UNIVERSITE PARIS IV - SORBONNE
ECOLE DOCTORALE V : CONCEPTS ET LANGAGES
RATIONALITES CONTEMPORAINES

Thèse de doctorat de philosophie
présentée par
Corinne BUISSON

JUSTICE ET SOLIDARITE :
POUR UNE REFONDATION PHILOSOPHIQUE DE L'ACTION SOCIALE

Directeur de thèse
Monsieur Alain RENAUT
Professeur à l'Université de Paris IV - Sorbonne

Date de soutenance
Mardi 6 janvier 2009

Jury :
Madame Brigitte BOUQUET, *Professeure au Conservatoire National des Arts et Métiers, Paris*
Monsieur Stéphane CHAUVIER, *Professeur à l'Université de Caen*
Monsieur Didier LAPEYRONNIE, *Professeur à l'Université de Paris - Sorbonne*
Monsieur Alain RENAUT, *Professeur à l'Université de Paris - Sorbonne*

REMERCIEMENTS

A Mr le Professeur Alain RENAUT pour avoir dirigé la recherche et accompagné ce travail

A :
Sylvie FINCIAS-RIOUAL
Florence RIBAULT-LECLERC
Marylène SOLIVERET
Pour leurs patientes relectures

Isabelle BUISSON
Pour ses conseils de mise en page

Sylvie JOSPIN
Gisèle PREVOTEAU
Véronique QUET
ainsi que tous les travailleurs sociaux qui ont croisé mon chemin et nourri ma réflexion de leurs connaissances et interrogations sur les pratiques sociales.

Que soient également remerciés : le personnel et plus particulièrement les documentalistes du CERIS (Centre d'Etudes, de Recherches en Information Sociale) – IDS-HN (Institut du Développement Social de Haute-Normandie) qui ont enrichi cette recherche de leur savoir-faire documentaire.

Tous mes remerciements vont également à ma famille pour le soutien que m'ont apporté les uns et les autres, avec une pensée particulière pour ma grand-mère dont l'accompagnement social de la dépendance aura inspiré nombre de réflexions de ce travail.

INTRODUCTION

Tous les observateurs, sociologues et politiques, voient se dérouler devant leurs yeux la crise de l'action sociale. La détresse des populations fragilisées dont la seule issue consiste à émarger aux prestations et services mis en place dans le cadre de l'Etat-providence rejoint le malaise des travailleurs sociaux qui ne savent plus, face à l'exclusion grandissante d'une partie de la population, quelle est leur mission et quel est le sens de celle-ci, les pouvoirs publics restant de ce point de vue dans une relative confusion. Cette crise de l'action sociale, si l'on regarde son histoire, est quasi constitutive de l'avènement de la démocratie et de la république en France. L'action sociale s'est créée, dans sa forme actuelle, aux interstices du développement économique et des conflits politiques issus du choc provoqué par l'arrivée sur la scène politique de la souveraineté populaire, en d'autres termes de la démocratie. Ce choc s'actualise au sein d'un développement économique de type capitaliste dont la logique interne n'est pas la réalisation d'une société démocratique, mais la poursuite du plus grand profit possible et la lutte qui en résulte pour s'assurer l'exclusivité de ses bienfaits et privilèges. Pendant la période dite des *« Trente Glorieuses »*, une certaine forme d'harmonie s'était plus ou moins installée par l'établissement d'un Etat dit *« Providence »*, dont l'objectif était de redistribuer la richesse nationale, collectivement produite, et d'atténuer ainsi la violence des rapports de production. L'action sociale, dans ce contexte, constituait, en quelque sorte, le bras armé de cette politique de redistribution et y trouvait sa légitimation, fût-elle, cette légitimation, objet de critiques incessantes tant des sociologues que des élites politiques et économiques. Les sociologues y voyaient, en effet, une tentative masquée de normaliser les populations jugées déviantes du seul fait de leur non adhésion ou de leur indifférence aux nécessités et contraintes de la croissance. Les élites politiques et économiques, quant à elles, tantôt y distinguaient la mainmise de plus en plus grande des pouvoirs publics sur les mécanismes économiques reprenant par là les thèmes de prédilection du libéralisme, tantôt reprochaient à ces actions *« de replâtrage »* de retarder l'avènement d'un régime politique susceptible de trancher sur les conflits de classe et d'intérêts, reprenant cette fois les thèmes chers au socialisme révolutionnaire. Dans ce contexte, l'Etat-Providence n'en constituait pas moins un compromis acceptable pour les deux parties, pourvu que chacune de ces deux parties puisse, dans leur affrontement politique et idéologique,

jouer à la marge sur les quantités de biens et de richesses ainsi redistribuées. C'est le sens qu'il convient d'accorder au développement du droit social pour l'ensemble de ces périodes. La valeur à laquelle il était essentiellement fait référence pour légitimer l'action sociale et l'intervention des travailleurs sociaux, était la solidarité. Elle emboîtait en cela le pas à une théorie sociologique naissante dont le principal tenant en France était Durkheim et qui donnait de la société et de l'organisation sociale une conception de type holiste, consacrant le primat fonctionnel de la totalité sociale sur l'individu. Ce faisant, elle imprimait à l'intégration sociale une double dynamique ascendante/descendante, sommant d'un côté les individus de s'intégrer, et confiant, d'autre part, à l'Etat, ou plus largement à la puissance publique, le soin de corriger les déficits d'intégration créés par les dysfonctionnements économiques et politiques, par la mise à disposition de ressources d'intégration (institutions, normes, prestations compensatoires) dont les seuls pouvoirs publics garantissaient la justice par le biais des administrations concernées. Or, depuis environ vingt-cinq ans, le compromis que constituait l'Etat-Providence ne cesse de se défaire, en grande partie en raison des déplacements d'un capitalisme rompu aux techniques de récupération des conflits sociaux et d'une mobilisation de ses ressources à l'échelle mondiale. Sans que la base du compromis de l'Etat-Providence ne soit fondamentalement remise en question, celui-ci s'est vu mis en difficulté par le ralentissement de la croissance et la montée des difficultés sociales résultant du fonctionnement de l'économie. L'action sociale, assise sur les capacités de redistribution de ce qui constituait les surplus de la richesse, a perdu en crédibilité et en légitimité. Les ressources de solidarité mises à sa disposition pour légitimer ses diverses interventions, se sont amenuisées en même temps qu'ont rétréci les marges de redistribution des richesses laissées à sa disposition. L'action sociale s'est ainsi retrouvée *« dans la tourmente »*[1], attaquée de toutes parts, sous couvert d'une argumentation invoquant son inefficacité, puisqu'elle ne parvenait plus à remplir son rôle, tant du point de vue des élites politiques qui l'accusaient de coûter trop cher, que du point de vue des populations subissant de plein fouet la crise économique et qu'elle ne parvenait plus à maintenir à flots, à savoir au-delà du seuil à partir duquel, participation et citoyenneté politiques, gardent encore un sens dans le cadre d'une démocratie.

[1] **F. Pinaud, C. Aubert**, 1999, *« Le social dans la tourmente »,* Paris, Editions La Découverte-Syros.

La thèse dont nous tenterons de démontrer la pertinence, consiste à affirmer, à la suite des travaux d'Alain Renaut et de Jürgen Habermas[2], que la crise traversée par l'action sociale, n'est autre qu'une crise de légitimité et que cette crise de légitimité repose, entre autres, sur l'étroitesse et la rigidité des concepts de société, d'individu et d'intégration sociale sur lesquels l'action sociale et les travailleurs sociaux qui en sont les acteurs, s'appuient. La question de la légitimation de l'action n'est pas une question sans répercussion sur la pratique des travailleurs sociaux, pas plus qu'elle n'est neutre du point de vue des populations concernées. Assurer l'autonomie du champ de l'action sociale, c'est-à-dire son rapport à la vérité et à la rationalité, constitue pour ce champ, un enjeu fondamental. En effet, les travailleurs sociaux dont les représentations de la situation sociale se forgent en lien direct avec le terrain, auraient, si la légitimité de l'action sociale était reconnue par l'ensemble de la classe politique, beaucoup moins de difficultés à faire entendre la nécessité qu'il y a à trouver les moyens nécessaires pour assurer le maintien de la citoyenneté politique de chacun, grâce à la participation sociale de tous.

La question qu'il convient de se poser pour parvenir à légitimer l'action sociale et en faire un champ d'action autonome répondant à ses propres lois selon les termes de l'autonomie kantienne, est celle de la justice sociale, à savoir quelles sont les conditions sociales de possibilité de la citoyenneté politique ? Qu'est-ce qu'une société juste ?

