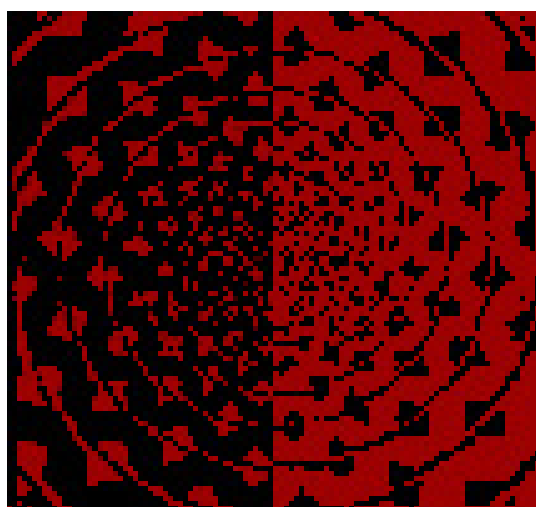


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: La solidarité au cœur de la réflexivité dans les pratiques d'intervention : enjeux éthiques et politiques

Auteur: Carine Dierckx

Suivi de

Titre: Comment apprendre collectivement à recomposer nos solidarités ?

Auteur: Marc Maesschalck

N° 171

Année : 2017

© , CPDR, Louvain-la-Neuve, 2017.

This paper may be cited as : Dierckx, Carine, «La solidarité au cœur de la réflexivité dans les pratiques d'intervention : enjeux éthiques et politiques» -- suivi de - Maesschalck, Marc, « Comment apprendre collectivement à recomposer nos solidarités ? », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°171, 2017.

Les deux textes qui composent ce carnet ont fait l'objet de présentations au 7^e congrès international de l'AIFRIS, tenu à Montréal du 4 au 7 juillet 2017, sous la présidence de Michel Parazelli. Ils sont aussi le résultat d'un processus d'échange de plus longue haleine entre Carine Dierckx, André Duhamel et Marc Maesschalck dans le cadre d'une recherche doctorale à l'université de Sherbrooke et d'un projet FNRS sur l'intervention intellectuelle en démocratie.

La solidarité au cœur de la réflexivité dans les pratiques d'intervention : enjeux éthiques et politiques¹

par Carine Dierckx, UQAM, USherbrooke²

Dès lors que la politisation s'opère à partir de l'activité spécifique de chacun, le seuil de l'écriture, comme marque sacralisante de l'intellectuel disparaît. Et peuvent se produire alors des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre : ainsi, les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les travailleurs de laboratoire et les sociologues peuvent chacun en leur lieu propre, et par voie d'échanges et d'appuis, participer à une politisation globale des intellectuels. (Foucault, 1994a, p. 110)

Comment la réflexivité mise en œuvre par les acteurs³ de l'intervention sociale peut-elle être porteuse de solidarité ? Quelle est la portée à la fois cognitive, éthique et pratique de ce travail, à quelles conditions est-il émancipateur ?

Ces questions prennent un sens particulier aujourd'hui, dans un contexte marqué d'une part, par des transformations importantes dans les relations sociales et dans les liens de solidarité formelle ou informelle (Bec, 2007 ; Paugam, 2011) et d'autre part, par une forte mobilisation des sujets, en particulier dans les pratiques d'intervention sociale (Cantelli & Genard, 2007 ; Franssen, 2003). Et ce, dans le cadre de politiques publiques devenues incitatives et évaluatives, responsabilisantes des individus (Soulet, 2005), faisant appel à leurs capacités et à leur participation « réflexives » selon des formes variables, non exemptes d'effets de fragmentation et de domination (Beck & al, 1994 ; Demailly, 2008 ; Bellot & al, 2013 ; Chouinard et Caron, 2015).

Elles sont traitées ici à partir d'un angle spécifique, celui des intervenants sociaux en contexte québécois, dans le cadre d'une enquête d'inspiration pragmatiste et foucauldienne⁴. Celle-ci porte sur les potentialités émancipatrices de la réflexivité des acteurs de l'intervention sociale dans ses relations aux pouvoirs (Dierckx, 2017). Elle s'appuie sur des écrits publiés par des intervenants sociaux ou des

¹ Communication au congrès de l'Aifris, Montréal, juillet 2017.

² Carine Dierckx est chargée de cours à l'UQAM et chercheuse au doctorat à l'université de Sherbrooke dans le programme de philosophie pratique. Courriel : dierckx.carine@uqam.ca.

³ Le masculin est utilisé ici pour simplifier le propos.

⁴ Elle fait l'objet de ma recherche doctorale, en cours. Merci à Marc Maesschalck et à André Duhamel pour leurs apports dans la recherche dont ce texte s'inspire.

chercheurs qui sont proches des acteurs : il s'agit de partir de ce qui se questionne et se travaille sur le terrain, et qui s'exprime publiquement concernant les insuffisances actuelles dans les pratiques.

L'objectif de cette contribution est d'identifier la manière dont les enjeux de solidarité se font jour au cœur même du « travail » de la réflexivité et ce qu'ils impliquent pour les sujets agissants, engageant l'éthique sur le terrain politique. Une question-clef qui se dégage est en effet celle du rapport à soi et à l'autre dans ce travail réflexif : comment recomposer des solidarités sans ramener l'autre à soi, à un « nous » auquel il n'adhère pas de lui-même, qu'il ne contribue pas à constituer ? Cette question s'adresse également aux chercheurs dans leurs relations aux acteurs. Elle implique de s'interroger sur les liens entre réflexivité, solidarité et émancipation, face aux risques de renforcer ou de produire des nouvelles formes d'exclusion, d'enfermement ou de domination dans les recompositions solidaires.

Je me réfère ici plus spécifiquement à quelques points-clefs de la conceptualisation foucauldienne, qui mettent en évidence les enjeux de pouvoirs dans les usages du sujet et de la réflexivité, et qui posent la question du « nous » dans la problématisation de pratiques spécifiques (Foucault, 1994b, 1994c ; Gros, 2002 ; Potte-Bonneville, 2004 ; Remaud, 2003). Une telle grille, inscrite dans une perspective pragmatiste plus large, me sert à repérer, dans les écrits, la manière dont les « auteurs-acteurs » du social s'ouvrent à autrui et à sa parole, à certaines formes de solidarité et d'action en commun dans leur propre réflexion, et contribuent à leur manière à façonner « une communauté de destin élargie » (Maesschalck, 2006, p. 282). Et cela, tant dans leur questionnement à propos des insuffisances rencontrées dans leurs pratiques, que dans le type de réflexivité qu'ils y mettent en œuvre, et dans le processus d'écriture utilisé⁵. J'analyse ici sur cette base un exemple particulièrement significatif : un article publié par une travailleuse sociale en clinique jeunesse. Il montre la portée « solidaire » de certaines formes de réflexivité, articulant éthique et politique dans un raisonnement rigoureux, en prise sur le réel et sur des perspectives d'action. Enfin, je tente de dégager ce qu'implique un tel processus réflexif pour être émancipateur, en pointant les enjeux d'une transformation des subjectivités et d'un travail sur les relations de pouvoirs et de savoirs, impliquant aussi de nouvelles articulations « solidaires » entre recherche, pratiques et politiques.

⁵ C'est ce dernier qui rend visible les deux autres aspects.

Problématisation et subjectivation chez Michel Foucault : la question du nous

L'articulation conceptuelle entre sujet, pouvoir et vérité reformulée par Foucault dans les années 1980 s'avère très féconde pour éclairer ces questions et identifier le déploiement possible de nouvelles formes de « nous », de « communs », et donc de solidarités dans le travail réflexif, dans une perspective émancipatrice face aux risques identifiés aujourd'hui dans les mobilisations des sujets. Ainsi, la tension entre subjectivation et assujettissement met le doigt sur la dimension relationnelle et « processuelle » du sujet, dans laquelle différents rapports au pouvoir et à soi, à son identité ou son rôle, à la « vérité » sont en jeu, ouvrant des marges de jeu et de transformation (Foucault, 1994b, 2001 ; Potte-Bonneville, 2004, 2010). C'est en particulier le lien fait par Foucault entre subjectivation et problématisation de certaines pratiques, de l'actualité, du politique qui est mobilisé ici⁶ : par l'ouverture d'une double faille, à la fois dans l'actualité et dans le sujet, une réflexivité transformatrice peut se déployer, impliquant le sujet dans ce qu'il questionne, l'engageant aussi dans son énoncé (un « dire-vrai »), en lien avec une expérience vécue : il s'agit de se déprendre de soi par une ouverture à l'altérité, et de se transformer dans cette expérience sans se perdre comme sujet, différent, extérieur à autrui. Une telle ouverture donne un accès à des paroles peu entendues et à des aspects non vus de la réalité. C'est dans cette confrontation et dans la transformation qu'elle opère sur les sujets qu'un réel travail de la pensée peut s'exercer (Foucault, 1994d), ouvrant alors des manières nouvelles de nommer et problématiser une situation, d'envisager des solutions en évitant de reproduire des réponses sources de manques et porteuses de formes de domination, par une alliance avec autrui et la constitution de nouvelles formes de « nous », de commun. Ces transformations impliquent un rapport particulier au langage : le langage mobilisé comporte une dimension interactive et appréciative différente du langage technoscientifique, tout en étant argumenté. Lorsqu'un travail de subjectivation est à l'œuvre, sa structure devient dynamique, elle se transforme dans la confrontation avec d'autres langages, dans son rapport à autrui et aux lieux d'où il s'exprime, et devient énonçante. Foucault montre à travers plusieurs exemples à quel point la dimension affective y est présente : « un "problème" ne se constitue jamais sans l'intervention du couple "affecter-être affecté" » (Remaud, 2003, p. 54)⁷. Éthique et politique sont profondément liées dans ce processus, tout en ne se réduisant pas l'une à l'autre.

