

une voix à soi

guillaume le blanc

Comprendre l'invisibilité sociale comme l'imposition d'une absence de participation n'a de sens que si l'on prend conscience que c'est le régime de parole des vies rendues invisibles qui est hypothéqué. Cette hypothèque sur la voix de la femme ou de l'homme relégués socialement se construit dans le processus même de l'invisibilité. Elle n'en est pas un effet mais bien une condition. L'invisibilité n'engendre pas l'absence de voix mais elle ne peut se constituer comme scène sociale que pour autant que la voix est hypothéquée et, de ce fait, compromise comme voix. Ainsi, c'est bien l'effacement de la voix du sujet social vulnérabilisé qui est la condition de production de la scène de l'invisibilité. Autant dire qu'il nous faut renverser notre croyance ordinaire selon laquelle la perception d'une forme humaine est première et conduit logiquement à la prise en considération de sa parole. Levinas a pu donner crédit à cette idée en soutenant que s'impose d'abord le visage de l'autre comme support de la voix. Pour autant, le visage peut-il être un simple support de voix? N'est-ce pas au contraire la voix qui est le support du visage, qui le porte comme visage? De telle sorte que nous n'irions pas de la présence du visage de l'autre (dans une perception) à sa voix que nous prendrions alors en charge (par extension des perceptions), mais bien de la voix de l'autre à son visage. Cela a des conséquences importantes sur la constitution de la scène de l'invisibilité sociale comme j'aimerais l'expliquer en m'intéressant aux analyses de Levinas.

Il existe bien des manières d'être vulnérabilisé et d'être atteint dans sa voix. La vulnérabilité existentielle du malade, inscrit dans la chaîne médicale du fait du sérieux ou de la chronicité de sa pathologie, ne peut se confondre avec la vulnérabilité sociale de la personne dis-

qualifiée dont la justification sociale est incertaine, en attente de reconnaissance. Dans les deux cas cependant, la voix de la vie vulnérabilisée s'est estompée : si elle n'a pas disparu, elle a perdu son évidence, une voix en mal d'audition, presque pas retenue, souvent regardée comme inopportune ou insignifiante. C'est que l'invisibilité des vies culmine dans une fragilisation de la voix qui n'en est pas seulement l'effet redoublé mais la démultiplie et la rend possible. Car l'invisibilité ne saurait se constituer comme scène sociale que pour autant que la voix est devenue une voix fantomatique, hélant et errante.

Si être rendu invisible, c'est perdre peu à peu son visage, le voir s'estomper dans le regard de l'autre qui glisse sur lui et ne le retient pas, la perte du visage est précipitée par la perte de la voix. Défaire le visage est alors la marque d'une vulnérabilité extrême contre laquelle la voix ne peut pas aller car elle est elle-même emportée dans ce processus de fragilisation et ne parvient pas nécessairement à soutenir de réponse alternative habilitante. Les modalités de la vulnérabilité ne sont pas les mêmes selon qu'elles s'adressent à l'intégrité physique d'une vie ou mutilent son intégrité sociale, mais elles rongent inévitablement et le visage et la voix, seuls supports de la visibilité de soi dans l'humanité.

Avec la maladie, le visage change de signification ; il n'est plus cette pointe avancée d'un corps qui l'englobe dans un double mouvement vers l'autre et vers soi, mais le « ce-devant quoi » se tient un autre dont les conditions professionnelles lui imposent de prendre soin de lui (médecin, infirmier, etc.). Le visage n'est alors plus tant la marque de présence de soi à l'autre, ramassant l'énigme d'une silhouette, attestée aux yeux des autres de la certitude de sa présence par le rappel opiniâtre du regard, d'une forme humaine concentrée dans les traits d'une « tête » humaine : il n'est plus l'indice de soi confirmé par les gestes d'un « autrui » singulier, engageant toute une vie convoquée sur le mode de l'intrusion dans le monde de l'autre. Il s'éprouve comme un manque qui se creuse, du fait que la convocation s'établit sur le mode d'un « prendre soin » de lui dont la certitude ne provient que de l'horizon d'attente professionnelle (la relation médicale) dans lequel se trouve désormais placé un corps. L'une des conditions de cette « sollicitude » professionnelle concerne la nature de la demande émanant du malade dont la voix est ainsi une condition, alors même que la pathologie en affecte le timbre, rend l'énonciation délicate, voire improbable. Une vie vulnérabilisée du fait d'une maladie, c'est alors une vie dont le visage est désormais sans garantie, sans possibilité de repli non plus, exposée à la demande de soin dont il est désormais, en son silence même, le rappel permanent. Le visage n'est plus ce qui ouvre la rencontre avec d'autres visages, comme signe d'une co-présence, mais l'appel fait à un autrui professionnel pour prendre soin de lui. Dans la maladie, visage