Les critiques sociologiques de l'action sociale dont le rôle principal est d'éclairer l'évolution de ce champ d'activité, ne sont pas parvenues à redessiner les contours du lien social dans ce contexte démocratique. Les courants sociologiques les plus prégnants dans le secteur de l'action sociale sont l'approche systémique et l'analyse déconstructive. L'approche systémique, très largement reprise et réinterprétée par les pouvoirs publics, aboutit à une réification des rapports sociaux qui ne sont plus appréhendés qu'en termes de processus et de dispositifs techniques. L'analyse déconstructive, très inspirée des travaux de Michel Foucault, contribue

[2] Nous empruntons à Habermas, la théorie des crises du système et de l'intégration sociale, telle qu'exposée dans *« Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé »,* Paris Payot, 1978.

essentiellement à mettre à nu les rapports de force politiques qui traversent ce secteur, et les luttes d'intérêts et de pouvoir qui s'y déroulent. Mais aucun de ces courants ne confronte les processus d'intégration sociale tels qu'ils se réalisent à ce qu'ils devraient être dans le cadre d'une démocratie accordant à la justice, la place qui lui est due. Autrement dit, ces courants ne s'intéressent guère au caractère normatif de la crise, et s'ils voient dans l'action sociale une pratique à même de restaurer le lien social ou de le créer là où il fait défaut, là où frappe l'exclusion, ils n'interrogent que rarement l'intégration sociale au regard d'une théorie rationnelle de la société articulant justice et solidarité, préoccupation collective pour le sort des plus démunis, justice envers chacun des membres de la société. L'action sociale restaure le lien unissant l'individu à la société, entendue comme totalité non différenciée (un agglomérat d'éléments individuels) puisque la question de l'intégration sociale et des critères permettant d'évaluer celle-ci reste en suspens. Ce lien social se restaure par la création de médiations entre l'individu et les institutions sociales ; il s'agit notamment de faire *« recoller »* l'individu au monde du travail, lequel est considéré comme l'intégrateur par excellence, mais se préoccupe peu du lien intersubjectif reliant les individus d'une même société entre eux à travers un langage et un monde partagé, intégration dont la dynamique est, cette fois, essentiellement horizontale. Le terme d'exclusion, retenu pour désigner la question sociale, interdit l'idée même d'une intégration conçue selon les impératifs d'une rationalité pratique. La prise en compte de la rationalité pratique implique le recours à l'universalisation des intérêts, universalisation que le terme même d'exclusion ne permet pas.

Les analyses systémiques et déconstructives mettent en cause l'approche rationnelle des phénomènes et son rapport à la vérité. Pour l'analyse systémique, il n'y a de vérité que paradoxale, ce qui, en terme de missions, enferme ce secteur d'activités dans un type d'action proche de ce que les tenants de la *«nouvelle communication»*[3], autrement connus sous le nom d'*«Ecole de Palo Alto»*, ont appelé *« double bind »* (traduit en français par le terme de *« double contrainte »*, d'*« injonction paradoxale »* ou de *« double lien »*), action et discours paradoxaux dont la mise au jour permet de comprendre le malaise ressenti par les professionnels du secteur. Pour l'analyse déconstructive, il ne saurait y avoir une quelconque vérité

[3] **G. Bateson, P. Watzlawick**, (textes réunis par Y. Wikin), 1981, *« La nouvelle communication »*, Paris, Seuil.

de nature rationnelle. Comprendre un phénomène, l'expliquer, revient à en dévoiler l'origine. La déconstruction enferme les acteurs dans les méandres de l'historicité, et conduit à un *« éternel retour »* des apories mises à la question. Connaître l'action sociale, l'expliquer, consiste à dévoiler l'origine des faits sociaux, leur contexte d'émergence, les rapports de force qui les structurent, ainsi que l'évolution et les déplacements de ceux-ci, afin de mieux comprendre le présent. Ces méthodes, si elles apportent des éclairages non négligeables sur les pratiques sociales, ne parviennent néanmoins pas, faute de confronter les *« vérités »* mises à nues à un modèle théorique de type normatif, rendant aux valeurs de justice et de solidarité leur rôle de légitimation, à infléchir ces pratiques vers plus de justice et à redonner du sens à l'action.

Ces analyses aujourd'hui se conjuguent pour aboutir à une interprétation de l'action sociale dont le risque majeur est de couper celle-ci de toute interprétation rationnelle et normative. En effet, certains sociologues[4] voient aujourd'hui dans la tendance à l'individualisation des mesures d'insertion, un retour à la subjectivité et à l'autonomie, retour qu'ils interprètent comme une régression des pratiques sociales livrant ces dernières à un possible dérèglement des égoïsmes individuels. Ce faisant, il s'agit d'une attaque en règle de la figure du sujet rationnel, responsable, acteur et auteur de ses choix, sans la restauration duquel il ne saurait y avoir de justice, ni d'intégration sociale, ni même de possible citoyenneté politique.

Nous voudrions montrer que l'individualisation des pratiques sociales telles qu'elles sont mises en avant dans le cadre des dispositifs d'insertion, n'est pas un retour à la subjectivité, tout d'abord parce que les pratiques sociales d'hier ne portaient pas plus la marque de la subjectivité que celles d'aujourd'hui, comme les artifices de la déconstruction tendraient à nous le faire accroire, ensuite parce qu'il nous semble que l'on passe un peu rapidement de l'individu et de l'individualisation au sujet et à la subjectivation, sans autre forme de procès. Cette assimilation de l'individu au sujet fait peser sur l'idée de subjectivité toutes les critiques que l'on souhaite adresser à l'individualisme.

[4] **M. Autès et M.H. Soulet,** dans **: J. Ion** (sous la dir. de)**,** 2005, *« Le travail social en débat[s] »*, Paris, Editions La Découverte.

Pour critiquer à notre tour cette interprétation de l'évolution des pratiques sociales, nous nous appuierons sur deux auteurs contemporains.

Le premier, Alain Renaut, permet à travers une critique des dérives de l'individualisme moderne, non seulement de sauver la subjectivité des travers qui lui sont reprochés (notamment son arrimage aux intérêts individuels égoïstes qui seraient à la base de la destruction du lien social), mais aussi d'en renouveler la figure en insistant sur la non clôture sur elle-même de cette figure et sur sa nécessaire ouverture à l'altérité, premier pas vers une possible action sur le monde et sur l'intersubjectivité. Cette réinterrogation de la subjectivité est l'occasion de mettre également à la question l'idée d'autonomie, concept fréquemment utilisé dans le cadre de l'action sociale en tant qu'il est l'objectif qu'elle vise, mais qui pour nombre d'usagers (personnes âgées dépendantes, personnes handicapées mentales) reste une visée inatteignable si l'on ne prend soin d'en redessiner les contours sous une autre forme que celle de l'indépendance financière ou de la mobilité physique, c'est-à-dire sous la forme des attributs concrets de l'individu.

Le second, Jürgen Habermas, propose, à travers une reconstruction rationnelle de la théorie de la société, ce qui pourrait être une nouvelle figure de l'intégration sociale, l'intersubjectivité, dans laquelle il voit un changement de paradigme, vis-à-vis des figures précédentes. L'intersubjectivité ne saurait se concevoir sans le recours à une conception rationnelle de la pratique sociale qu'il thématise sous la forme de l'agir communicationnel, qui est une forme d'agir non plus orienté par les connaissances scientifiques et leurs possibles applications techniques, mais par des normes dont la nature et la forme sont universelles et sont susceptibles d'orienter la pratique des acteurs sociaux.

L'objectif de ce travail est de montrer l'implication de ces analyses convergentes, dans l'interprétation et la compréhension du champ de l'action sociale. Nous les confronterons également quant à leurs applications pratiques. La reconsidération des figures modernes de la subjectivité, et la redéfinition du lien social comme intersubjectivité sont à même de redonner du sens à des pratiques sociales aujourd'hui malmenées et devraient pouvoir apporter des réponses concrètes aux travailleurs sociaux sur des thèmes comme l'engagement professionnel (vis-à-vis de

qui s'engage le travailleur social : l'usager, la société, l'Etat ?), et l'autonomie des personnes en grande difficulté. Restaurer le sujet social et son rapport au monde nous semble être aujourd'hui l'enjeu majeur de l'action sociale, sa condition de possibilité et sa légitimité. Quelle subjectivité et quelle autonomie rechercher, par exemple, pour les personnes handicapées ou gravement dépendantes, ou encore, pour toutes les personnes dont la subjectivité, l'identité, est fragilisée ? Comment concilier protection et quête d'autonomie ? Comment intégrer actions collectives et soutien individuel dans le but d'une meilleure intégration sociale de tous ?