⁶ Pour un approfondissement : voir Potte-Bonneville, 2004.

⁷ L'« affection », dans ses dimensions active et réceptive, est plus large que la dimension émotive, sentimentale de l'affectivité (CNRTL, 2012). Elle englobe l'idée d'une modification, d'une altération, qui peut être aussi celle du corps, du « soi », de ses pensées, modes de vie, moyens d'action, etc....

Une telle grille de lecture, présentée schématiquement ici, permet de rencontrer de façon particulière la prise de parole des auteurs-acteurs de l'intervention sociale, sans la réduire ni la surplomber, et de voir à l'œuvre certaines formes de réflexivité traversées par l'expérience d'une rencontre avec autrui, s'ouvrant à sa propre parole et à son extériorité dans leur manière de problématiser et de réfléchir les pratiques dans lesquels ils s'inscrivent, s'ouvrant à des formes de « nous » non exclusifs en chantier, alliés dans une perspective d'action. Dans la façon dont les auteurs cherchent à rallier d'autres dans la démarche d'écriture et de publication, on peut repérer également un mouvement d'élargissement d'une forme de « nous » et d'action en commun, d'échelons locaux à des échelons plus globaux, articulant éthique et politique. C'est ce que je propose de dégager dans le point suivant, à partir du texte de Lucie Biron.

Solidarités en questions et en actes : les réflexions d'une travailleuse sociale en clinique jeunesse

Dans un article datant de 2006, Lucie Biron questionne les manifestations actuelles de ce qu'elle nomme des *souffrances* vécues par les intervenants sociaux dans leur pratique, en partant de son propre ancrage d'intervenante, comme travailleuse sociale dans une clinique jeunesse. Questionnement personnel situé et analyses plus larges se relient par différents fils au long du texte. La souffrance des intervenants, un thème qui s'est *imposé* à elle en lien avec cet ancrage (p. 210), est mise en lien avec la souffrance des usagers, « *côtoyée chaque jour* » (idem), comme celle qu'elle rencontre chez les jeunes aux prises avec des idées suicidaires. Elle tente par une démarche d'enquête et d'écriture d'en comprendre le « sens », ce qu'elles traduisent, leurs causes, leurs effets. Elle identifie ainsi dans sa réflexion, appuyée par divers auteurs, un certain nombre de manques, d'insuffisances dans les pratiques d'intervention actuelles, dans les politiques sociales et dans les relations sociales plus larges, mettant en jeu des questions de solidarité, de « commun », dont elle cherche à dégager la portée transformatrice possible dans les pratiques.

Cet article est significatif à plus d'un titre pour notre propos : par son thème, qui traite de certains enjeux de solidarité dans l'intervention, en lien avec le thème de la souffrance ; par le fait qu'il ait circulé dans le milieu jusqu'à aujourd'hui⁸ ; mais aussi par le processus de problématisation et de réflexion mis en œuvre, engageant le soi et autrui de façon particulière dans la façon de nommer, d'élaborer un

⁸ Il m'a été renseigné par plusieurs acteurs et chercheurs du social lors de ma recherche d'écrits d'intervenants sociaux réfléchissant sur leurs pratiques. J'y reviens ci-dessous.

problème et des perspectives de solution⁹. L'analyse se centre prioritairement sur celui-ci dans l'exemple choisi, en montrant comment il donne une portée spécifique aux contenus sémantiques, sans s'y réduire, et déploie des effets pragmatiques porteurs de solidarité au-delà de ceux-ci.

Dans la suite du propos, je tente d'identifier la manière dont l'auteure met en acte certaines formes de solidarités tout en questionnant ses configurations et manques actuels, par une forme d'engagement de soi spécifique. A travers celui-ci s'opère une transformation et un élargissement de la réflexivité qu'elle met en œuvre, touchant notamment à son propre rôle.

Solidarités dans le rapport à la souffrance

La question de la solidarité, qui apparaît dès l'introduction du texte de Lucie Biron, prend d'abord la forme d'idéaux, de souffles collectifs « perdus » dans ce qui habitait les équipes il y a 20 ans, tel que l'auteure le perçoit en lien avec sa propre trajectoire (p. 211). Elle est mise en tension avec des formes de solitude vécues aujourd'hui par les intervenants, touchant notamment au « *sens* » de l'action : chacun est renvoyé à lui-même et à sa solitude sur ces questions, ce qui, selon elle, « a un impact sur la capacité de tenir dans un métier qui expose à la souffrance humaine » (idem). Une solitude source de souffrance qui, selon l'auteure, est renforcée, d'un côté, par la non reconnaissance institutionnelle d'une parole critique - le professionnel en questionnement ou en difficulté d'adaptation est invité à « consulter une firme psychologues afin d'apprendre à envisager le changement de manière constructive » (p. 213) ; et de l'autre côté par la souffrance éprouvée par les usagers rencontrés dans l'intervention. L'intervenant (elle-même ici) risque d'être « submergé » par cette souffrance rencontrée à défaut de pouvoir lui donner un *sens* et d'avoir ainsi une « prise pour réagir » (p. 210).

Dans leur parole sur leur souffrance, telle qu'elle en rend compte ici, les jeunes auprès desquels elle intervient font écho eux aussi à une forme de solitude et d'incompréhension de la part de leur entourage, des adultes en particulier. Ce qui cherche à s'exprimer dans cette souffrance n'est pas entendu, pas reconnu, sa signification est, selon leur dire au moment de l'intervention, réduite par les interlocuteurs à de *l'insignifiant*, auquel « il vaut mieux ne pas penser ».

En effet, les jeunes que je côtoie dans mon travail m'apparaissent laissés à eux-mêmes avec leurs préoccupations existentielles, questions qui,

⁹ C'est à ce dernier niveau qu'on peut repérer une certaine proximité entre les textes, au-delà des thèmes et idées mobilisées, qui peuvent être très variables et ne traitent pas spécialement (explicitement en tout cas) de la solidarité.

implicitement, appellent une manière d'intégrer la souffrance humaine. Quel est le but de l'existence ? Qu'est-ce qui est le plus important dans la vie ? Est-ce que j'ai un véritable contrôle sur ma vie ou est-ce que mon destin l'a déjà déterminée ?

Plusieurs jeunes, au fil des ans, m'ont parlé de ce type de questions en évoquant leur peur d'approcher la folie tant ils trouvaient anormal d'être habités par des thèmes de cette nature ; les adultes autour d'eux leur avaient reflété qu'il s'agissait là de vaines considérations, de « questions sans réponse » et qu'il valait mieux ne pas y penser » (Biron, 2006, p. 214).

On peut ainsi repérer un jeu d'échos¹⁰ dans les rencontres entre souffrances, telles qu'elles sont évoquées dans le texte, et dans leur rapport à des formes de solitude touchant à des questions existentielles, à des questions de sens. La question de la solidarité prend donc ici, *a contrario*, la forme d'un « sens commun », d'un sens partagé, qui semble perdu ou insuffisant, pour les acteurs mais aussi pour les institutions :

Comment expliquer que nos institutions, qui ont pourtant un mandat public articulé autour du bien commun, valorisent si peu cette mission et négligent de rallier le personnel autour de ce qui pourrait constituer un projet collectif ? Comment expliquer qu'on passe à côté de cette possibilité de nourrir le sens de ce travail ? (Biron, 2006, p. 220).