et voix en viennent dès lors à se confondre non pas parce que tous deux expriment la possibilité d'un accès à d'autres visages et à d'autres voix et apparaissent ainsi comme une condition d'accès propulsive à l'autre, mais parce qu'ils témoignent d'une même contrefaçon, erreur fondamentale qui les inscrit dans le circuit de la précarité vitale, point de départ d'une précarisation sociale de soi.

Avec la disqualification sociale, c'est la possibilité même pour un visage, au centre duquel se trouve la possibilité de la voix, d'être le témoin critique de la vulnérabilité et de la porter, de manière critique et clinique, à un tiers susceptible de la prendre en charge qui est, sinon compromise, du moins abîmée. Car les processus qui rendent les vies de plus en plus subalternes, les précarisent ou les excluent valent comme des processus en droit illimités qui, en rendant les vies incertaines, leur ôtent toute possibilité de réplique et les vouent, de ce fait, à l'invisibilité. Ainsi la précipitation d'une vie dans le chômage ou dans un avenir professionnel incertain crée les conditions d'un effacement du «soi» du travailleur qui a de moins en moins les moyens sociaux de dire ce qui lui arrive ou d'être entendu : rendu invisible d'une vie dont l'absence de voix provient des manques d'oreilles qu'une telle vie rencontre en tant qu'elle est progressivement désaffiliée, sortie de tous ses cercles d'inscription (syndicale, professionnelle, amicale...).

Dans ce cadre, la structure du visage et de la voix affectés par la précarité sociale est moins celle du témoignage critique que le malade porte avec lui que de l'absence creusée à même le visage et la voix. Ce qui s'impose au subalterne, au précaire et à l'exclu, ce sont des défections qui s'entretiennent mutuellement du visage et de la voix, envisagées comme autant de privations de visibilité et d'audition, en lesquelles l'absence aux autres (absence de visage, absence de voix) ne donne pas lieu à la relève par l'autre qui vient porter sa voix et son visage au secours de la vie effacée. Dans la vulnérabilité vitale, s'annonce une chaîne de soin qui, en prenant acte de la dissymétrie entre le malade et le soignant, répond au visage-témoin et fait ainsi retour, par la voix médicale, à la voix impatiente du patient, fragilisée mais présente encore dans l'acte de s'adresser à un tiers médical. Dans les cas les plus extrêmes de la vulnérabilité sociale, ce qui s'annonce est au contraire le retrait de soi hors de toute prise en charge en rapport avec sa vie ordinaire. Il existe certes une réponse sociale à la disqualification mais le soutien social des vies disqualifiées ne peut jamais être à la mesure de l'expérience de l'invisibilité sociale que subissent le subalterne, le précaire et l'exclu dont l'effacement progressif de leur voix est le signe de l'effacement de leur visage et atteste d'une difficulté persistante de revenir dans les formes de vies humaines. Être sans voix est alors se trouver démuné en son visage même, sans possibilité apparente de le

reconfigurer tant l'épreuve sociale que subit une vie rendue peu à peu invisible ne peut donner lieu à une réparation évidente.