CHAPITRE 1 : VERS UNE OU DES DEFINITIONS DE L'ACTION SOCIALE

1 L'ACTION SOCIALE, OBJET DE RECHERCHE

Tout chercheur, qu'il soit philosophe ou sociologue, cherchant à travailler sur l'action sociale, se heurte d'emblée à une difficulté majeure, celui de l'objet de la recherche, de la délimitation du domaine sur lequel va porter l'analyse. Si l'on s'attache à sa forme, c'est une hydre aux multiples tentacules tant les mesures et dispositifs d'intervention sur le *« socius »*, l'être ensemble, sont nombreux et cacophoniques. Si l'on cherche à en analyser les missions, on aboutit au télescopage de concepts et de catégories, qui, faute de trouver une harmonisation en termes de mesures et de dispositifs, s'entrechoquent à l'infini, brouillant les repères des travailleurs sociaux et transformant le plus souvent leurs missions en mission impossible, voire en tonneau des Danaïdes, dans l'impossibilité où ils se trouvent de juger ou d'évaluer le degré d'atteinte des objectifs que la puissance publique définit au niveau des politiques sociales. Pour ne citer que quelques-uns de ces couples impossibles, citons individu / société, justice / solidarité, contrôle social / émancipation, prévention / réparation, etc. Cette difficulté à définir, est liée d'emblée au caractère essentiellement pratique de l'action sociale et donc à la nécessité d'opter pour une approche résolument pragmatique : partir de l'action, de ce qui se fait et se dit dans ce champ, la théorie permettant de comprendre et de dessiner des pistes de réflexion et d'action possibles.

1.1. UNE ABSENCE DE DEFINITION OFFICIELLE

Cette absence de définition et cette indétermination constitutive du champ, nous la retrouvons dans presque tous les ouvrages de référence, dictionnaires et manuels, destinés à la formation des travailleurs sociaux. Un des ouvrages faisant autorité en la matière, le *« Dictionnaire critique d'action sociale »*, présente le concept en ces termes :

> *« L'action sociale n'a pas de définition officielle. La notion est utilisée par les professionnels du travail social et les sociologues.*
>
> *C'est un révélateur des processus de construction/déconstruction du champ social. Son usage est l'indice d'une reconnaissance de la « chose sociale » par les groupes de professionnels et d'experts. Mais il s'agit*

souvent d'une réduction à un secteur social administré, expertisé et objet de l'intervention publique. »[5]

Cette première définition contient déjà en quelques mots les difficultés théoriques que ce travail essaiera au fil des pages d'appréhender et dont il s'efforcera patiemment d'en reconstruire les termes. En premier lieu, notons une première contradiction dans les termes, l'absence de définition *« officielle »*, (faut-il entendre par là *« juridique »*, *« administrative »* ?) et l'affirmation dans le même paragraphe que l'acteur central de ce champ, en terme politique, est *« un secteur social administré, expertisé et objet de l'intervention publique* ». Ce premier aspect ne peut que nous interpeller : si le champ social se réduit au secteur de l'intervention publique administrée, il est surprenant qu'il ne reçoive aucune définition officielle puisque l'auteur même de cette intervention est à l'origine des textes réglementant ce champ. Il faut donc bien admettre que ce secteur d'activités ne se laisse pas si facilement réduire et déborde déjà la seule puissance publique. La seconde information importante contenue dans cette présentation concerne la méthode critique la plus fréquemment utilisée pour l'analyse de ce champ, à savoir la déconstruction, méthode d'approche, qui, de notre point de vue et nous nous en expliquerons en détail ultérieurement, conduit à un certain nombre d'apories qui nuisent à une évolution constructive du champ de l'action sociale.

On retrouve dans tous les manuels présentant l'action sociale, la même indétermination et la même conception paradoxale de l'action sociale :

« Il n'y a pas de définition juridique et administrative de l'action sociale. Alors que l'aide sociale est constituée par un ensemble de « prestations », l'action sociale est un ensemble d'actions et de services visant au développement social et à la mise en œuvre de solidarités. »[6]

Ou encore :

« Qu'est-ce que l'action sociale? Il apparaît que paradoxalement, il est aussi impossible de se passer de cette notion que d'en préciser de façon complète et satisfaisante le contenu.

[5] **J-Y. Barreyre , B. Bouquet, A. Chantreau, P. Lassus** (sous la dir. de), 1995, *« Dictionnaire critique de l'action sociale »*, Paris, Bayard éditions, p.26.
[6] **P. Verdier**, 1995, *« Lexicode de l'aide sociale à l'enfance : textes législatifs et réglementaires »*, Paris, Bayard éditions, (Travail social), p.31.

Force est de constater qu'il n'existe pas de définition officielle de l'action sociale. Si l'expression apparaît dans des textes législatifs et réglementaires, c'est souvent et nous le verrons à tort, comme synonyme de l'aide sociale.

En effet, pendant la période d'expansion économique qui a permis un développement important de l'action sociale, cette dernière a consisté à compléter les prestations d'aide sociale et de sécurité sociale en permettant l'accès effectif de tous aux droits sociaux, et en particulier des plus démunis dont la protection de base obligatoire et complémentaire facultative s'est avérée insuffisante. Tout en conservant encore cette fonction, l'action sociale se confond aujourd'hui avec l'animation des dispositifs d'insertion. »[7]

Cette présentation, tout en affirmant, comme les deux précédentes l'absence de définition, va plus loin dans la description et l'analyse. Si elle souligne le caractère réglementé et administratif du secteur, elle replace les fonctions de l'action sociale dans un contexte sociétal et historique. On voit apparaître à travers cette contextualisation de l'action sociale, sa dimension interprétative, à savoir, l'action sociale dépendrait davantage de l'interprétation qui serait faite de la question sociale que d'un déroulement historique énoncé en termes positivistes : si la fonction de l'action sociale en *« période d'expansion économique »* est de corriger les inégalités d'accès aux droits sociaux, en période de chômage de masse, l'action sociale correctrice des inégalités, tend à *« se confondre avec l'animation des dispositifs d'insertion »*. Est-ce à dire que les inégalités aient disparu et que la fonction régulatrice de l'action sociale soit devenue obsolète ? Ou bien l'impossibilité de poursuivre les deux missions en même temps, correction des inégalités et insertion, serait-elle inscrite au sein même de la définition de l'action sociale ? L'action sociale ne pourrait s'énoncer que comme oxymore, construction de paradoxes. C'est du moins l'analyse que font un certain nombre de sociologues s'inspirant de l'approche systémique.

Cet essai de définition nous intéresse ici pour deux raisons :

− D'une part parce que l'évolution économique et les transformations / revirements vécus au niveau des missions et objectifs de l'action sociale, témoignent de l'absence de repères normatifs : le texte ne nous dit rien sur ce qu'est censée faire l'action sociale, sur ce qu'elle devrait faire ?

[7] **J-P Hardy**., 1999, *« Guide de l'action sociale contre les exclusions »*, Paris, Dunod, p.9.

Seules les conditions économiques servent de point de repères à l'action sociale qui, en période d'expansion agit à la marge, laissant penser qu'importe prioritairement l'état de notre économie, l'action sociale n'intervenant qu'en second lieu pour réguler, mettre à niveau ceux qui ne suivent pas. Que devient alors l'action sociale lorsque la machine économique s'emballe ou est défaillante ? Quelle action sociale pour les personnes souffrant de handicap, ou vieillissantes et dépendantes, qui expriment d'importants besoins, et qui, quelle que soit la situation économique ne pourront jamais monter dans le train de l'expansion ? L'évolution de l'action sociale comme gestionnaire de dispositifs d'insertion n'appelle pas une rupture de paradigme au regard de ce qu'elle était du temps des *« Trente Glorieuses »*, elle fait toujours la même chose, elle suit ; la différence réside dans l'augmentation considérable du nombre de personnes fragilisées et marginalisées par la croissance économique,

− D'autre part, parce que l'interprétation proposée analyse les fonctions de l'action sociale eu égard à leur historicité, cherchant ainsi une normativité s'écrivant au fil du temps, au fil d'une évolution économique qui lui fixe missions et priorités.

> *« Cette dernière décennie a vu l'action sociale, comme toutes les politiques publiques, se déplacer vers les politiques de l'emploi. Pendant la période de plein emploi, l'action sociale, comme le travail social, a visé la sphère hors travail : éducation des enfants, logement, vie quotidienne dans la famille et la cité, accès aux droits. L'objectif était de faire recoller au peloton de la société de consommation les personnes momentanément décrochées ou structurellement hors normes comme le « quart monde », victime d'une pauvreté résiduelle. »*[8]

Si ces tentatives de définition du champ de l'action sociale raccrochent celle-ci à la croissance économique, et à la valeur de solidarité d'une société à l'égard des plus faibles de ses membres, aucune de ces définitions ne fait référence aux valeurs spécifiques de la démocratie, l'égalité des conditions et la justice sociale, qui, en soi, pourraient constituer pour ce champ, des motifs d'action légitimes, autonomes, eu égard à l'évolution de la seule sphère économique.

[8] **J-P Hardy**., 1999, op. cit., p. 10.

1.2. DES DEFINITIONS S'APPUYANT SUR LE « SOCIUS »

Une autre série de définitions de l'action sociale fait référence non à l'état du système économique en vigueur mais au caractère *« social »* du type d'action envisagée, à l'état des relations sociales et à l'organisation sociale :

> *« L'action sociale regroupe toutes les actions destinées à faciliter les conditions du « vivre ensemble », à travers des actions de prévention, d'accompagnement et de solidarité. Ce sont des actions à caractère facultatif conduites par des institutions publiques, des associations et des fondations, dont la finalité est d'apporter une aide adaptée à toute personne ou groupe en situation de précarité, en grande difficulté, ou qui a besoin d'un soutien particulier*. [9]

Ici, le *« social »* se rapporte directement au *« socius »* et au vivre ensemble, et a directement partie liée avec l'intégration sociale, les liens qui unissent des individus et leur permettent de faire société.

