009-2-page-127.htm>

dans un inconfort incontestable, une grande vulnérabilité. Rencontrer l'autre, sans aucun préalable, c'est accepter de se perdre dans la rencontre, de se trouver exposé (vulnérable) car sans pouvoir, d'accueillir un vide dont le fondement ne peut être pensé ; c'est se mettre en « *mouvement de vulnération (sic) qui conduit à l'abîme sans fond au-delà de toute ontologie (de l'être et de sa logie)* » (p. 394)⁵.

Dans sa transition au chapitre « politique », Yves Pillant poursuit :

« cet effort pour définir une philosophie de la rencontre-altérité nous permet de faire un pas de côté pour choisir une entrée qui ne commence pas par renforcer les stigmatisations au travers d'une catégorisation des êtres humains, d'une utilisation de mots frontières. Il ne s'agit pas de nier l'injustice d'une distribution sociale des places, mais il s'agit de ne pas commencer en réduisant la personne à la place à laquelle une société l'assigne. En cela, l'élaboration de cette ontologie de la vulnérabilité, aussi abstraite qu'elle puisse sembler, est le premier acte politique de cette thèse » (p. 395).

L'Autre dans son irréductible singularité n'a pas sa place dans une pensée de la société en tant que projet politique (« faire société »). La société ne peut avoir elle-même pour fondement, dans la mesure où avant toute détermination et volonté, elle est fondée ontologiquement sur la socialité (p. 434). La « *socialité, par opposition à tout savoir et à toute immanence, est relation avec l'autre comme tel et non pas l'autre, pure partie du monde* » (Levinas cité p. 400). Il s'agit de se dégager d'une compréhension totale ou additionnelle de la société pour souligner la force de lien qui la rend possible ; « *le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face* » (idem).

La socialité tout entière n'a pas de fondement ; elle s'impose, laissant l'incomplétude et le manque entre des être-avec ouvert sur le sans fond. « *La socialité comme fondement sans fondement et la société comme projet sont deux plans distincts et non complémentaires bien qu'ils se tressent dans l'actuel* » (p. 435). Il y a à la fois distinction des dimensions et refus de leur division. Le rapport de la société à la socialité est que l'une anime le projet (« faire société »),

⁵ Sans autre mention, les numéros de pages correspondent au texte la thèse présentée.

tandis que l'autre « porte » un fondement qui vient de plus loin que le politique. La première ne peut faire l'économie de la seconde, et en cela, la socialité est la dimension excédante de la société⁶ (p. 435). Une rationalité ignorant le fond de vulnérabilité sur lequel elle repose prend le risque d'une violence. Accepter ce renversement épistémologique invite à une rupture du penser politique en permettant de passer d'une société basée sur une logique d'intégration à une société développant une approche inclusive.

2. Quelques réflexions nourries par la lecture de cette thèse

La problématique du travail d'Yves Pillant trouve sa racine dans une analyse remarquable de sa pratique d'éducateur spécialisé.

Être départi de soi, être altéré par la rencontre est sans retenue ; les singularités de l'un et de l'autre sont ici sans limite. En se départissant de soi, l'inconfort est intellectuel mais aussi affectif, sensible. L'adoption de ce point de vue permet d'analyser d'une manière riche ce qui se joue dans les relations de service, très loin des approches classiques orientées « in – out put ». Ce qui ne peut laisser insensible les professionnels engagés dans des relations de service et invite les analystes du travail à approfondir leur démarche.

En refusant tout *a priori*, la double anticipation du concept et de la vie prend toute son ampleur ici. En effet elle aboutit à un renversement du penser de l'autre, au point de départ d'une pensée de l'identité, d'une classification pour un abandon dans/à l'altérité de l'autre. De manière analogue un renversement de ce qui fait société est proposé par la socialité. Un tel renversement serait particulièrement utile aujourd'hui où l'affirmation de l'identité, de l'intégration, d'une universalité de gouvernance engendre le rejet de l'autre, divise les sociétés.