Une nouvelle fois, les formes de la vulnérabilité s'échangent en leur dissymétrie même. La disqualification de la vie malade crée également les conditions d'une invisibilité persistante : combien de vies qui se démedicalisent à force d'être trop médicalisées, qui basculent dans la solitude du refus de soin à force d'un excès de sollicitude professionnelle. Seulement l'invisibilité du malade est ici atteinte comme effet paradoxal de l'excès de visibilité auquel un sujet est soumis en tant que malade : visibilité imposée du corps dénudé, visibilité extorquée de la pathologie cachée; l'invisibilité s'offre alors comme un recours désespéré à l'excès de gouvernementalité médicale. La disqualification sociale des vies rompt les formes de la visibilité ordinaire en instaurant, au cœur du visible social, une épreuve d'invisibilité qui forme le centre de gravité de la relégation. Si la disqualification sociale est ce qui opère dans la relégation sociale, celle-ci se développe comme épreuve d'invisibilité dont l'issue est soit la confirmation de la relégation (une vie disparaît comme vie visible), soit l'infirmité de la relégation (une vie réapparaît, joyeuse, dans les différents cercles humains). Le malade est construit par l'épreuve de visibilité qui lui est imposée et à laquelle il peut se dérober en «choisissant» l'invisibilité de la personne non gouvernée. L'exclu, plus encore que le précaire ou que le subalterne, est construit par l'épreuve d'invisibilité qui lui est imposée et à laquelle il peut se dérober en «choisissant» des formes de visibilité extrême donnant lieu à des perceptions exclusivement négatives, lesquelles valent, dans l'esprit des exclus, mieux que le défaut de perception auquel ils sont soumis.

Selon une telle analyse de la vulnérabilité humaine, visage et voix ne sont pas des attributs humains préservés comme tels de la déshumanisation. Si une vie humaine, c'est bien toujours une voix, et partant un visage, rien ne permet d'affirmer que ce visage et cette voix sont en position de surplomb puisqu'ils peuvent être relégués et défaits par les différents régimes de la vulnérabilité. Si l'institution de l'humain se fait toujours par la reconnaissance du caractère sacré d'un visage, sa destitution implique toujours, d'une manière ou d'une autre, la perte de visage et, partant, l'effacement des contributions narratives d'une vie portées par la voix. L'humanité n'est en aucun cas attachée structurellement au visage et à la voix au point qu'une vie est assurée de la conserver. Elle ne peut valoir comme une qualité ontologique qui stabilise la voix et le visage car elle est elle-même tributaire des voix et visages qui la construisent. L'effacement des visages des enfants qui

meurent de faim dans le monde, l'invisibilité des génocides africains, l'absence de récit des « vaincus » montrent aisément que l'Humanité ne peut valoir que comme complément d'objet des vies et en aucun cas comme le sujet qui les précède. Ainsi, il est possible d'affirmer que l'humanité est toujours dépendante d'institutions politiques, matérielles et symboliques qui en modulent la portée et en vérifient la pertinence dans des conflits dont les formes sont restituées par des visages et des voix dont certains apparaissent (à raison ou à tort) comme plus légitimes que d'autres. Les différentes formes d'invisibilité ont pour origine un monopole de la voix dont les effets de narration contribuent davantage à rendre certaines vies invisibles. L'invisibilité se creuse dans la raréfaction des récits qui contribue à la déshumanisation. Loin, donc, que l'humanité puisse assurer aux vies les modalités de participation aux formes de la vie humaine, assurant un régime ontologique fort aux visages et aux voix, il s'agit de souligner au contraire que l'humanité se vérifie comme institution, en étant toujours portée par des voix et par des visages dont la fragilisation marque en retour une fragilisation de l'humain, lequel n'est jamais assuré de participer au socle ontologique de l'humanité légitime. Les formes de la visibilité et de la narration ne sont pas distribuées équitablement. Certains visages, certaines voix s'imposent plus que d'autres ainsi que les formes de vie qui sont en rapport avec eux, et un type d'humanité particulier dont la légitimité est par là avérée. L'essor du pouvoir médiatique et des formes commerciales ou artistiques les plus en rapport avec lui a accrédité des formes de vies, en passant sous silence d'autres formes de vie. Le cinéma hollywoodien ne s'est pas contenté de mettre en avant des formes de vie ayant souvent vocation à légitimer des types d'inégalités sociale, raciale, de genre : il a introduit des types humains à valeur universelle en les figurant dans des visages et des voix particuliers. Dans cette frénésie de la « star », n'a cessé de reculer l'évidence des autres vies, leur portée narrative également.