C'est une forme de commun qu'il s'agit selon elle de (ré)élaborer, en termes de valeurs et de visées collectives (p. 223) face aux dérives de l'individualisme, face aux évolutions du secteur public marqué par une vision néo-libérale (p. 221) : la motivation et la santé mentale des intervenants sociaux en dépend.

Le texte est cependant bien loin de se réduire à la nostalgie d'un passé perdu qui servirait de repère normatif, et c'est ce qui fait son intérêt. La démarche même de l'écriture s'inscrit dans la recherche d'une forme de « nous » en cours d'élaboration, incluant les usagers, à plusieurs niveaux. Ainsi, le *processus* qui amène Lucie Biron à une telle critique lui donne une portée pragmatique particulière : le questionnement de la solidarité qu'elle élabore s'ancre dans une *expérience* et dans une *mise à l'épreuve* en son sein, dans laquelle elle est engagée comme sujet¹¹, interagissant avec d'autres sujets *éprouvant* et *éprouvés*¹². C'est à

¹⁰ La notion d'écho fait référence, métaphoriquement, à une « résonance » à distance, ici de différentes expériences et formulations, qui se croisent, se joignent, se renforcent, se « raisonnent » sans se détacher de leur source propre et de leur particularité, sans fondre dans un « son » unique et homogène.

¹¹ Il n'est pas posé à partir d'un idéal normatif abstrait, purement mentaliste.

partir d'elle et de ce qui se travaille dans la relation aux usagers et avec ce qu'ils expriment que son diagnostic se formule progressivement. Dans l'exploration du *sens* de ce qui s'exprime dans les différentes formes de souffrances, une situation se problématise en même temps qu'une forme de « nous » se constitue dans une expérience qui devient partagée. Le langage de la souffrance devient ici *énonçant* : il cherche à nommer différemment quelque chose qui ne l'est pas suffisamment aujourd'hui, qui n'est pas entendu et qui pourtant s'éprouve, et se distingue ainsi des langages objectivants, intégrant la souffrance dans des cadres d'interprétation préétablis.

On peut ainsi repérer ici une forme de solidarité en acte dans la manière même dont Lucie Biron construit et énonce sa critique, en lien avec son ancrage expérientiel, relationnel et pratique, autrement dit son *lieu d'énonciation* : c'est depuis cet ancrage et en particulier dans sa relation aux jeunes, à ce qu'ils expriment à partir leur propre lieu que sa parole prend sens et forme. Il y a là une forme d'alliance qui ne supprime pas la rencontre et la différence. La parole des jeunes reste vivante dans son propre discours (notamment dans l'extrait cité), elle reste reliée à leur expérience subjective tout en étant indissociable d'une situation bien réelle qu'elle cherche à nommer. L'accès à cette situation n'est possible que médiatisé par la manière dont les jeunes en parlent, à savoir *indirectement* (Maesschalck, 2015). Sa propre parole tente ainsi de se réélaborer dans une recherche qui incorpore cette rencontre, ce qu'elle révèle de certains aspects non pris en considération dans les manières actuelles de répondre aux problèmes vécus par les jeunes, et ce qu'elle ouvre en même temps comme autres chemins possibles, porteurs de « commun ».

Une autre dimension s'expérimente ainsi dans cette prise de parole engagée, à partir de décalages, de fractures ou de failles dans le rapport à soi des sujets et dans

¹² La notion d'*épreuve* est très riche de sens et fait référence à différents mode de rapport à soi, à autrui, à une expérience, à des actions produites par soi ou par d'autres, à des phénomènes extérieurs « affectants », à des normes. Elle renvoie ici à la fois à « faire l'épreuve de » au sens d'expérimenter, d'éprouver des qualités, « faire l'expérience de » ; à « mettre à l'épreuve » au sens de « soumettre à l'expérience », à « être capable de résister, de surmonter une expérience », à « essai », « expérience pouvant être soumise à des retouches », à une « expérience subie qui a un caractère pénible », ou encore « expérience d'un état moral » ; le verbe *éprouver* reprend ces significations. Il renvoie aussi à « sentir », « ressentir » fortement, ou à des formes de connaissance par expérience (CNRTL, 2012). Sur les rapports entre « épreuve » et « expérience », leurs potentialités d'apprentissage et leur rapport au théorique, voir notamment Duhamel, 1994. Sa réflexion, ciblée ici sur l'expérience éthique dans le contexte pédagogique d'un cours d'éthique appliquée, porte sur différents « malentendus de l'éthique » dans ce contexte et sur leur possible dépassement. Elle met le doigt sur l'implication du sujet et de son expérience dans la prise de parole éthique, de sa transformation possible dans la médiatisation par le langage : dépassement de l'expérience immédiate d'un vécu dans l'expression, « occasion pour le sujet de s'éprouver, de mettre à l'épreuve sa connaissance de soi, ses capacités et ses valeurs » (p. 76), l'expérience peut prendre la forme d'une expérimentation des essais et erreurs, et devenir une forme de compétence, d'acquis, dans ses liens avec une *visée*. Il montre aussi comment son inscription « dans une relation langagière publique complexe marquée au coin de l'autorité » (p. 87), peut-être source potentielle d'aliénation ou d'émancipation dans ses rapports aux pouvoirs.

leur « actualité », pour reprendre les termes de Foucault : une critique prend forme, indissociable d'une transformation en acte (Foucault, 1994 d). La parole de l'auteure devient énonçante, au-delà des énoncés repris, notamment chez auteurs auxquels elle fait référence. Ainsi, dans un passage-clef du texte, lorsqu'elle aborde la rencontre avec la personne usagère comme un « lieu d'élaboration de sens », elle écrit : « *au cœur de la rencontre loge une possibilité de dénouement de la part emmurée du sujet* ». Cette expression dit plus, dans ce contexte, que ce que le langage dit habituellement du sujet ou de la rencontre. Elle apparaît comme un nœud-clef dans la démarche de Lucie Biron, de ce qu'elle expérimente dans sa pratique et de ce qu'elle cherche à transmettre à partir de ce qui émerge de sa rencontre et du travail qui s'y enclenche *avec* l'utilisateur. La phrase suivante en montre la portée plus large, dont la force énonciatrice va, elle aussi, au-delà de l'énoncé cité¹³ :

Je crois, comme Bruckner, que lorsque les humains se relient les uns aux autres à partir de leurs tragédies communes et de leur volonté de s'en affranchir, ils construisent ainsi du sens. [Elle poursuit, tout en se réappropriant le propos] C'est dans cet esprit que s'inscrit, selon moi, le travail de l'intervenant (Biron, 2006 : 222).

Une telle démarche implique, pour Lucie Biron, de s'ouvrir à ce que cette parole et cette rencontre touchent et mettent à l'épreuve chez l'intervenant dans son propre rapport à l'existence (p. 215). L'intervenant est donc impliqué dans son rapport à lui-même au sein d'un travail qui se fait au cœur de la rencontre, et dans lequel une forme de commun se crée, un espace s'ouvre, permettant à une transformation de s'opérer dans la relation du sujet à lui-même et au monde. Transformation qui est de l'ordre de l'immaitrisable (p. 217-218), de l'imprévisible (p. 219) tant pour l'intervenant que pour l'utilisateur, loin des images et des injonctions du « devoir de bonheur » et de la réalisation de soi telles qu'elles dominent aujourd'hui dans l'espace social (p. 215-216), espace social dans lequel les intervenants sont pris eux aussi « avec cette impression de pouvoir et de devoir guérir le patient » (p. 216). Une telle transformation implique de se laisser *affecter* : cette dimension est cruciale pour Lucie Biron. Perceptions, sentiments, « affects »¹⁴, loin d'être

¹³ Elle va également au-delà du cadre théorique d'intervention de l'auteure (une approche humaniste et existentialiste) et de celui des autres auteurs cités, bien qu'elle y puise en partie son propre lexique : ceux-ci sont loin de clore la signification de ce qui se joue selon elle ici, sur lequel elle cherche à agir. On peut les considérer plutôt comme des points d'appuis partiels pour tenter de le nommer, d'en rendre compte, de le partager.

¹⁴ Dans l'ensemble du texte, les expressions qu'elle utilise renvoient fréquemment à une manière d'être « affecté » ou encore (ce qui n'est pas synonyme mais indique également une forme d'extériorité « affectante ») d'être « appelé », « enjoint » par une situation, une institution, une norme, par autrui, par un thème, une question, une expérience, etc...

incompatibles avec un travail de la pensée, apparaissent comme un des leviers possibles d'une parole, d'une d'analyse et d'une réflexion plus large, elle-même directement liée à l'action et au sens à donner à celle-ci.