Le *« Dictionnaire de la santé et de l'action sociale »* définit pour sa part l'action sociale comme

> *« …l'ensemble des moyens mis en œuvre pour préserver la cohésion de la société, par des dispositifs législatifs ou réglementaires et par des actions visant à aider les personnes et les groupes les plus fragiles ».*[10]

Est directement fait référence à travers cette définition d'un manuel du champ de l'action sociale, à la notion de *« cohésion sociale »*. Il s'agit de maintenir, d'assurer la cohésion sociale. Cette référence à la cohésion sociale laisse à penser que les liens qui unissent les individus entre eux, qui leur permettent de se reconnaître comme membre d'un même ensemble social, ainsi que les relations de ces mêmes individus aux institutions sociales, n'iraient pas de soi, mais feraient l'objet d'une action particulière, correctrice. Ce type de définition, contrairement à l'ensemble des définitions citées dans la rubrique précédente, réfère à une dimension normative de l'action sociale. Elle suppose à la fois un modèle normatif de société, et un concept d'intégration sociale susceptible de servir de fil conducteur à la critique et à l'action.

---

[9] **V. Löchen**, 2000, *« Guide des politiques sociales et de l'action sociale »*, Paris, Dunod, p.p. 5-10

[10] **R. Barrès**, **A-M. Henrich**, **D. Rivaud**, **N**. **Tanti-Hardouin**, 2003, *« Dictionnaire de la santé et de l'action sociale »*, Paris, Editions Foucher, p.18.

Dans le corpus de manuels auxquels nous nous sommes intéressés, c'est le *« Guide de l'action gérontologique »* qui nous a semblé donner la définition de l'action sociale la plus directement reliée aux problèmes éthiques posés par le maintien dans la communauté sociale de populations fragilisées pour diverses raisons (revenus, santé, isolement, etc.) :

> *« ˝ Social˝ s'emploie aujourd'hui accolé à de très nombreux termes (…) Il est compris de façon plus ou moins certaine, en fonction du contexte dans lequel il est employé :*
>
> *- un sens restreint où il signifie s'occuper des plus pauvres et semble vouloir relever de l'intervention exclusive des travailleurs sociaux ;*
>
> *- un sens extensif où il renvoie à l'ensemble des conditions d'existence des individus et qui concernerait alors une grande diversité de domaines. (…)*
>
> *Appartenir à la société, c'est aussi pouvoir y exprimer sa liberté de choix, son autonomie de décision.*
>
> *L'action sociale reste aléatoire, mais s'avère être l'expression même de la vie dans une société démocratique. Elle en accompagne les mutations pour autant que les acteurs en mesurent les enjeux et répondent à l'exigence de leur engagement social en gérontologie.»*[11]

Il n'est pas surprenant de voir un guide s'intéressant essentiellement aux problèmes des personnes âgées, définir l'action sociale en termes essentiellement philosophiques et esquisser une définition de ce que doit être l'intégration sociale et une conceptualisation des réponses que peuvent y apporter les travailleurs sociaux. Il n'est qu'à se souvenir du poids énorme que pèsent les problématiques d'insertion professionnelle dans les dispositifs d'action sociale pour le comprendre ; la problématique du chômage tend à obérer le reste des besoins sociaux. Cette définition est également la seule dans notre corpus à en appeler à l'idée démocratique comme valeur de référence. Cette définition consacre également l'idée selon laquelle ce secteur d'activité puisse être autonome, et non seulement une variable d'ajustement des secteurs économique et politique, comme il est souvent décrit dans la littérature professionnelle.

Nous avons jusqu'à présent laissé de côté dans notre essai de définition de l'action sociale, tous les problèmes liés aux confusions terminologiques rencontrées au sein de ce champ, du moins en France. Bien que ce travail

[11] **J-J. Amyot** (sous la dir. de), 1997, *« Guide de l'action gérontologique »*, Paris, Dunod, p.7.

s'intéresse aux présupposés philosophiques du champ de l'action sociale et a essentiellement des visées générales (analyser le champ de l'action sociale eu égard aux valeurs au nom desquelles il agit sur la société), il apparaît nécessaire de resituer la conceptualisation utilisée dans le contexte sémantique dans lequel elle s'insère et au sein du dispositif législatif qui lui sert de base d'intervention.

1.3. DES CATEGORIES IMBRIQUEES QUI AJOUTENT A LA CONFUSION…

Nous avons choisi le terme d'action sociale pour désigner l'ensemble des interventions portant sur le *« socius »*, et ce, quelle que soit la nature de ces interventions, qu'il s'agisse de prestations financières destinées à compenser des revenus insuffisants, de services aux personnes ou aux groupes (services de proximité), d'interventions commandées par la justice, l'administration, de mesures d'insertion. Il s'agit selon les termes du *« Dictionnaire permanent social »*[12], d'un concept global et fédérateur, qui a reçu récemment une consécration officielle par le biais de l'intitulé de la loi du 2 janvier 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale[13]. De plus le concept d'action sociale, de par sa compréhension et son extension, permet à l'ensemble des acteurs intervenant sur le *« socius »* de se reconnaître comme acteur de ce champ. Comme nous le verrons plus loin, la désignation de travailleur social, très utilisée dans ce secteur, est beaucoup plus restrictive parce que connotée historiquement.

Mais l'action sociale existe également comme un ensemble de dispositifs réglementaires attachés aux institutions sociales et aux collectivités publiques. Elle se différencie de l'aide sociale en ce qu'elle est facultative. Elle *« intervient généralement pour compléter des dispositifs légaux d'aide sociale, ou de sécurité sociale. Elle relève du pouvoir d'initiative des collectivités locales qui agissent en la matière selon le principe de libre administration. Les caisses de sécurité sociale mettent en œuvre également des actions sociales en*

[12] **Dictionnaire permanent d'action sociale**, *« ABC de l'aide et de l'action sociales »*, Paris, Editions législatives, Mise à jour 43 : 6 janvier 2004.
[13] La définition que donne l'article 1 de la loi du 2 janvier 2002 sera analysée ultérieurement dans une partie consacrée aux missions *« officielles »* confiées par les pouvoirs publics à l'action sociale et aux acteurs sociaux.

complément des prestations légales ».[14]. L'action sociale concerne toutes les catégories de population, la condition sous-jacente requise étant qu'une personne ou un groupe ait pu être identifié comme souffrant d'un déficit d'intégration sociale.

L'aide sociale, quant à elle, s'adresse exclusivement aux personnes en difficulté. Elle a un caractère obligatoire en ce sens qu'elle est inscrite dans des dispositifs législatifs auxquels les collectivités publiques et les organismes sociaux ne peuvent se soustraire. Ses modalités et ses conditions d'attribution sont encadrées par la loi. L'aide sociale est un droit, sa mise en œuvre part du principe que *« les habitants ont des droits, détiennent une créance sur la Nation, qu'ils font valoir lorsqu'ils se trouvent dans l'une des situations prises en compte ».*[15] Il est construit sur la notion de besoin. Il dépend de la situation personnelle du demandeur, c'est, en ce sens, un droit subjectif.

La protection sociale désigne, quant à elle, l'ensemble des assurances sociales, sécurité sociale, régimes de retraite, mutuelles complémentaires, assurance chômage, etc. La protection sociale se différencie de l'aide sociale en ce qu'elle ne répond pas à la logique de l'assistance, mais à celle de l'assurance. Le principe de l'assurance suppose que la personne se soit garantie contre les risques de la vie en versant une cotisation préalable à la prestation servie. Les assurances sociales ont, en France, un caractère obligatoire, ce qui tend à infléchir très sensiblement le principe de l'assurance, tel qu'il est conçu dans le secteur privé. Les assurances privées font appel au sentiment de prévoyance des personnes exposées aux divers risques assurés. Ces personnes s'assurent pour elles-mêmes ou pour leurs proches. Ce sont les clauses du contrat qui déterminent la couverture des risques. Les assurances sociales étant obligatoires et les risques couverts ne faisant pas l'objet d'un choix ou d'une décision de la part de l'assuré, elles font davantage appel à l'esprit de solidarité des membres d'une société s'assurant collectivement contre les risques encourus par chacun d'entre eux.

[14] **« Dictionnaire permanent d'action sociale »,** op. cit., p.106
[15] Idem, p. 104

L'aide sociale, comme nous l'avons vu plus haut, est un mécanisme d'assistance. Elle est financée sur fonds publics, par les impôts. Les assurances sociales sont, quant à elles, financées par des caisses *« autonomes »*[16] dont la gestion est paritaire et dont la mission consiste autant à collecter les fonds nécessaires (assis sur les cotisations des salariés) qu'à les redistribuer ensuite.