Les autres récits existent mais ils ne trouvent que rarement l'aura médiatique qui leur confère des oreilles suffisamment attentives. Ainsi se construisent des récits hégémoniques et des récits subalternes qui redistribuent les formes de visibilité en consacrant certains visages et en effaçant d'autres. Le *crescendo* dans l'invisibilité sociale se conjugue avec le *decrescendo* de la portée narrative des vies rendues de plus en plus invisibles. Du subalterne à l'exclu, c'est la possibilité d'une alternative narrative, à partir de laquelle le visage de la femme et de l'homme rendu invisible peut être convoqué, qui s'estompe de plus en plus radicalement. Il faut ici cerner de plus près le ressort de l'invisibilité. Le monopole de la voix qui constitue le subalterne, le précaire ou l'exclu en personne invisible n'est tel que du point de vue de la voix elle-

même qui s'arroge ce monopole et nullement du côté de toutes les voix disqualifiées. Celles-ci produisent des récits, des textes, mais ceux-ci se heurtent à la structure de domination qui les exclut, soit que la voix du dominant efface la voix du dominé, soit que la voix du dominé intègre dans son récit même la structure de la domination à laquelle elle se heurte. Les récits des vies invisibles ne sont pas des récits immotivés. Ils se déploient souvent à l'occasion d'un heurt avec la structure de domination qui est à l'origine de l'invisibilité de certaines vies. Les formes de vies invisibles ne deviennent dès lors visibles que pour autant qu'elles accèdent idéalement à la contrainte objective de la lutte contre la structure de domination mais il faut remarquer qu'elles sont le plus souvent rendues audibles dans des récits à la première personne lorsqu'elles subissent le stigmate de la forme dominatrice. Ainsi, les émeutiers des banlieues n'accèdent à la structure auditive qui retient leurs récits que pour autant qu'ils sont *a priori* désignés comme fauteurs de trouble ou auteurs d'actes illégaux. L'homme invisible ne conquiert le stade du récit que pour autant qu'il est en opposition avec la forme du pouvoir qui l'a disqualifié et que cette opposition est orientée du côté d'une hyperlégitimité du pouvoir lui-même et d'un défaut de légitimité de l'homme invisible. La vie invisible est ainsi acculée à une alternative néfaste : ou bien elle passe pour être sans récit du fait du monopole de la voix orientée du côté de la forme de pouvoir à l'origine de la relégation ; ou bien elle est auditionnée comme pouvoir narratif mais au prix, soit d'une disqualification de la voix subalterne car elle comparait toujours devant la structure accusatrice des oreilles du pouvoir, soit d'une inféodation de la voix aux thèmes et aux formes de la domination.

Il ne faut donc pas concevoir la vie invisible comme une vie privée de récit mais comme une vie dont le récit soit n'est pas auditionné, soit devient une preuve supplémentaire de la disqualification du récitant, soit enfin ne parvient pas à se dégager comme récit propre du fait du « contrat oppressif » que le subalterne, le précaire et l'exclu sont « obligés de nouer avec les institutions modernes de domination »¹. « La vie des hommes infâmes » de Michel Foucault peut être à la fois amplifiée et amendée ; amplifiée, car les vies ordinaires ne sont accessibles, comme le décrit bien Michel Foucault dans le cas des lettres de cachet, que pour autant qu'elles sont résumées en quelques mots par le pouvoir qui les fouille de manière unilatérale et grossière pour pouvoir les enfermer à la Bastille ; amendée, car les vies ordinaires sont, dans le cas décrit par Michel Foucault, sans ressource narrative propre. Carlo Ginzburg a fait valoir cette ressource narrative de la vie ordinaire lorsqu'elle

¹ Veena Das, « Le subalterne comme perspective » in Mamadou Diouf (sous la dir.), *L'historiographie indienne en débat*, Paris, Karthala, 1999, p. 235.