Cette approche est présente dans des pensées non occidentales à l'exemple de nombreuses cultures d'Afrique subtropicale. Dans un article intitulé « Panser l'en commun - Contribution à une

⁶ Nous en donnerons un exemple plus loin.

anthropologie de la forfaiture politique au Sénégal »⁷, Abdourahmane Seck conclue son article :

« Ce qui est donné à interrogation, dans un espace-temps politique et social où s'expérimente si facilement le fait de n'être rien, d'être disponible, d'être le dindon de la farce, c'est la logique maligne d'un héritage politique anthropophage que nous considérons comme une option civilisationnelle indépassable : l'État-nation postcolonial. [...] Il pourrait s'agir alors de lui opposer un projet de pansement de ce qu'il endommage : l'en-commun, le mbokk (wolof) ou parenté ou principe de communauté. [...]. Il (l'en-commun) tient d'abord de la matrice. Car être, c'est déjà être en partage, être dans le partage. C'est le fait d'être que nous avons, toutes et tous, en premier, en partage. Le lien est dès lors le premier des horizons et des espaces, le lieu de la réalisation de soi et de la préservation contre la régression ou retour dans la nuit »

Il poursuit par la traduction de mots songhay et hausa qui exprime à la fois « ma personne » et « mes parents au sens large ». Mais ajoute-t-il, la parenté ça se travaille, il y a « devoir de cultiver la socialité ». Socialité, *Zamantakewe* en hausa, dont la racine signifie littéralement « s'asseoir », compris comme « être ensemble », partager une vie avec quelqu'un. Il aurait pu aussi reprendre le *ubuntu* des langues bantoues du sud qui signifie « *Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous* », « *mon humanité est inextricablement liée à ce qu'est la vôtre* »⁸. Cette notion utilisée par Nelson Mandela et Desmond Tutu a servi à promouvoir la réconciliation nationale d'après apartheid⁹. Cherchant le sens de la philosophie, le philosophe burkinabe Jacques Nanema incite à s'ouvrir au monde physiquement et socialement, à « *s'exposer à l'altérité pour se grandir d'elle* ».

⁷ A. Seck, « Panser l'en commun - Contribution à une anthropologie de la forfaiture politique au Sénégal », in *Écrire l'Afrique – Monde*, Actes des ateliers de la pensée, sous la direction d'Achille Bembe et Felwine Sarr, Éd. P. Rey/Jimsaan, Dakar, Sénégal, 2016, p. 307-340. Les citations sont dans les pages 331-332.

⁸ Discours d'hommage de Barack Obama aux funérailles de Nelson Mandela.

⁹ Cette forme de sociabilité est présente dans la forme de justice rendue par plusieurs peuplades d'Afrique subsaharienne. Contrairement à la justice punitive de réparation imposée au coupable dans nos sociétés européennes, celle-là vise avant tout à recréer du lien entre le coupable et sa victime. Si le coupable doit payer sa dette à sa victime, il est demandé à la victime de faire un geste de réintégration envers le coupable. La victime offrira ainsi un repas, un bien etc., signifiant par là au coupable qu'il reste intégré dans la communauté.

La priorité donnée à la socialité, et plus largement à l'environnement, est souvent dénoncée par les afro-pessimismes qui y voient la soumission de l'africain à son collectif de vie, une déresponsabilisation des individus, une inhibition dans la prise d'initiative produisant des individus de la copie¹⁰. Or les rencontres avec ces individualités de la « copie » infirment ce constat, leurs personnalités sont fortes ; de même la participation aux assemblées de village apprend que les débats sont nombreux et discutés. Chercher à comprendre cette contradiction apparente à partir de notre approche classique du sujet autonome faisant société conduit à des apories : celle d'un sujet sans pensée autonome, celle d'une société autoritaire sans débat. L'approche de la primauté de l'autre, induisant une fraternité forte, permet de sortir de cette apparente contradiction. « *La coupure moi / autres (nous / eux) laisse place à un transfert du "par" l'autre au "pour" l'autre* » (p. 633). La notion de socialité, dont le fondement est sans fondement, permet de redonner toute sa place au sujet dans le collectif, faisant ainsi disparaître l'aporie dans laquelle nous étions.