Toutes deux, aide sociale et assurances sociales, se réfèrent à la *« solidarité »* à des degrés divers. Les assurances privées n'ont qu'un rapport lointain avec la solidarité, elles n'ont pas besoin de ce concept pour légitimer leurs activités. Il s'agit d'une activité marchande et chacun reçoit en retour des cotisations préalablement versées. Les assurances sociales n'obéissent pas à la même logique marchande, elles supposent, quant à elles, une certaine dose de solidarité. La solidarité se différencie de l'assurance en ce qu'elle réclame la constitution préalable d'un groupe ou d'une communauté d'appartenance :

> *« La solidarité ne se définit pas d'abord comme l'assistance et l'assurance par rapport aux individus, mais par rapport à ce qui fonde leur identité commune, à savoir l'appartenance à une communauté. La solidarité existe lorsque les individus se reconnaissent comme membres d'une communauté. C'est de cela que découle le fait qu'ils partagent leurs ressources en vue d'une protection commune, par et pour le groupe. »* [17]

Les trois figures de l'assistance, l'assurance et de la solidarité occupent une place importante dans l'histoire de l'action sociale et déterminent encore pour beaucoup les contours de la question sociale d'aujourd'hui.

[16] L'autonomie des caisses de sécurité sociale était assurée à la base par un certain nombre de mécanismes démocratiques telle l'élection des administrateurs. L'histoire de ces caisses montre une reprise en main et une mise sous tutelle de l'Etat dans leur gestion. Voir sur ce point l'article de **M. David**, *« Le social, la citoyenneté et la souveraineté »*, in : Le social en question, Sociétés et Représentations, CREDHESS, N°5, 1997.

[17] **P. Concialdi**, 1997, *« Entre l'assistance et l'assurance : la solidarité »*, in : Le social en questions, Sociétés et représentations, N° 5, p. 80.

2. HISTORIQUE DE L'ACTION SOCIALE : EMERGENCE DES CONCEPTS D'ASSISTANCE, D'ASSURANCE ET DE SOLIDARITE

Si nous avons choisi pour retracer l'histoire de l'action sociale de mettre en exergue les concepts d'assistance, d'assurance et de solidarité, c'est qu'ils émergent dans des contextes historiques emblématiques de l'évolution de la question sociale.

2.1. DE LA CHARITE A L'ASSISTANCE

L'histoire de l'action sociale est, par définition, difficile à retracer, car il n'existe pas d'époques où la préoccupation pour les questions sociales ou la pauvreté, n'ait été un sujet d'inquiétude pour les différents régimes politiques historiques. Seule l'interprétation des causes de la pauvreté, les formes que cette pauvreté a pu prendre au cours des siècles et les réponses que les sociétés ont cru bon lui apporter, conduisent à des différences de conceptualisation qu'il nous paraît important ici de retracer dans le souci qui est le nôtre de déconstruction / reconstruction de l'objet *« Social »*.

La notion de charité est la première à apparaître dans l'histoire de l'action sociale. Elle a dominé le paysage social pré-médiéval, Si les rois enjoignaient leurs suzerains de secourir les pauvres vivant sur leurs fiefs, c'était, néanmoins, l'Eglise qui prenait en charge l'organisation de la charité. Si cette tâche incombait à l'Eglise, c'est que les images du monde, au sens que Habermas donne à ce terme, ainsi que la justification de l'ordre social, étaient dépendantes de la cosmogonie religieuse chrétienne. Les valeurs sur lesquelles s'appuyait la charité, étaient ancrées dans la préoccupation du salut individuel de chacun, valeur religieuse par excellence. Il ne s'agissait encore nullement d'un principe de solidarité, entendu comme préoccupation collective de tous les membres d'une même société pour les plus faibles d'entre eux, préoccupation qui n'émergea qu'avec la naissance de l'Etat moderne.

Sans disparaître, la charité chrétienne se verra peu à peu supplantée au cours des siècles par la notion d'*« assistance »* et plus précisément d' *« assistance publique »*. Ainsi, le premier effort de sécularisation de la charité, *« fut organisé par François 1er qui créa les « bureaux des pauvres,*

lointains ancêtres de nos centres communaux d'action sociale ». L'édiction de la *« Poor Law »* anglaise en 1661 consacre pour la première fois en Europe *« la responsabilité officielle de la collectivité publique à l'égard des personnes dans le besoin »*[18]*,* à l'origine de notre solidarité moderne.

En France, c'est la crainte du développement de la puissance du clergé qui conduisit à une sécularisation de la charité et contribua à son évolution en *« assistance publique »*. Les premiers actes allant dans ce sens concernent les hôpitaux qui deviennent publics et sont financés par un impôt spécial, *« le droit des pauvres »*.

Ainsi, la notion d'assistance naît historiquement avec l'émergence d'une préoccupation collective pour la pauvreté qui était auparavant portée par les institutions de miséricorde.

> *« L'assistance est indissociable de l'histoire des pauvres et, aussi, de la notion d'espace et de territoire. Son émergence à la fin de la période médiévale coïncide avec la formation de l'Etat moderne*. »[19]

Sont alors concernés par l'assistance, les pauvres et les indigents. Mais cette préoccupation collective nouvelle ne va pas sans le développement de nouvelles représentations du pauvre et de l'indigent. Avec l'assistance, naît aussi le *« bon pauvre »*, sous la figure de l'invalide, celui qui ne peut pas travailler, et du mauvais pauvre, le mendiant, le vagabond, qui peut travailler mais qui, pour diverses raisons, ne travaille pas. Robert Castel fait de la question du travail et de l'organisation des rapports de production au sein de la société, la ligne de démarcation entre les conceptions de *« bon »* et *« mauvais »* pauvre :

> *« Ce qu'on appelle le social regroupe en fait deux questions. Il y a la question des secours ou de l'assistance qui concerne des populations très particulières et très différentes de gens démunis mais qui ont en commun le fait d'être – pour des raisons diverses – incapables de travailler ou d'être exonérés de l'obligation du travail. Pour ces populations, on reconnaît la légitimité de leur accorder une aide, un supplément par rapport à ce qu'elles pourraient se procurer par leurs propres moyens. (…)*

[18] **A. Thévenet**, 2004 (1971), *« L'aide sociale aujourd'hui : nouvelle étape pour la décentralisation »*, Paris (Issy-les-Moulineaux), ESF, p. 25.
[19] **P. Concialdi**, 1997, op. cit., p.70.

Il y aurait un deuxième groupe de sens du social qui concerne des populations également démunies, qui ne peuvent donc s'auto-suffire mais qui ne peuvent pas non plus – du moins directement – entrer dans cette zone de l'assistance qui n'a pas été construite pour eux parce qu'ils sont capables de travailler et devraient travailler, mais le malheur est qu'ils ne travaillent pas ou qu'ils ne travaillent pas dans des conditions telles que cela suffise pour qu'ils puissent perpétuer leur existence. C'est la question de l'indigence valide qui renvoie à une problématique du travail plutôt qu'à une problématique des secours. (…) Car l'indigent valide est placé dans une situation contradictoire, sinon littéralement invivable : obligation de travailler et impossibilité de trouver par le travail de quoi satisfaire ses besoins.

[…] Cette ligne de partage traverse tout le champ du social (…).»[20]

L'assistance, conçue essentiellement sous la forme du secours aux *« invalides »* à toutes les personnes en incapacité de travailler pour toutes sortes de raisons que l'on peut aisément imaginer (enfants abandonnés, orphelins, vieillards, etc.) et ne pouvant subvenir à leurs besoins par le biais de leurs biens propres, va conserver, jusqu'à la Révolution française, cette ambiguïté de traitement : d'un côté, un ensemble de mesures sociales de compensation en faveur des indigents invalides, et de l'autre, pour les mendiants et vagabonds, des mesures répressives, qui ne sont autre, selon les termes de Robert Castel, qu'*« une police des pauvres »* visant à remettre au travail cette population oisive.

« Les occupations échappant aux régulations des métiers relèvent ainsi de la police des pauvres : « la seule police des pauvres renferme tous les autres soins et les autres objets du bien public ». Elle comprend la discipline des mœurs (lutte contre l'oisiveté et le libertinage), la conservation de la santé (lutte contre les infections et les épidémies), l'assistance (surtout l'organisation des hôpitaux pour les invalides) et la réglementation du travail pour les valides (…) »[21]

La dynamique de sécularisation de l'assistance prendra une nouvelle ampleur avec la Révolution Française. Le 2 novembre 1789, la délibération de l'Assemblée Constituante met à la disposition de la Nation les biens du clergé. Cette confiscation a pour effet immédiat de priver l'Eglise de ses moyens

[20] **R. Castel**, « L*es deux sens du social* », in : **Karsz S., Bachmann C., Martin P., Launay M.**, 1992, Déconstruire le social, (Les cahiers de pratiques sociales) séminaire 1, Paris, L'Harmattan, p.p.126-127.

[21] **R. Castel**, 1995, op. cit., p. 139.

d'intervention sociale, obligeant par là même la république naissante à s'interroger sur la légitimité (à quelles populations doit-on venir en aide ?) et sur les modalités de celle-ci.