est rendue visible par la structure du pouvoir qui l'exclut. Il a su montrer en particulier dans le cadre du procès d'un meunier italien de la province du Frioul, combien la narration du meunier était conditionnée par son appartenance à la culture populaire du Frioul, au point que sa voix n'est pas une voix unique mais toujours également une voix commune. Ce registre de la culture populaire peut valoir comme ressource narrative spécifique mais il peut aussi s'envisager comme ressource conditionnée partiellement par la structure accusatrice dans la mesure où, d'une part, elle est contrainte d'entrer dans une logique d'aveu qui la situe en position marginale, voire hérétique et où, d'autre part, elle est retenue comme archive à la fois singulière (la parole de tel meunier) et générique (au service d'une culture populaire) par l'historien qui, rétroactivement, démêle les formes de la culture savante et celles de la culture populaire, essaie de dénouer ce qui relève de l'institution de domination (la justice italienne) et ce qui relève de la parole jugée hérétique. Ce dernier point a été mis en avant par les contributions des *Études sur les subalternes* dont l'objet d'étude est l'Inde dans la période coloniale britannique. Ainsi que le fait remarquer Veena Das, «lorsque nous rencontrons les groupes traditionnels dans les volumes des *Études sur les subalternes*, on les voit engagés dans une lutte avec les tribunaux, la bureaucratie, la police, toutes les manifestations des nouvelles formes de domination qu'on leur a imposées»². En élargissant la perspective aux vies invisibles non retenues, soit parce qu'elles sont subalternes, soit parce qu'elles sont trop précaires, soit enfin parce qu'elles sont totalement exclues, il est permis d'affirmer que les récits des vies invisibles ne manquent pas mais qu'ils sont toujours pris dans les rets de la domination qui, ou bien ne les retient pas comme récits, ou bien les réoriente comme récits de «vaincus», ou bien enfin les insère de force dans les catégories normatives avec lesquelles ces vies entrent en lutte.

Le rapport de l'invisibilité au récit en ressort singulièrement compliqué. Premièrement, ce n'est pas l'invisibilité qui crée l'absence de récit mais bien le trou lacunaire dans les récits, produit par la structure de relégation ou l'effacement des récits par la fermeture de toutes les structures auditives, qui engendre la véritable invisibilité du subalterne, du précaire ou de l'exclu. Le subalterne, le précaire et l'exclu sont invisibles non pas parce qu'on ne les voit pas mais parce qu'on ne les entend pas : on ne les entend pas parce que leurs récits ne sont pas pris au sérieux, retenus comme récits porteurs d'une vision du monde. Avec la perte des récits, c'est l'effacement des corps des vies ordinaires qui est consommé : le défaut de perception est rendu possible par le défaut

² *Ibid.*, p. 235.

d'audition. Plutôt, le défaut de perception est d'abord un défaut d'audition avant d'être un défaut de vue car les corps sont toujours porteurs de récits. Deuxièmement, les vies invisibles ne sont pas des vies sans récits mais des vies sans audition et ceci signifie qu'il existe, comme Foucault l'a bien montré, une police des récits et, partant, des récits assujettis dont la structure d'assujettissement tient aux formes agissantes de la relégation et aux «contrats oppressifs» qui sont noués dans les récits eux-mêmes avec les institutions de relégation. Troisièmement, les récits des vies invisibles peuvent être des récits alternatifs mais ils ne sont jamais des récits du dehors tant ils restent marqués par le fer rouge de la relégation : les récits des vies reléguées sont alors des récits eux-mêmes relégués, marginalisés, dont le potentiel critique ou alternatif n'est pas clairement perçu.

Plusieurs niveaux demandent à être pensés ensemble. Selon un premier niveau, il y a raréfaction de la voix. Les voix officielles (et leurs récits) disqualifient les récits alternatifs et les réduisent à l'état de récits mineurs. Selon un second niveau, la raréfaction de la voix est le mythe engendré par la voix qui a le monopole de la voix et qui éteint les autres voix en fermant les écoutilles : fin de l'audition. Selon un troisième niveau, il faut rétablir les voix disqualifiées et les récits alternatifs à l'occasion des heurts que les subalternes, les précaires et les exclus peuvent opposer aux formes de la relégation qu'ils endurent. En ces formes de rébellion, la voix est toujours un corps, un *conatus* (et pas seulement un visage) qui lutte pour la vie, contre l'effacement, la disparition. Sur un quatrième niveau, le problème demeure celui de la nature de l'accès aux voix disqualifiées : quand le discours des «invisibles» devient objet d'étude, il est inévitablement relié aux discours hégémoniques que ce dernier dénonce en son corps même. Comment, dès lors, ne pas arracher le discours aux personnes invisibles? Comment les maintenir comme sujets dans leur invisibilité sans réorienter la nature de leurs discours depuis le filtre des oreilles préposées à l'audition de ceux qui sont en position de monopole de la voix?

Avoir une voix est alors le problème le plus compliqué qui soit, quand cette dernière se trouve adossée à la structure de domination qu'elle récuse.