Un « nous » et un commun en expansion

On peut ainsi résumer le processus de transformation « solidaire » à l'œuvre ici de la façon suivante :

- le questionnement de l'auteure part d'une expérience troublante, qui l'« affecte » au point de la submerger, dans sa rencontre avec les usagers et avec leur propre souffrance, telle qu'ils l'expriment ;
- elle la thématise à partir de la mise en lien de différents échos, qui la révèlent et la transforment tout à la fois en une expérience partagée avec d'autres (sans les subsumer sous un dénominateur commun)
- cette expérience donne à penser, interpelle le sens de l'intervention, et le rôle de l'intervenant à différents niveaux : dans son rapport à soi, dans la relation interpersonnelle avec la personne usagère, dans son rapport aux cadres et aux prescrits institutionnels, dans des relations sociales plus larges, dans son rapport aux références et logiques d'action instituées.

Sa démarche de réflexion, d'écriture et de publication, en cherchant à comprendre ce qui se joue dans les formes de souffrances partagées, a pour but de (se) « donner » une prise pour agir, à ces différents niveaux également. Le texte s'adresse à un public plus large, et prioritairement à d'autres intervenants psychosociaux¹⁵, qu'elle cherche à rallier dans une perspective d'interrogation, de compréhension commune, et d'action en vue d'améliorer les pratiques, et dans laquelle eux-mêmes peuvent se retrouver. Le thème qui apparaît en premier, notamment dans le titre, à savoir la souffrance des intervenants, n'est pas neutre, dans un article qui s'adresse d'abord à eux et s'inscrit dans la même posture qu'eux (celle d'une intervenante et non celle d'une chercheuse). En parlant un langage auquel ils peuvent directement s'identifier (celui d'une souffrance qui renvoie à ce qu'ils éprouvent eux-mêmes), l'auteure fait ainsi une double opération intellectuelle : elle contribue à transformer un vécu solitaire en un vécu partagé, tout en le reliant, sous forme d'écho, au vécu des usagers, vécu dont l'enjeu-clef est

¹⁵ Le choix des « Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux », une revue touchant des praticiens et chercheurs dans son domaine, est loin d'être neutre de ce point de vue.

d'arriver à l'entendre et à le prendre en compte dans la recherche de ce qui est à nommer, à penser, à problématiser dans les pratiques.

L'opération intellectuelle à l'œuvre ne se réduit, de fait, ni à une contemplation externe ni à une introspection personnelle ou à la perception purement singulière d'un « je », mais s'inscrit dans une démarche d'interpellation, d'« inter-objectivation » (Zask, 2004) et d'action, en prise sur le réel en amont comme en aval. La démarche est et se veut ainsi porteuse d'un « nous » inclusif, à plusieurs niveaux du social, ralliant aussi certains intellectuels et des mouvements sociaux, qui selon une expression inspirée de Bouchard, « appellent à un réenchantement du monde, en proposant des voies de résistance au néolibéralisme » (p. 223). Le fait que l'article circule encore 10 ans plus tard, qu'il m'ait été présenté à plusieurs reprises par des acteurs du milieu, est significatif de sa portée effective plus large, du fait qu'il rend compte d'une expérience partagée et lui donne une configuration dans laquelle d'autres se reconnaissent.

Une portée cognitive et pratique, éthique et politique

Ce qui s'explore là, d'abord dans la rencontre avec les jeunes, puis dans différents élargissements, ouvre ainsi la possibilité d'un travail réflexif porteur d'une parole différente, en quête d'une autre forme de validité que celles qui dominent aujourd'hui, sur le problème de la souffrance et des formes variables qu'elle peut prendre, sur les insuffisances dans les pratiques qu'elles révèlent et sur les voies pour y répondre : une validité contextuelle, qui s'atteste par sa fidélité à la parole, à l'expérience et au désir qui la porte, dans laquelle les concernés puissent participer et se reconnaître, et par sa fécondité pratique, toujours révisable parce qu'incertaine, dans laquelle différents types de savoirs sont intégrés afin de répondre aux manques, aux souffrances, aux injustices tels qu'ils apparaissent et se formulent. Il ne s'agit pas de rejeter les savoirs de types scientifiques, plus abstraits, plus généraux, mais d'identifier ceux qui sont porteurs d'éclairages pertinents et cohérents face aux problèmes qui émergent et aux orientations souhaitées d'un bien à promouvoir, d'une solution à trouver, dans le prolongement de l'action en cours.

C'est là que se situe, selon nous, la portée émancipatrice d'une telle démarche, en acte (au-delà du point de vue défendu par l'auteure qui reflète sa position particulière dans un débat en cours, marqué par son contexte), dans sa dimension cognitive, éthique et pratique à la fois. Celle-ci est indissociable d'une transformation des relations de pouvoirs, tant dans la relation intersubjective qu'à des niveaux plus larges : par l'ouverture à ce qui ne pouvait s'énoncer et s'entendre, elle ouvre ainsi des voies, davantage solidaires et démocratiques, pour

d'autres manières de formuler des diagnostics et rechercher des solutions aux problèmes rencontrés, ayant une prise nouvelle sur ce qui se révèle comme étant source de domination dans les pratiques. Une solidarité qui prend la forme d'une exigence éthique, par rapport à laquelle une vigilance constante est de mise : le risque de ramener l'autre à soi ou de l'enfermer dans sa différence, dans une identité figée, le risque aussi de parler à sa place, de « croire savoir » pour lui, de l'exclure dans le processus sont toujours présents, dans des relations sociales qui restent asymétriques¹⁶.

Conclusions

Michel Foucault, dans sa propre démarche d'enquête, a montré l'intérêt de s'intéresser à certains phénomènes plus marginaux, minoritaires, peu visibles dans les discours dominants, donnant à voir ou à entendre des insuffisances dans les pratiques actuelles au sein de différents domaines, tout en participant à leur dynamique d'évolution. Une enquête reliée, dans chaque cas, à une expérience dans laquelle il a été lui-même impliqué, pratiquement, qui l'a amené à penser dans une interrogation qui l'incluait dans son propre rapport à soi comme sujet.

« Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience : toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je pensais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements que j'entreprenais un travail, quelques fragments d'autobiographie » (Foucault, 1994d : 179).

Cette « autobiographie » cherche à nous rallier dans un questionnement de notre rapport à notre actualité : le « je » de Foucault est porteur d'un « nous » dans une démarche réflexive, éthique avant tout, qu'il définit comme une « ontologie critique de nous-mêmes » (Foucault, 1994e), porteuse de transformation dans la manière dont nous pensons et agissons face à ce qui est considéré comme inacceptable.

C'est dans la même perspective que le propos développé s'inscrit. Il s'est centré ici sur la « rencontre » et l'analyse de l'écrit d'une auteure qui fait le même type de démarche, afin d'apporter certains éléments de réponses aux questions posées concernant la place de la solidarité dans le processus réflexif des acteurs de

¹⁶ D'autant plus avec des personnes fragilisées dans leur rapport à elles-mêmes, dans leur capacité ou pouvoir d'expression et de participation (les « acteurs faibles », au sens de Payet et al, 2008).

l'intervention sociale et ses enjeux en termes d'émancipation. Il s'intègre dans une enquête heuristique plus large, donnant à voir ce qui se questionne et se travaille sur le terrain à travers différents textes, de façon transversale et différenciée à la fois. Au-delà des différences d'idées, de contenu et de postures (qu'elles soient celles de praticiens ou de chercheurs), une certaine proximité entre les textes est apparue dans le processus réflexif mis en œuvre par les auteurs : celle-ci se retrouve tant dans la manière dont ils ont tenté de rendre compte de certaines « craquelures » observées et éprouvées au sein des réalités rencontrées, des pratiques mises en œuvre et dans leur propre rôle au sein de celles-ci, dans les relations qu'ils nouent avec les personnes concernées, que dans la manière dont ils tentent d'y faire face. Une telle prise de parole réflexive a de ce fait un statut et une portée pragmatique particuliers dans le cadre d'une publication, différents d'un discours à prétention d'objectivité, de neutralité ou d'universalité.