S'ajoute à cette loi, la loi *« Le Chapelier »* du 14 juin 1791, condamnant les associations ouvrières, qu'elles soient sous forme corporatiste ou mutualiste. Disparaissent ainsi dans le sillage de la loi *« Le Chapelier »*, les institutions de secours des associations professionnelles, transférant à l'Etat le financement et l'organisation des *« secours publics ».* La Constitution du 3 septembre 1791 prévoit ainsi dans son titre premier :

> *« La création d'un établissement général de secours publics pour élever les enfants abandonnés, soulager les pauvres infirmes et fournir du travail aux pauvres valides qui n'auraient pu s'en procurer. »*[22]

On voit que la dichotomie constitutive du social pointée par Robert Castel n'a fait l'objet d'aucune modification d'envergure avec l'avènement de la république. La Révolution Française n'en fut pas moins une époque d'intense réflexion concernant l'organisation des secours publics. Ainsi, le Comité de mendicité, présidé par La Rochefoucauld - Liancourt proposera un plan complet d'assistance prévoyant une organisation, des prestations et un financement pour les secours publics. Les propositions de ce comité qui allaient assez loin dans la constitution d'un nouveau champ d'activités sociales, ne seront pas toutes suivies d'effets, elles n'en auront pas moins éveillé les consciences et permis l'inscription au Préambule de la Constitution du 24 juin 1793, du droit au secours comme une *« dette sacrée »* :

> *« Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. »*[23]

Notons au passage qu'est fait référence dans cet extrait du Préambule à la Constitution de 1793, à la possibilité d'un droit au travail, à défaut encore d'un droit du travail, qui connaîtra dans les développements à venir de l'organisation des rapports de production, de nombreuses vicissitudes.

---

[22] **M. Laroque**, 2001, *«Guide de la protection sociale »*, Paris, Dunod, p. 11.

Les idées de la Révolution en matière sociale n'ont eu qu'une portée politique limitée. Avec la chute de la Convention, s'écroule l'édifice théorique de construction d'un nouveau champ de l'action sociale. Néanmoins sera née avec la république, une aspiration à la satisfaction de besoins jugés universels (dont le travail fait partie) dont les gouvernements qui suivront ne pourront faire fi, quitte à n'y apporter que des réponses de nature idéologique, cherchant tantôt à les masquer, tantôt à les réprimer.

2.2. L'EMERGENCE DE LA NOTION D'ASSURANCES SOCIALES : NAISSANCE DE LA PROTECTION SOCIALE

Le Directoire et les gouvernements qui suivirent oublièrent quelque peu les idées teintées d'universalisme du siècle des Lumières, qui déjà faisaient dire à Montesquieu :

> *« Quelques aumônes distribuées dans la rue ne remplissent pas les obligations de l'Etat : celui-ci doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé. »*[24]

L'idée d'un droit au travail sous la forme d'ateliers nationaux, fut reprise par la Seconde République en ses débuts, idée qui ne fit pas long feu et disparut dans un bain de sang lors des journées de juin 1848.

La mise en place d'assurances sociales obligatoires, qui on peut le souligner, ne furent crées en France que tardivement, comparé aux autres pays européens, est née de cet antagonisme là : les nécessités pour ceux dont le travail constituait la seule source de satisfaction des besoins, de subvenir à ces dits besoins et la résistance d'une partie de la société à garantir un droit au travail.

Le principe de l'assurance, comme nous l'avons vu précédemment, ressort en tout premier lieu du droit privé, et il a comme première caractéristique d'être une modalité de couverture des risques individuels et volontaires. Le seul fait de rendre obligatoire le principe de l'assurance infléchit très sensiblement sa

---

[23] Cité en l'art. 21 du Préambule de la Constitution du 24 juin 1793.
[24] **Montesquieu**, *« L'esprit des lois »*, cité par **A. Thévenet**, 2004 (1971), op. cit., p. 26.

portée *«heuristique »*. La mise en place des assurances sociales n'a pas constitué un changement de paradigme par rapport à l'assistance. Il est venu donner une nouvelle légitimité au classement effectué déjà depuis plusieurs siècles entre pauvres valides et invalides,

> *«L'assurance est une opération par laquelle une partie –l'assuré- se fait promettre, moyennant une rémunération – prime ou cotisation une prestation par une autre partie – l'assureur – en cas de survenance d'un sinistre »*[25]

C'est un mécanisme individuel et contractuel. Si les assurances sociales obligatoires intègrent l'idée d'une solidarité du tout vis-à-vis des parties (i.e. les individus), elles ne prennent pas en compte l'idée d'une universalisation des besoins humains et de la nécessité de leur satisfaction. Elles soumettent au contraire la satisfaction de ces besoins élémentaires à l'acquittement d'une cotisation préalable, les prestations servies étant proportionnelles aux cotisations versées, en termes de montant et de durée de cotisations.

L'idée de s'assurer contre les risques sociaux a émergé à la fin du XIX^{ème} siècle, et c'est en Allemagne sous Bismarck, dans les années 1880, qu'elle a vu sa première concrétisation d'ampleur. La prise en compte de la nécessité de sécuriser les risques encourus par les membres de la classe ouvrière ne tire pas son origine d'une idée philanthropique d'obédience universelle, afin d'accéder à la citoyenneté politique, mais était à la base un moyen de rassurer libéraux et conservateurs concernant la *« reproduction du capital humain »*. Il s'agissait pour ces derniers d'éviter que le patronat ait à prendre à leur seule charge les risques sociaux à une époque de développement industriel où le paupérisme gagnait du terrain.

Les assurances sociales sont nées avec le paupérisme et se sont progressivement installées sans pour autant se substituer aux mesures d'assistance en vigueur, pas plus qu'elles n'ont contribué à en réduire la complexité. Ce qu'il est convenu d'appeler le paupérisme, correspond à l'apparition d'une nouvelle classe sociale liée au développement récent de

[25] **P. Concialdi**, 1997, op. cit., p.75.

l'industrie et de la production de masse. Le fait marquant de cette *« nouvelle pauvreté »* est qu'elle ne frappe pas ceux qui, pour des raisons diverses, ne travaillent pas, mais le *« prolétariat industriel »* des grandes villes :

> *« Les anciens pauvres sont pauvres, parce, d'une part leur état (âge, sexe, longue maladie, infirmité…) ne leur permet pas de gagner leur vie en participant à l'activité de production et, d'autre part, parce qu'ils ne bénéficient pas des protections de la « solidarité primaire » : famille, famille élargie, voisinage…*
>
> *Les « nouveaux pauvres », eux, sont pauvres alors qu'ils participent à l'activité de production. Et, semble-t-il, c'est le fonctionnement même de l'appareil de production qui crée cette nouvelle pauvreté. »*[26]

Le principe assuranciel initié par Bismarck et adopté en France pour ce qui concerne le traitement de la question ouvrière, fut diversement repris en Europe. Les difficultés de mise en œuvre des assurances sociales au cours de l'histoire, ont conduit de nombreux pays à élaborer de véritables plans de solidarité, tel celui qui fut initié par Beveridge en 1942 en Grande–Bretagne, qui mit en place un système de sécurité sociale de nature universelle financé par l'impôt.

Système assuranciel et système de solidarité ne reposent pas sur les mêmes logiques. La logique assurancielle s'appuie sur un principe de prévoyance individuelle, appuyé sur des sociétés de secours autonomes et privées (même s'il y a garantie et tutelle de l'Etat). Le financement de ces caisses de secours mutuel est assis quasi exclusivement sur les ressources du travail. Le principe de Beveridge a une portée universelle plus grande en ce que le financement est assuré par l'impôt, et la répartition repose sur des institutions publiques. La solidarité étant prise en charge par l'Etat, est censée garantir à tous les citoyens, l'égal accès aux prestations. Le système d'assurance, quant à lui, ne garantit pas un égal accès aux prestations des assurances sociales, puisque celles-ci sont le plus souvent fonction d'une durée et d'un montant de cotisation.

Avant d'être obligatoires et garanties par l'Etat, les assurances sociales ont connu de nombreuses difficultés pour s'imposer. La loi du 8 avril 1898 sur les

[26] **R. Durand**, 1996, *« L'histoire des centres sociaux : du voisinage à la citoyenneté »*, Paris, Syros, p.p.14-15.

accidents du travail fut adoptée après dix-huit ans de travaux parlementaires. La loi de 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes nécessita vingt ans de débats acharnés entre partisans d'une assurance retraite obligatoire *« conscients qu'à défaut d'une obligation celle-ci resterait lettre morte »*[27], les forces mutualistes à la tête desquelles on retrouvait le patronat et les notables, qui continuaient à défendre la liberté de cotisation, et les salariés eux-mêmes et leurs syndicats qui ne voyaient pas d'un bon œil cette épargne obligatoire pour une retraite lointaine et aléatoire. Le principe de l'obligation

> *« …sera par ailleurs battu en brèche par un arrêté de la Cour de cassation du 11 décembre 1911, qui considère qu'il n'y a pas d'obligation pour l'employeur si le salarié ne lui présente pas sa carte d'assuré social sur lequel sont apposées, pour le règlement des cotisations, les vignettes du salarié et de l'employeur. Seule une partie des salariés va donc bénéficier de cette première loi d'assurances sociales. »*[28]

Il faudra attendre 1930 pour que les salariés français dont les salaires sont inférieurs à un plafond d'affiliation, bénéficient des assurances sociales. La loi de 1930 sur les assurances sociales institue pour la majorité des salariés, une assurance vieillesse, maladie, maternité, décès et invalidité.