L'universalité, avec ses *a priori*, ses classifications, ses jugements producteurs de violences, est battue en brèche, elle doit laisser place au commun. Un commun dans lequel « *les relations entre autrui (le tiers) [ne doivent pas] perdre la spécificité du face à face* ». « (...) *toutes les relations humaines procèdent du désintéressement* » et du singulier. « *"Les autres d'emblée me concernent" mais en les "visageant" dans leur singularité et non comme une masse sujette à statistiques. "La fraternité précède ici la communauté de genre" qui en procède* » écrit Y. Pillant (p. 428). Mais ne sommes nous pas ici dans une vision irénique, éthérée ? Des multiples exemples de violences aussi abominables que celles créées par l'universalisme conquérant, interrogent les communautés qui vivent au communautarisme. Certes, Pillant le sait et rejette d'une phrase le

¹⁰ Richard Ngu'Usim Mpey-Nka « Pour que l'école de la copie cède le pas à l'école incitatrice à la créativité des élèves : fondements et pistes », *Congo-Afrique*, n° 410, déc. 2006, Kinshasa, p. 486-502. « École du mimétisme : mimétisme socio-culturel, technologique, mental, politique et économique » privilégiant ainsi « le conservatisme et le conformisme ». Copie aussi des « mamans maraîchères » qui dans un potager collectif plantaient toutes le même et unique légume : l'oignon (cf. « L'homme et le travail africains ignorés. Lettre à mes amis de la RDC », *Ergologia*, n° 8, déc. 2012, p. 185-206).

communautarisme comme l'universalisme, celui-là se recroquevillant à son tour dans une identité, communautaire ici.

A ce point cependant la question de ce qui fait société se pose. La rencontre avec le tiers (les autres) se doit de « *considérer les relations entre autrui sans perdre la spécificité du face à face* » (p. 426). « *Le rapport à l'Autre ne sera jamais du côté de l'idée, de la rationalité, d'une mise en principe* » (p. 425). Le face à face est mouvement, est un au-delà de l'ontologie, sans fondement éthique, ni réservoir de valeurs surplomb d'une axiologie.

Y. Pillant poursuit en citant Lévinas qui dans les dernières pages de *Totalité et Infini* insiste :

« [...] la loi universelle se réfère elle-même à une position de face à face laquelle se refuse à toute "prise de vue" extérieure. Dire que l'universalité se réfère à la position de face à face, c'est contester (contre toute une tradition de la philosophie) que l'être se produit comme un panorama, comme une coexistence dont le face à face serait une modalité. Tout cet ouvrage s'oppose à cette conception. Le face à face n'est pas une modalité de la coexistence, ni même de la connaissance (elle-même panoramique) qu'un terme peut avoir de l'autre, mais la production originelle de l'être vers laquelle remontent toutes les collocations possibles des termes » (p. 431-432).

Limitée à ces formulations, cette pensée tombe sous la critique de Georges Canguilhem :

« Un âge d'or, un paradis, sont la figuration mythique d'une existence initialement adéquate à son exigence, d'un mode de vie dont la régularité ne doit rien à la fixation de la règle, d'un état de non-culpabilité en l'absence d'interdit que nul ne fût censé ignorer. Ces deux mythes procèdent d'une illusion de rétroactivité selon laquelle le bien originel c'est le mal ultérieur contenu. [...] L'homme de l'âge d'or, l'homme paradisiaque jouissent spontanément des fruits d'une nature inculte, non sollicitée, non forcée, non reprise. Ni travail, ni culture, tel est le désir de régression intégrale. [...] Ce rêve proprement naïf de régularité en l'absence de règle signifie au fond que le concept de normal est lui-même normatif, il norme même l'univers du discours mythique qui fait le récit de son absence »¹¹.

¹¹ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Éd. PUF, Paris, 3^e éd. 1991, p. 178.