L'enquête menée ici a permis d'identifier des formes de solidarité au cœur du processus réflexif déployé par une travailleuse sociale, centré plus spécifiquement sur la problématisation des manques rencontrés dans sa pratique actuelle. Ce texte met en lumière comment une parole, ancrée dans une pratique, prise dans les injonctions et les prescrits institutionnels centrés aujourd'hui sur l'appel aux sujets et à leur « réflexivité », se refuse à se « laisser conduire » par eux dans la manière dont ils s'exercent, et transforme cet appel en lui donnant une forme différente, à la fois dans sa pratique d'intervention et dans sa pratique d'écriture. La réflexivité que l'auteure déploie dans son texte est, on l'a vu, traversée par les épreuves, par des « affections » et par la rencontre avec autrui, avec sa propre parole, qui l'interpelle aussi dans son rôle d'intervenante. Le « je » qui s'exprime, engagé lui-même dans son énoncé, porte avec lui ces rencontres, et une part de ce qu'elles ont permis de révéler des insuffisances actuelles. Il invite, plus fondamentalement, par la manière dont il reprend la parole des usagers sans se l'approprier, à *les intégrer dans la réflexion*, dans le travail de problématisation des pratiques et dans la recherche de nouvelles voies pour y répondre. Ces voies sont nécessairement plurielles, partielles, situées, expérimentales ; elles se formulent dans un langage et des énoncés propres au contexte de l'époque et du champ (disciplinaire, pratique, etc.) dans lequel elles s'inscrivent, comportant toujours le risque de se couper de leur portée énonciatrice.

Les potentialités d'expansion de ce processus transformateur sont liées à la capacité de ces paroles d'être entendues, relayées, transformées dans leur confrontation avec d'autres prises de parole, qui y voient des proximités avec leur propre expérience. Elles sont aussi liées à leur capacité à s'ouvrir à de nouvelles formes de critiques, issues d'autres types d'expérience de manques, face aux solutions trouvées. Elles dépendent de leur capacité à rallier les chercheurs et de la manière dont ceux-ci

peuvent les entendre, se laisser « affecter par elles » dans leur extériorité, sans s’y fondre, les prendre en compte « *en leur lieu propre, par voie d’échanges et d’appuis* », pour reprendre la citation de Foucault en exergue¹⁷. Enfin, elles dépendent tout autant de leur capacité à rallier les acteurs institutionnels dans ces transformations, et de la manière dont ceux-ci s’ouvrent à elles en leur propre *lieu* et dans leur propre *rôle* sans se (con)fondre dans un nous consensuel illusoire.

Le « commun » qui s’élabore s’inscrit ainsi dans des formes plurielles d’engagement collectif en prise sur les conditions concrètes dans lesquelles un changement souhaité peut devenir effectif (Maesschalck, 2006), au-delà des abstractions idéalisantes dont les conditions d’effectuation sont loin d’aller de soi, risquant par ailleurs de couvrir les réalités d’un « voile d’ignorance » ou de déni, ou encore d’une vision hégémonique. Il n’est pas à opposer aux formes abstraites et plus universelles des dispositifs de solidarité : en les articulant et en les confrontant à leurs contextes d’application ou à ce qui en est exclu, il contribue ou peut contribuer à en interroger la portée et les limites, à les renforcer ou à les reconfigurer dans les rôles qui sont les leurs et dans leur articulation aux pratiques et aux acteurs qui les mettent en œuvre ou qui en sont les destinataires. C’est dans ce commun en élaboration que ma propre démarche de recherche cherche à s’inscrire, à sa manière, à partir du lieu spécifique qui est le mien, « par voie d’échanges et d’appuis ».

Bibliographie

- Bec, C. (dir.) (2007), *La solidarité à l’ère de la globalisation*, Academic Press Fribourg/Éditions Saint-Paul, Fribourg.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. (1994), *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Stanford University Press, Stanford.
- Bellot, C., Jetté, C. & Bresson, M. (dir.), (2013), *Le travail social et la nouvelle gestion publique*, PUQ, Québec.
- Biron, L. (2006), « La souffrance des intervenants : perte d’idéal collectif et confusion sur le plan des valeurs », in *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2006/1 (36), pp. 209-224.
- Cantelli, F. & Genard, J.-L. (dir.) (2007), *Action publique et subjectivité*, Droit et société, 46, L.G.D.J., Paris.

¹⁷ C’est ce que montrent notamment les textes de chercheurs identifiés dans notre recherche.

- Chouinard, I. & Caron, J. (2015), « Le recours aux approches réflexives dans les métiers relationnels : modélisation des conceptions de la réflexivité », in *Phronesis* 4(3), pp.11-21.
- CNRTL (2012), Entrées « Affection », « Epreuve », « Éprouver », en ligne, <http://www.cnrntl.fr/definition/>, pages consultées le 5 juin 2017.
- Demilly, L. (2008), *Politiques de la relation. Approche sociologique des métiers et activités professionnelles relationnelles*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq.
- Dierckx, C. (2017), « Réflexivité, pouvoirs et transformation des pratiques », in *Nouvelles Pratiques Sociales* 28 (2).
- Duhamel, A. (1994), « L'éthique et ses malentendus », *Ethica* 6 (1), pp. 71-88.
- Foucault, M. (1994a), « La fonction politique de l'intellectuel », in D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault* (Tome III), Gallimard, Paris, pp. 109-114.
- Foucault, M. (1994b), « Le sujet et le pouvoir », in D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault* (tome IV), Gallimard, Paris, pp. 222-243.
- Foucault, M. (1994c), « Polémique, politique et problématisations », in D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault* (tome IV), Gallimard, Paris, pp. 591-598.
- Foucault, M. (1994d), « Est-il donc important de penser ? Entretien avec D. Éribon », in D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault* (tome IV), Gallimard, Paris, pp. 178-182.
- Foucault, M. (1994e), « Qu'est-ce que les Lumières ? », in D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault* (tome IV), Gallimard, Paris, pp. 562-578.
- Foucault, M. (2001), *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard, Paris.
- Franssen, A. (2003), « Le sujet au cœur de la nouvelle question sociale », in *La Revue Nouvelle* 12, pp. 10-51.
- Gros, F. (2002), « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », in *Archives de Philosophie* 2 (65), pp. 229-237.
- Maesschalck, M. (2006), « Solidarité et apprentissage social », in Vincent, G. (dir.), *Hospitalité et solidarité: éthique et politique de la reconnaissance*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, pp. 257-282.

- Maesschalck, M. (2015), « Lire Fanon aujourd'hui », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 164.
- Paugam, S. (dir.). (2011), *Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales*, PUF, Paris.
- Payet, J.-P., Giuliani, F. & Laforgue D. (dir) (2008), *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance*, PUR, Rennes.
- Potte-Bonneville, M. (2004), *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, Paris.
- Potte-Bonneville, M. (2010), *Foucault*, Ellipses, Paris.
- Remaud, O. (2003), « Éthique et politique : Foucault et Spinoza », in Da Silvan, E. (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, ENS, Lyon, pp. 39-58.
- Soulet, M-H. (2005), « Une solidarité de responsabilisation ? », in Ion, J. (dir.), *Le travail social en débats* », La découverte, Paris.
- Zask, J. (2004), « L'enquête sociale comme inter-objectivation », in *Raisons Pratiques*, vol. 15, EHESS, Paris, pp. 141-166.

Comment apprendre collectivement à recomposer nos solidarités ?

par Marc Maesschalck, UCL/CPDR¹⁸

L'hypothèse que nous voudrions développer dans cette contribution est que nos représentations de la solidarité sont encore fondamentalement dépendantes des visions modernes des relations sociales, ce qui a pour conséquence un retard de ces représentations par rapport aux pratiques vécues et expérimentées dans le champ professionnel du travail social.

Des tensions, voire des conflits apparaissent régulièrement entre professionnels sur les attitudes dites solidaires. Alors que certains peuvent exprimer un malaise par rapport à des comportements jugés trop partisans, trop empathiques, voire trop engagés, à l'égard des intérêts d'un groupe, d'une minorité, ou simplement de situations perçues comme injustes, d'autres expriment au contraire des réserves par rapport à une prétendue neutralité professionnelle, par rapport au parti pris favorable à la mise en œuvre des décisions des autorités publiques, voire à l'égard de l'acceptation d'une fonction jugée intrusive de contrôle, et parfois de sanction. D'une certaine façon, les uns sont jugés trop solidaires, là où d'autres ne le seraient pas assez. Trop de solidarité, manque de solidarité ; trop de proximité, voire d'identification à des situations et des besoins, trop de distance, voire de compromission avec l'autorité pour mettre en œuvre sa vision partielle des solutions, toujours plus favorable à ceux qui sont déjà membres d'un système qu'à ceux qui en sont exclus ou se présentent comme des candidats entrants.

Ce genre de tensions, voire de conflits, entre postures professionnelles procède aussi des représentations de la solidarité qui amènent à recourir à ce terme pour définir une frontière entre les acteurs. L'idée que la solidarité résulte d'effets de proximité et de distance, d'identification ou de neutralité est un héritage moderne, qui nous ramène d'ailleurs aux origines de la sociologie¹⁹ et au néokantisme.