L'obligation de cotiser ne concerne alors que les salariés les plus pauvres. Il s'agit par cette obligation autant de protéger l'employeur de son intervention potentielle en cas de risques avérés, que de protéger le salarié lui-même.

Ce qu'il faut retenir de l'histoire mouvementée des assurances sociales, c'est que ce n'est ni la solidarité comme exigence collective d'une société consciente des difficultés rencontrées par les classes laborieuses, ou frappées par la pauvreté, ni une exigence de justice sociale soucieuse de corriger les inégalités provoquées par l'organisation de la production, qui préside à la mise en place du principe assuranciel. L'histoire à laquelle on assiste confine plutôt *« à la bataille de chiffonniers »*, l'objectif étant de désigner à qui incombera la responsabilité et la charge financière de ces risques, c'est-à-dire de la *« reproduction du capital humain »*. Et à y regarder de plus près, l'initiative de Bismarck était davantage motivée par la nécessité de contrer la montée du

[27] **M. Laroque**, 2001, op. cit., p.23.

socialisme en Allemagne que de promouvoir un type de société juste et solidaire.

La fin du XIX^{ème} siècle consacrera la scission entre le monde de l'assistance et celui de la protection sociale. Le *« Congrès international d'assistance »* de 1889, dont la séance d'ouverture circonscrit l'objet des débats, écartera la problématique ouvrière et salariale et son système de protection sociale, comme ne répondant pas à la logique de l'assistance :

> *« Nous nous garderons de traiter à ce sujet la question du droit au travail. Les expériences de 1791 et 1848 sont là pour nous avertir du danger. L'ampleur donnée alors à des tentatives généreuses fut la principale cause de leur insuccès. Restreignons nous, sans crainte d'exagérer la prudence, à ce qui paraît le moins contestable et, à la question posée (à qui est due l'assistance ?), répondons : « L'assistance publique, à défaut d'autres assistances, est due à l'indigent qui se trouve, temporairement ou définitivement, dans l'impossibilité physique de pourvoir aux nécessités de l'existence ». »*[29]

Ainsi, la *« Charte de l'assistance »* qui sortira de ces débats, réaffirme, dans la lignée des idéaux de la Révolution française, les objectifs et les publics cibles de l'assistance :

> *« L'assistance publique est due à ceux qui se trouvent temporairement ou définitivement dans l'impossibilité de gagner leur vie. (…) Cette assistance n'est due qu'à défaut d'autres assistances »*[30].

En précisant les objectifs de l'assistance, cette charte introduit l'idée de subsidiarité de l'assistance, subsidiarité que l'on retrouve aujourd'hui au cœur même de la définition de l'aide sociale, sous la forme notamment de l'obligation alimentaire. Cette notion de subsidiarité est importante quant à l'évolution de l'action sociale car elle vient limiter la portée universelle de celle-ci, telle du moins qu'elle a pu être formulée dans le Préambule de la Constitution de 1793, sous la forme d'une *« dette sacrée »*, c'est-à-dire d'un droit reconnu à tous. L'individu *« malheureux »* n'y est plus considéré comme sujet autonome faisant valoir ses droits et ses besoins face à un Etat soucieux de garantir sa citoyenneté, mais comme un individu en rupture de ban avec les formes de solidarité socialement reconnues et notamment les solidarités primaires,

---

[28] **M. Laroque**, 2001, op. cit., p.24.

[29] Extrait du discours d'H. Monod, cité dans le livre de **R. Durand**, 1996, *« Histoire des centres sociaux : du voisinage à la citoyenneté »*, Paris, Syros, p.23.

représentées par les institutions familiales. La scission entre assistance et assurance, doublée du caractère subsidiaire de l'assistance, a eu et conserve une influence importante sur l'évolution du système français d'action sociale. On peut notamment mettre à son actif le problème récurrent identifié en France depuis sa mise en place, à savoir l'existence de *« trous dans les mailles du filet »* de la protection sociale. La critériologie complexe mise en place dans l'attribution des aides et l'imputation de celles-ci à l'un ou l'autre des mécanismes d'aide, exclut un certain nombre de personnes du bénéfice de l'aide sociale : les personnes sans domicile fixe, du fait de la difficulté de rattacher celles-ci à une commune de domiciliation, condition sine qua non de l'attribution des aides sociales, mais aussi les jeunes de moins de vingt-six ans, qui, en vertu de l'obligation alimentaire, ne peuvent prétendre au Revenu Minimum d'Insertion (RMI).

Un certain nombre de lois sociales vont voir le jour à la suite du congrès international de 1889. Citons pour mémoire :

> *«…l'aide aux malades avec l'assistance médicale gratuite (loi du 15 juillet 1893), l'assistance aux tuberculeux (1901), l'assistance aux vieillards infirmes et incurables (loi du 14 juillet 1905), l'assistance aux femmes en couches avec la loi du 17 juin 1913 et aux familles nombreuses, avec celle du 14 juillet 1913. »*[31]

[30] **A. Thévenet**, 2004 (1971), op. cit., p. 26.
[31] **A. Thévenet**, 2004, op. cit. p. 26.

2.3. L'EMERGENCE DU CONCEPT DE SOLIDARITE : LA RECONCILIATION DE L'ASSISTANCE ET DE L'ASSURANCE SOUS UN MEME VOCABLE ET LA NAISSANCE DE L'ETAT SOCIAL

Le recours au terme de solidarité pour désigner l'ensemble des mécanismes d'assistance et d'assurance, pour former ce que l'on appelle aujourd'hui le *« social »*, n'apparaît qu'à la fin du XIX^{ème} siècle :

> *« Le clivage traditionnel entre assurance et solidarité ou entre assurance et assistance masque en fait une imbrication plus étroite de ces trois notions, et, plus précisément l'émergence relativement récente du concept majeur de solidarité dans les représentations de la protection sociale. (…) Le mot de solidarité apparaît plus tardivement dans notre vocabulaire, semble-t-il à la fin du XVII^{ème} siècle. On doit évoquer à propos de ce terme les noms de Charles Gide et Léon Bourgeois. Sous un tel patronage, la solidarité renvoie directement à la doctrine de l'économie sociale ou du solidarisme. ».*[32]

S'il apparaît dans le vocabulaire au XVII^{ème} siècle, c'est à la fin du XIX^{ème} qu'il prend son essor en tant que fondement légitime de la protection sociale. L'émergence du concept de solidarité est directement liée au déploiement de la société industrielle et du salariat. Le développement exponentiel de son utilisation a également partie liée avec la naissance d'une toute nouvelle science, la sociologie.

Nous reverrons plus en détail la signification de la naissance de la sociologie dans le chapitre concernant la compréhension du concept de solidarité. Contentons-nous pour l'instant, d'en mesurer l'impact sur le plan historique et de souligner l'émergence d'une question, au centre de laquelle se trouve la légitimité de l'action sociale : en même temps que la sociologie, naît la préoccupation pour la société comme entité sociologique, objet de recherche, mais aussi *« objet d'intérêt »* politique, avec pour corollaire une interrogation sur le maintien de la cohésion sociale, ou, dit autrement, sur l'intégration sociale.

D'un point de vue historique, comme la charité s'était muée en assistance dans un mouvement de sécularisation de celle-là, on observe un mouvement

[32] **P. Concialdi**, 1997, op. cit., p.p. 69-70.

de *« publicisation »* des assurances sociales, qui de privées et volontaires, vont progressivement devenir obligatoires et s'ouvrir aux interventions de l'Etat, soit par l'adjonction de financements publics, soit par l'introduction de mécanismes de tutelle et de contrôle. La constitution de l'Etat social[33] procède de ce mouvement là. L'intervention de l'Etat et des collectivités publiques correspond à une socialisation croissante des risques, les risques étant pris en charge par la collectivité sur la base d'une participation des individus et des entreprises Quelle relation entretient cette socialisation avec le principe de solidarité ?

L'évènement majeur qui atteste de cette *« publicisation »* de la protection sociale est la création de la Sécurité sociale en 1945 (ordonnances du 4 et 19 octobre 1945). La Sécurité sociale fusionne toutes les anciennes assurances sociales des entreprises.[34] Cette initiative vient faire contrepoint au système anglais mis en place par Beveridge (1942) et qui, comme nous l'avons vu, est basé sur un principe universaliste de solidarité.