Toutefois ne faisons pas de faux procès à Yves Pillant. Suivant Lévinas, il indique comme nous l'avons déjà signalé plus haut : « *la socialité comme fondement sans fondement et la société comme projet sont deux plans distincts et non complémentaires bien qu'ils se tressent dans l'actuel. Il y a à la fois distinction des dimensions et refus de leur division* ». Dont acte. Mais s'ils sont distincts et non complémentaires, comment se tressent-ils ?

Si la thèse présente, non sans intérêt, une série de conséquences (sur l'identité - le singulier, l'universel et le commun – l'hospitalité – la fraternité – l'économie – la démocratie) qu'induirait une politique inclusive, du face à face, de la vulnérabilité ? Rien n'est dit sur ce sur ce qui permet :

« d'imposer une exigence à une existence, à un donné, dont la variété, la disparate s'offrent au regard de l'exigence, comme un indéterminé hostile plus encore qu'étranger », ce qui n'est autre que « normer, normaliser [...]. Une norme se propose comme un mode possible d'unification d'un divers, de résorption d'une différence, de règlement d'une différence. Mais se proposer n'est pas s'imposer » (Canguilhem, p. 177). Plus que cela, « sous quelque forme implicite ou explicite que ce soit, des normes réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités conformément à l'opposition polaire d'un positif et d'un négatif. Cette polarité de l'expérience de normalisation, expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle [...] fonde dans le rapport de la norme à son domaine d'application, la priorité normale de l'infraction » (p. 178).

Ces caractéristiques de la norme et son extension amenée par le concept de « renormalisation » proposé par Yves Schwartz, attribuant ces qualités à chaque personne singulière dans le continuum de sa vie, permettent de penser le tressage entre socialité et société. Cette conception est à l'opposé d'une norme dont la seule lecture retenue est la mise en totalité se payant d'une négation de la singularité et/ou ramenant à l'unicité d'une rencontre que la politique veut globaliser en universel. Elle permet un questionnement de l'identitaire par toutes les vulnérabilités et par une histoire jamais écrite, « *ouvrant des espaces de libertés inconnus* », de l'identité collective dont la « *dimension culturelle est permanente hybridation quelque soit la volonté de ses représentants de l'essentialiser* » (p. 512). Pour autant parce qu'il sait d'où il vient, qu'il connaît les

normes qui le structurent et qu'il expérimente ses propres renormalisations, il peut participer d'une :

« politique qui accepte de laisser s'expérimenter cette diversité qui manifeste l'exposition des uns aux autres pour vivre ensemble la séparation et le manque du UN, expérimenter une liaison dans la déliaison, bref éviter tout effet de collage non en fuyant l'autre mais en se laissant atteindre par lui. Les uns autres avec les uns autres dans un nous sans UN. Un sujet et une société pensés non en clôture mais en déchirure, en « désœuvrement » (p. 516).

Ce que, de façon implicite, reconnaît Yves Pillant en écrivant :

« Cette ontologie pose une exigence première infinie : chaque un, par son existence, dans son exposition aux autres, se réalise en soutenant chaque autre dans la réalisation de ce qu'il devient. L'ontologie d'un être-en-commun-pluriel des singularités doit être politiquement assurée pour qu'un "nous" ne prenne pas une forme politique faisant UN mais s'affirme dans le renoncement à l'Identification » (p. 515).

Sans les normes et les renormalisations, le « désœuvrement » risque d'être vide¹².

Pour conclure, la lecture de la thèse d'Yves Pillant, le face à face avec sa pensée, ouvrent assurément des espaces nouveaux au regard ergologique, invite à l'approfondissement de la fraternité, questionne de manière salutaire la politique.

¹² « Dans une conférence donnée en 1955, à l'organisation de laquelle Levinas fut associé, Canguilhem expliquait qu'il n'y avait pas de justice sociale spontanée, c'est-à-dire pas d'autorégulation sociale, et que ce fait expliquait le "besoin périodique du héros qu'éprouvent les sociétés". Levinas, également, doute que la société humaine puisse s'apparenter à un organisme autorégulé ; il ne pense cependant pas au héros mais au saint, qui est aussi un juste » (P. Hayat, 2009, Op. cit.).