¹⁸ Communication au congrès de l'AIFRIS, Montréal, juillet 2017. Courriel : marc.maesschalck@uclouvain.be.

¹⁹ Nous pensons à E. Durkheim, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 1967 (8^e éd.). L'idée de départ est qu'il est possible d'identifier de multiples formes de solidarité en suivant simplement les lignes de rupture de la cohésion sociale marquées par le droit. A l'idée de la nécessité de rester semblable se combine celle déterminée par l'ordre économique de rester productif dans un système coopératif. La représentation typiquement moderne

1. Un héritage moderne à dépasser

La manière moderne d'envisager la solidarité provient des liens entre les individus dans leur vie sociale. La solidarité ne résulte pas d'un choix vertueux, mais d'une nécessité. Spontanément, les individus partageant une même fonction productive, confrontés aux mêmes exigences d'organisation du travail, se solidarisent. C'est le principe de la corporation ou celui de la classe sociale. La solidarité est perçue comme procédant de la division sociale du travail.

Mais elle peut aussi prendre pour les modernes une deuxième forme générique en lien au territoire ou à la délocalisation. Le milieu de vie, ses épreuves, ses particularités psycho-physiques, ses caractères linguistiques, engendrent aussi une solidarité que les modernes tenteront d'étendre à une certaine représentation de la nation, non comme unité morale, encore moins juridique, mais bien naturelle. Lorsqu'il est question du lien imaginaire que peut créer une religion, il n'est plus question de solidarité, mais d'un sentiment de fraternité, de communion avec des co-croyants²⁰.

Pour les modernes, la solidarité n'est donc pas une vertu, mais une nécessité. Elle n'est pas une cause, mais un effet. C'est un effet de proximité causé soit par la division des tâches, soit par la distribution géographique des milieux de vie. Boltanski a d'ailleurs rappelé avec raison toutes les subtilités des analyses d'Adam Smith à cet égard²¹. Rien ne sert de moraliser la sympathie que nous éprouvons spontanément à l'égard d'un semblable qui est dans une situation périlleuse, ce que ne cesse d'amplifier en permanence la société-spectacle dans laquelle nous vivons. La victime potentielle joue comme un miroir pour la perception. Ce qu'on éprouve face à la victime potentielle, c'est de la sympathie à l'égard de soi-même, de nos propres vulnérabilités, de nos propres limites. Le risque par exemple, de perdre un emploi, de tomber malade, d'être au mauvais endroit au mauvais moment comme on dit parfois. Cette forme de solidarité ne procède pas d'un choix moral, mais du sentiment spontané que produit la perception d'une situation qui renvoie en miroir à la nôtre²².

Ces analyses de Smith montrent au moins qu'il est inutile de chercher une issue morale à la vision moderne de la solidarité. La question d'un devoir de

sous-jacente à cette approche est qu'à l'origine, dans les sociétés primitives, c'est la solidarité répressive liée à la cohésion sociale qui prédomine face à des modes rudimentaires de production, alors que dans les sociétés modernes, c'est la fonction coopérative initiée par l'organisation du travail qui prédomine (*op. cit.*, p. 125).

²⁰ Par exemple M. Weber, *Sociologie des religions*, trad. par J-P Grossein, Gallimard, Paris, 1996, p. 424.

²¹ A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. par M. Bizou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, P.U.F, Paris, 1999, pp. 25-26. Nous renvoyons au commentaire de L. Boltanski, *La Souffrance à distance, Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris, 1993.

²² Pour Smith, il s'agit d'une substitution imaginaire.

sollicitude ne suspend pas le problème des inclinations naturelles, des attirances ou des affinités. Introduire un principe de distance, voire de résistance à l'égard des inclinations naturelles ne fait que maintenir le registre de représentation des modernes. Il s'agit toujours d'un enjeu de proximité ou de distance, d'identification ou de neutralité, dans un champ perceptif donné et relativement à une idée panoptique de la solidarité.

2. Vers une interprétation contemporaine de la solidarité

Boltanski s'intéresse toutefois à ce texte parce qu'il lui permet de cerner le processus de construction de formes nouvelles de solidarité propres à notre société de l'information et de la communication. Même s'il utilise encore le registre de la distance qui reste sur le plan de l'intuition perceptive, le processus dit « topique » qu'il met en évidence sort de la référence au champ perceptif pour envisager une solidarité qui résulte de plusieurs médiations et conduit à une « pragmatique du spectateur »: l'interpellation médiatique, le recours aux témoins, la délégation aux associations spécialisées, le recours aux professionnels, le soutien financier et politique, le recours au volontariat et à l'activisme. La solidarité se construit à travers la prise de conscience de conditions nouvelles de l'action. Il y a d'abord l'identification de demandes urgentes, ensuite le besoin d'une économie d'action qui garantisse une efficacité maximale, enfin l'inscription dans la durée grâce à une reconnaissance de l'utilité produite, une sorte de principe benthamien consistant à mieux gouverner la peine et la souffrance²³.

Cette forme de solidarité sort du carcan moderne à plusieurs titres et elle correspond mieux à nos pratiques actuelles innervées par les réseaux sociaux, surinformées, soucieuses d'organisation et de prise en charge des coûts cachés, avides de légitimité et reconnaissance pour s'établir dans la durée. Même si l'émotion demeure un déclencheur primordial, d'autres soucis prennent constamment le relais : à quoi bon s'indigner et se tenir debout, si des formes plus structurées d'action ne voient pas le jour et ne se projettent pas dans un processus inscrit dans la durée. La solidarité non seulement se construit, mais elle s'accroît en se construisant comme effet de société.

Trois points de sortie du carcan moderne peuvent être mis en évidence à partir des considérations de Boltanski. Tout d'abord, en sortant du registre perceptif, la solidarité n'apparaît plus comme un effet de proximité, mais comme un effet d'information. Une image, un post, un commentaire décale la perception

²³ Nous pensons ici à l'impact du principe benthamien d'utilité sur nos éthiques institutionnelles, mieux faire face collectivement à la peine et à la souffrance... J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1781. Il est d'ailleurs intéressant de rappeler le lien entre ce principe et l'usage original du concept de gouvernance à propos duquel on lit tant de choses. « *Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure* ».

ordinaire d'une réalité, la désenchantée et ouvre un véritable champ contre-intuitif qui prépare la réception d'un discours, d'une parole décalée, inédite, perturbante. Une intervention policière pour le maintien de l'ordre public devient d'une autre nature, celle par exemple d'une violence policière. Un camp pour migrants devient une communauté avec une école, un dispensaire, un espace de rencontre entre riverains et clandestins... C'est l'effet d'information amplifié aujourd'hui par les réseaux sociaux et le « citizen journalism »²⁴ commencé par les bloggeurs indépendants.

Ensuite, la solidarité ne procède plus d'un effet en miroir, d'un retour sympathique vers soi et ses propres vulnérabilités. Elle procède d'un effet cognitif d'élargissement du savoir. Les situations révélées renvoient à des modes de vie cachés, ignorés, déformés par le jeu du miroir. C'est la dissemblance qui prévaut et concentre l'attention. Est-ce vraiment possible ? Loin ou proches de nous de telles conditions de vie existent, de telles violences, de tels dénis de justice ? Dans ce cas, c'est le savoir qui l'emporte, la nécessité de réaménager ses cadres, ses connaissances toutes faites, ses certitudes. Le choc contre-intuitif nourrit un savoir qui élargit l'horizon des possibles admis jusque-là.

Enfin, la solidarité procède d'un effet pragmatique. Il ne s'agit plus de confirmer la nécessité de réagir préventivement à tout ce qui représente des menaces pour le vivre ensemble. Ce n'est plus le résultat d'un effet de confirmation d'un étage de la pyramide des besoins, c'est un effet de suspension des certitudes qui amène à privilégier l'enquête sociale²⁵, la résolution collective des problèmes, sans préjuger des solutions. La solidarité devient la réponse rationnelle à un monde reconnu et identifié comme sous optimal.

La solidarité sortie du carcan moderne procède ainsi d'un triple effet : contre-intuitif, cognitif et pragmatique. Mais ce qui relie ces trois caractéristiques, c'est le mode d'action particulier qui se déploie à travers elles. Ni action conforme à loi de nécessité résultant de notre vulnérabilité, ni action vertueuse garantissant l'application attentionnée des politiques publiques à l'égard des plus faibles, la solidarité est de l'ordre de l'action sur l'action des autres : du professionnel sur les bénéficiaires, des politiques publiques sur les professionnels, des bénévoles et des volontaires sur les assistés, etc. Être solidaire c'est tenter d'influer sur une situation pour en modifier le cours d'action par une action, c'est mettre en œuvre une forme de médiation sociale qui sort de la sympathie et de la compassion pour prendre soin et interagir, interférer sans se substituer. Il s'agit donc avant

²⁴ A. Bruns, *Blogs, Wikipédia, Second Life, and Beyond, From Production to Produsage*, Peter Lang, New York, 2008.

²⁵ Pour prolonger la réflexion sur ce troisième effet, nous nous permettons de renvoyer à M. Maeschalck, « L'intervention éthique en régime pragmatique », in *Journal International de Bioéthique*, 2012/3 (Vol. 23), pp. 149-165. Une bonne présentation des enjeux pour les théories de l'action des approches inspirées du premier pragmatisme de Dewey et de Peirce est proposée par D. Cefai, *Pourquoi se mobilise-t-on?, Les théories de l'action collective*, La découverte, Paris, 2007.

tout de l'exercice d'un pouvoir qui cherche à s'associer, à se combiner, à travers une forme opérationnelle spécifique, avec des moyens et des finalités, en tenant compte d'une marge d'ignorance par rapport aux vécus et d'incertitude par rapport aux résultats²⁶.

3. De la solidarité comme pouvoir à la solidarité comme processus pratique

Cette conception de la solidarité nous semble plus en accord avec nos pratiques actuelles qui procèdent toutes à leur façon non seulement de l'adjonction d'une politique de la pitié à la politique moderne de la justice (capacitation, renforcement des compétences, parcours d'intégration)²⁷, mais aussi de l'adjonction à la politique de la pitié d'une politique du risque reposant sur des principes de responsabilisation et de protection individuelles.

Le modèle pratique que nous avons tenté de cerner est à la fois plus complexe et plus riche que ces traductions directes de l'action sur l'action des autres dans l'ordre déjà établi des politiques modernes de la justice. Ce qui demeure manqué en effet c'est ce que nous avons nommé le triple effet d'une solidarité que nous pourrions nommer « machinique », pour marquer son détachement à l'égard des seuls plans déterminant les intentions subjectives. Comme action sur l'action des autres, la solidarité machinique se constitue à travers un chemin spécifique : ce dernier passe par un choc contre-intuitif, par un déplacement cognitif et par un travail pragmatique de résolution de problème qui dépend d'un apprentissage en commun. Ce triple effet contre-intuitif, cognitif et pragmatique contraint et oriente le pouvoir qu'exerce une action sur l'action des autres. Il modifie en fait la relation de désir entre soi et l'autre et donc le mode de subjectivation qu'entraîne l'action solidaire. Le problème n'est plus celui de la nécessité de la solidarité ou de la valeur morale qu'elle pourrait incarner (sollicitude), mais celui de l'utilité sociale d'une solidarité ou de sa pertinence. Dit autrement, comment savoir si la solidarité qui se produit est désirable ? Qu'est-ce qu'une solidarité dont je souhaiterais faire l'objet, ou mieux dont je souhaiterais être partie prenante à titre d'expérience collective ? En fait, ce n'est plus le désir d'agir, de gouverner, d'exercer un pouvoir qui est central, mais le déplacement

²⁶ On pourrait pousser plus loin cette esquisse en suggérant un concept de « solidarité machinique » faite de passages et d'échanges entre productions désirantes ou, pour reprendre les termes de Guillaume Sibertin Blanc analysant Deleuze, faite de « morceaux de corps et de mots ». C'est dans ce sens que nous parlions déjà plus haut d'effet de société, à la suite d'Althusser, pour éliminer la relation moderne à la fabrique du sujet producteur des solidarités voulues ou désirées. Dans notre horizon contemporain, c'est non seulement l'assemblage qui prédomine, mais aussi le flux des signifiés que les pratiques subjectives tentent d'investir. Voir G. Sibertin Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe, La production du désir*, P. U. F., Paris, 2010, pp. 21 et 70.

²⁷ Suivant la séquence historique proposée par Boltanski dans son analyse de l'évolution des politiques publiques de protection sociale : politique de la justice, politique de la pitié, politique du risque. L. Boltanski, *La Souffrance à distance, op. cit.*, pp. 15-21.

possible de l'interaction entre des sujets capables de revoir leurs rôles en participant à un processus qui se co-construit.

Le triple effet est déterminant d'une forme d'action sur l'action des autres pour laquelle ce qui est d'abord en jeu, c'est la manière. Ni bonne, ni nécessaire, la solidarité dépend de son processus de construction (triple effet). Comme le disait Foucault à propos d'Alcibiade²⁸, ce qui est primordial ce n'est pas de savoir si on est en mesure de bien gouverner, mais de savoir ce que ce serait d'être bien gouverné. Donc qu'en est-il d'une solidarité désirable ? Et dès lors, tout un champ s'ouvre aussi pour parler des solidarités qui au bout du compte ne le sont pas et pourront s'avérer nuisibles...

A notre sens, la clé à explorer de tout ce processus pratique réside dans la transformation du désir d'agir sur l'autre au nom d'un bien-être imaginaire en un désir de produire un rapport différent à la vérité des situations vécues et donc au pouvoir que l'on prétend exercer sur elles, voire dont on prétend disposer. La question posée par la recherche d'une action solidaire n'est pas celle d'un transfert de capacité, d'une forme d'activation ou de réveil, comme on transmettrait un pouvoir-faire, elle est celle de la construction d'un pouvoir partagé, d'une autre manière de coopérer dans la production de solutions, donc celle d'une manière d'arriver à faire-pouvoir ensemble²⁹. Dire que la solidarité s'apprend à travers le processus où elle se cherche c'est dire qu'elle procède avant toute chose de la mise en place d'une manière de faire pouvoir ensemble.

4. La solidarité comme faire-pouvoir

Le faire-pouvoir ensemble est la clé opérationnelle du triple effet que nous avons tenté de mettre en évidence. Une action sur l'action des autres suivant le chemin du triple effet - contre intuitif, cognitif et pragmatique - est un faire-pouvoir et non la transmission unilatérale d'un pouvoir-faire. Autant on a pu insister sur le « faire faire »³⁰, sur le désir de substitution et de complémentarité au nom d'un signifiant commun ou d'un implicite qui engendre la règle d'unité de toutes les fins en soi, égales d'une certaine façon par leur dignité irréductible, autant ce qui est désormais en jeu dans les solidarités contemporaines c'est ce qui sans cesse se manque concrètement dans les visions généralistes et bien pensantes du commun. Être solidaire c'est parvenir à échapper à la répétition des capacités supposées garantir l'unité du vivre ensemble. Il n'y a ni un seul

²⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-2)*, Gallimard, Paris, 2001, p. 40.

²⁹ Cette opposition entre pouvoir-faire et faire-pouvoir est développée dans M. Maesschalck, *Transformations de l'éthique, De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Peter Lang, Bruxelles, 2010, pp. 248 sv.

³⁰ Sur la transmission ou l'activation de capacités, à travers des plans individualisés de suivi, de remise en capacité et de mise en projet, etc. Voir en particulier A. Fransen, « L'Etat social actif et la nouvelle fabrique du sujet », in I. Astier et N. Duvoux (dir.), *La société biographique : une injonction à vivre dignement*, L'Harmattan, Paris, 2006.

langage, ni un seul savoir pour définir ces capacités. La solidarité ne peut être que le résultat d'un déplacement vers la diffraction des expressions de l'intérêt social. Le signifié d'un besoin est plus important que la prétendue capacité d'y répondre. Il y a des sons³¹, des expressions, des prises de parole, des plaintes et des constats qui disent et marquent les seuls points d'ancrage réels pour des solidarités.

En fonction de ces « contre-poétiques » minoritaires³², de nouvelles conceptualités peuvent se construire, des notions particulières, déformées qui dépendent radicalement de leur milieu d'énonciation mais qui traduisent mieux que toute théorisation ces situations et leurs enjeux. Tout milieu qui construit ses solidarités produit une langue minoritaire que le système tente de combattre et de marginaliser en disqualifiant son manque de rigueur. Dans *Pensée et langage*, Vygotski disait que ces pseudoconcepts sont à la base de la création de connaissances nouvelles³³. Ils apparaissent notamment quand une notion générale est utilisée pour qualifier de manière appropriée un enjeu particulier et lui seul. L'intelligence située détourne en quelque sorte un savoir expert à son profit. Enfin, faire pouvoir c'est non seulement partir du marquage linguistique des intérêts particuliers, créer un savoir situé de ces intérêts, mais c'est encore faire de ce thème particulier et situé, le thème d'une expérience qui échappe à la généralisation et exige pour être comprise un apprentissage spécifique, une expérience d'interaction avec ce processus de vérité. La seule manière d'apprendre ce dire vrai de la singularité consiste à la traduire dans un discours indirect³⁴ qui thématise le thème d'une vérité autre comme l'occasion d'un déplacement critique et non d'une simple répétition.

³¹ N. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris, 2005. A propos de cette conception du langage, Foucault rappelait dans un entretien de 1978 « que le structuralisme en tant que tel n'avait évidemment pas été découvert par les structuralistes des années soixante et se présentait encore moins comme une invention française. Sa véritable origine se trouve dans toute une série de recherches qui se sont développées en U.R.S.S. et en Europe centrale autour des années vingt. Cette grande expansion culturelle, dans les domaines de la linguistique, de la mythologie, du folklore, etc., qui avait précédé la révolution russe de 1917 et avait, en quelque sorte, coïncidé avec elle, s'était trouvée déviée et même supprimée par le rouleau compresseur stalinien. Par la suite, la culture structuraliste avait fini par circuler en France, par l'intermédiaire de réseaux plus ou moins souterrains et de toute manière peu connus : songez à la phonologie de Troubetzkoi, à l'influence de Propp sur Dumézil et sur Lévi-Strauss, etc. » (« Conversazione con Michel Foucault », entretien avec D. Trombadori, Paris, 1978, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, t. IV 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994, texte n°281).

³² La notion de contre-poétique et celle de poétique forcée utilisée plus loin sont des créations d'Edouard Glissant pour caractériser les usages de la langue créole par son locuteur face à ceux de la poétique spontanée de la langue coloniale dominante. Ed. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, pp. 412-413. Sur les usages des langues minoritaires, on verra aussi J.-J. Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, PUF, Paris, 2004, p. 243.

³³ L. Vygotski, *Pensée et langage*, trad. par Fr. Sève, La Dispute, Paris, 1997, p. 235. Une excellente présentation des enjeux à partir des originaux russes est donnée par O. Bernaz, « Développement psychique et apprentissage scolaire, Lev Vygotski et le problème de l'éducation », in *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, n° 161, 2013.

³⁴ Cette théorie du discours indirect provient des travaux de Volosinov, proche aussi des recherches de Vygotski et de Troubetzkoy grâce auxquels nous avons déjà prolongé les deux premiers effets contre-intuitif et cognitif de la solidarité machinique. Nous voulons insister de cette façon sur le rôle d'un marquage linguistique de cette

La solidarité sortie du carcan moderne est ainsi la co-construction d'un faire pouvoir en fonction du triple effet : l'effet d'une contre poétique par laquelle se marque un intérêt social manqué, l'effet d'un savoir situé de cet intérêt qui produit le dire vrai de concepts instables ; enfin l'effet d'un discours indirect qui thématise ce dire vrai comme signifié d'un manque à co-élaborer et à co-résoudre.

Il y a ainsi passage du son ou de la « poétique forcée » au pseudo-concept comme savoir situé du vrai et, enfin, au thème du dire vrai comme milieu d'apprentissage possible d'autres modes de résolution des problèmes.

Faire pouvoir c'est reconnaître d'autres marqueurs linguistiques de la souffrance, accepter les approximations d'un savoir situé qui dit vrai (*parrêsia*³⁵), trouver une parole capable de traduire en thème d'une attention plus large ce vécu particulier et ses attentes. En définitive la nécessité du recours au discours indirect est le moment de dépossession à l'égard d'une maîtrise de la représentation des situations...

La construction d'un savoir commun nous semble être en conséquence l'élément déterminant d'une gouvernance des pratiques de travail social. Trois éléments devraient en permanence se combiner : le savoir des destinataires ancrés dans leur situation, le savoir des praticiens à l'interface des visées institutionnelles et des demandes sociales, le savoir tiers des experts et des analystes en posture d'évaluation et de comparaison. En termes de gouvernance, la dissociation de ces savoirs est un désastre parce qu'elle instaure un conflit de vérités et suscite de fausses solidarités, celles guidées par les alliances de nécessité suivant le degré de culture, suivant le degré de connaissance mutuelle et de proximité, suivant l'intérêt professionnel ou institutionnel. Gouverner c'est à l'inverse de cette dissociation favoriser le croisement de ces savoirs, donc l'apprentissage d'un faire-pouvoir en commun³⁶. Mais une telle combinaison n'est pas spontanée à cause des asymétries entretenues par les représentations habituelles et les rôles déjà convenus pour chacun de ces registres. C'est ici qu'intervient le triple effet comme principe de gouvernance : donner place à l'identification des poétiques forcées, valoriser la construction d'un savoir intermédiaire des concepts situés propres à un milieu d'action, accompagner la production de

solidarité en portant attention à des expressions non standards des intérêts vécus, à des modes de connaissance particuliers et à la manière de les incorporer dans des discours qui se décalent pour interrompre leur répétition et leur faire droit dans leur spécificité. V. Volosinov, *Marxisme et philosophie du langage*, Lambert-Lucas, Limoges, 2010, pp. 363 sv.

³⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348. Une belle synthèse de ce thème foucauldien est donnée par l'introduction à la présentation qu'il en avait faite à Grenoble en mai 1982, H.-P. Fruchaud et J.-Fr. Bert, « Un inédit de Michel Foucault : « La Parrêsia ». Note de présentation », in *Anabases*, 2012, n° 16, pp. 149-156.

³⁶ Nous avons tenté de développer cette thèse du point de vue d'une gouvernance de la recherche, ce qui permettrait d'interroger le sens d'une « recherche solidaire » des défis sociaux qu'elle rencontre, voire qui la convoque, sans tomber dans les tensions habituelles entre neutralité et sollicitude. M. Maesschalck, *Reflexive governance for research and innovative knowledge*. ISTE & Wiley, London, 2017.

discours indirects contraignant les recherches de solution. Gouverner ce serait dès lors garantir une forme nouvelle de solidarisation avec le marquage d'un intérêt social, conduisant à l'incorporation de ses modes de diagnostic dans la recherche de solutions.

Pas de solution toute faite, ni de solution idéale, mais la possibilité d'accroître l'intelligence collective pour inventer des modes de résolution de problème, partager le pouvoir conféré par l'action sur l'action des autres.

Bibliographie :

- Bentham J. (1781), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1781 (Reprint Batoche Books, Kitchener, 2000).
- Bernaz O. (2013), « Développement psychique et apprentissage scolaire, Lev Vygotski et le problème de l'éducation », in *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, n° 161.
- Boltanski L. (1993), *La Souffrance à distance, Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris.
- Bruns A. (2008), *Blogs, Wikipédia, Second Life, and Beyond, From Production to Prodisage*, Peter Lang, New York.
- Cefai D. (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on?, Les théories de l'action collective*, La découverte, Paris.
- Durkheim E. (1967), *De la division du travail social*, P.U.F., Paris (8^e éd.).
- Foucaud H.-P. (2012) et J.-Fr. Bert, « Un inédit de Michel Foucault : « La Parrêsia », note de présentation », in *Anabases*, n° 16, pp. 149-156.
- Foucault M. (1994), *Dits et Écrits, 1954-1988*, t. IV 1980-1988, Gallimard, Paris.
- Foucault M. (2001), *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-2)*, Gallimard, Paris.
- Glissant Ed. (1981), *Le discours antillais*, Gallimard, Paris.
- Le cercle J.-J. (2004), *Une philosophie marxiste du langage*, PUF, Paris.
- Maesschalck M. (2010), *Transformations de l'éthique, De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Peter Lang, Bruxelles, pp. 248 sv.
- Maesschalck M. (2012), « L'intervention éthique en régime pragmatique », in *Journal International de Bioéthique*, 2012/3 (Vol. 23), pp. 149-165.

- Maesschalck M. (2017), *Reflexive governance for research and innovative knowledge*, ISTE & Wiley, London.
- Sibertin Blanc G. (2010), *Deleuze et l'Anti-Œdipe, La production du désir*, P. U. F., Paris.
- Smith A. (1999), *Théorie des sentiments moraux*, trad. par M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, P.U.F, Paris.
- Troubetzkoy N. (2005), *Principes de phonologie*, Klincksieck.
- Volosinov V. (2010), *Marxisme et philosophie du langage*, Lambert-Lucas, Limoges.
- Vygotsky V. (1997), *Pensée et langage*, trad. par Fr. Sève, La Dispute, Paris.
- Weber M. (1996), *Sociologie des religions*, trad. par J.-P. Grossein, Gallimard, Paris.