L'ambition de son premier directeur, Pierre Laroque, était de

> *« …réaliser, grâce à elle, la redistribution du revenu national, la prise en charge de tous les risques et charges afférents à la vie des salariés, l'instauration d'un système d'organisation et de gestion unitaires, conforme de surcroît, aux impératifs démocratiques par la voie de l'élection des administrateurs des caisses issus tant du monde du travail que patronal. »*[35]

L'avènement de la Sécurité sociale, est la forme donnée en France à la solidarité comme compromis inédit entre les mécanismes d'assistance et d'assurance. De compensatoires des risques sociaux, les assurances sociales deviennent correctrices des résultats produits par l'organisation de la production

---

[33] Nous choisissons à la suite de Robert Castel de nommer *« Etat social »*, ce que d'autres ont pris l'habitude de nommer *« Etat-Providence »* (L'initiative de l'emploi de ce terme pour désigner l'émergence de l'Etat moderne, revient à Alphonse de Lamartine), car il nous semble que ce *« compromis »* constitutif du social aujourd'hui en France, notamment, et qui combine un système d'assurances et d'assistance, ne peut être référé à la *« providence divine »*, il s'agit de réponses historiquement situées à un ensemble de problèmes sociaux pouvant eux aussi être définis historiquement. Le terme de *« Providence »* nous semble indûment hausser l'Etat et ses institutions au rang de divinité, avec la charge de critique morale qu'un tel positionnement divin fait subir à cette forme de réponse. Cette appellation fait notamment perdre à la dite réponse, sa portée rationnelle.

[34] **F. Pinaud, C. Aubert**, 1999, op. cit.

[35] **M. David**, 1997, *« Le social, le civisme et la souveraineté »*, in : Le social en questions, Sociétés et Représentations, N° 5, p.24.

industrielle, correctrice des inégalités sociales, qui ne sont plus considérées comme étant *« naturelles »*, mais bien comme la résultante d'un certain fonctionnement de la société. Il y a en effet à travers la définition de P. Laroque la reconnaissance de la nécessité de corriger les inégalités. Et le choix du terme de *« Sécurité sociale »*, plutôt que toute autre terminologie liée au monde de l'assurance, en témoigne.

Le mot lui-même de *« Sécurité sociale »* (Social security) est dû à un américain, Abraham Epstein, figure importante du *« Social Welfare »* américain. Le sens que donne A. Epstein à ce choix, souligne bien le compromis entre principe assuranciel et principe de solidarité que concrétise le choix de cette terminologie :

> *« J'ai insisté pour choisir le terme de sécurité sociale parce que, à cette époque, j'avais une idée claire des différences qui existaient entre le concept d'assurance sociale, tel qu'il avait été mis en œuvre en Allemagne par Bismarck, et le concept de protection sociale élaboré en Angleterre. Je ne voulais absolument pas employer le terme d'assurance sociale, car un tel terme aurait porté la connotation allemande d'assurance actuarielle fondée sur des primes individuelles obligatoires, lesquelles ne justifient pas d'intervention de l'Etat. Et je ne voulais pas utiliser le terme de « sécurité économique » parce que j'espérais un système qui n'aurait pas donné une sécurité aux seuls travailleurs mais aurait aussi permis de développer des formes de sécurité permettant dans le même temps de promouvoir le bien-être de l'ensemble de la société, car j'étais convaincu que l'amélioration des conditions de vie des travailleurs n'est possible que si la sécurité de tous les membres de la société est auparavant assurée. »*[36]

La Sécurité sociale élargit l'assiette à la fois des contributeurs et des bénéficiaires, elle concerne tous les salariés qui sont soumis à obligation de cotiser et concerne, du point de vue de la redistribution, les ayants-droit des salariés (personnes à charge). En cela, elle concerne tous les citoyens, *« normalement »* intégrés, c'est-à-dire au sens des normes sociales de chaque époque. Mais le principe assuranciel va laisser persister des failles dans le principe de solidarité. Force est, en effet, de constater que la protection sociale (entendu ici, le système d'assurances sociales), n'a jamais, en France, réussi à atteindre la portée des idéaux universalistes démocratiques de la Révolution

[36] Cité par **P. Concialdi**, 1997, op. cit., p.82.

qui, rappelons-le, parlaient d'une *« dette sacrée »*, due à tous les *« citoyens malheureux »*. L'histoire parallèle de l'aide sociale est là pour en témoigner.

La mise en place de la Sécurité sociale qui devait progressivement diminuer le recours à l'assistance publique, vit au contraire celui-ci s'accroître :

> *« Le développement de l'assurance maladie, dont on attendait qu'il rendit inutiles des formules d'assistance, a eu pour effet paradoxal d'accroître la clientèle de celles-ci. Il s'agit d'un phénomène de contagion. La Sécurité sociale a suscité, dans les secteurs où elle ne pouvait jouer, de nouvelles aspirations et exigences. »*[37]

L'accroissement du recours à l'assistance malgré la mise en place d'un système d'assurances public à vocation très large puisqu'il incluait dans la prise en charge l'ensemble de la cellule familiale, pouvait être mis au compte d'un certain nombre de raisons liées à l'évolution de la société, parmi lesquelles :

- Le développement du progrès technologique ayant un impact sur les attitudes et comportements (notamment en termes de prévention, la maladie n'est plus un fléau implacable, mais certaines maladies, notamment les infections peuvent faire l'objet d'une prévention à travers l'hygiène), or le système d'assurances sociales, tel qu'il est conçu (prévoyance d'un risque tel qu'il advient), défini et déterminé est mal armé pour mettre en œuvre des actions de prévention) ;
- l'évolution de l'organisation sociale et l'apparition de nouvelles classes sociales fragilisées du fait des bouleversements économiques et monétaires,
- l'affaiblissement des solidarités familiales.

Suite à ces évolutions, l'assistance va se complexifier, sans que la question de la légitimité de cette dichotomie *« assistance / assurance »* ne soit remise en question eu égards aux déficits qu'elle révélait : les fameux *« trous dans les mailles »* de la protection sociale que nous avons évoqués lors de la définition de ces deux formes de prise en charge. L'accroissement du nombre de jeunes

[37] **A. Thévenet**, 2004 (1971), op. cit., p.27.

adultes sans domicile fixe, qui dans les villes modernes rappelle étrangement la mendicité médiévale, en témoigne.

Deux problèmes importants peuvent être mis au compte du développement anarchique de la protection sociale :

- le déficit de la prévention, faute d'une attribution claire des responsabilités, d'une obligation et d'une visibilité des financements. La faiblesse de la prévention constitue encore aujourd'hui, en France, un problème dans la prise en charge des problèmes sociaux.
- La multiplication et le recoupement qui nuisent à l'égal accès de tous les citoyens et ne permettent pas de satisfaire à l'aspiration de tout citoyen à la justice sociale. Cette opacité du système obère en partie les ambitions poursuivies par la mise en place d'une protection sociale, d'obédience publique, et reposant sur un principe de solidarité. De plus, le *« social »*, dont l'efficacité est ainsi exposée aux critiques, ne manque pas d'en recevoir de sévères, notamment en ce qui concerne ses coûts prohibitifs. Un déficit de légitimité a lui aussi un coût qui, s'il est difficile à chiffrer, n'en est pas moins réel.

L'analyse tend ainsi à montrer que c'est l'assistance (sous la forme de l'aide sociale) qui assume l'aspiration sociale à la solidarité que l'évolution de la société implique. C'est, en ces termes, à mots couverts, qu'est décrite l'évolution de l'assistance publique dans un manuel faisant autorité en matière d'aide sociale :

> *« Depuis longtemps était dénoncé le caractère touffu et complexe de la législation d'assistance que l'on trouvait dans une vingtaine de lois, d'innombrables décrets, arrêtés et circulaires. Cette mosaïque était le résultat des progrès de l'assistance : en évoluant vers* ***une plus large notion d'entraide***[38]*, cette dernière suscitait de nouvelles lois. On arrivait ainsi à une « stratification » de textes, manquant d'harmonie et de clarté. »*[39]

[38] Souligné par nous.
[39] **A. Thévenet**, 2004 (1971), op. cit., p. 28.

L'accroissement du nombre de bénéficiaires de l'assistance et l'évolution des problématiques sociales rencontrées ont donc conduit à une refonte de cette dernière en 1953, qui, d'assistance publique est devenue aide sociale.

Les circonstances dans lesquelles s'est déroulée cette refonte, sont intéressantes à retracer ici car elles montrent à quel point cette double origine de la solidarité, entre assistance et assurance, a posé et pose encore en France, des problèmes politiques de légitimation :

> *« Le parlement prescrivit en 1948 au gouvernement « de procéder à l'allègement des charges de l'Assistance publique corrélativement au développement de la Sécurité sociale ». Les parlementaires pensaient surtout alléger les finances locales. Les Inspections générales de la Santé publique et de l'intérieur avaient mis en chantier des projets de réforme. Les études entreprises sous cette double impulsion furent menées à leur terme. Le 15 décembre 1952, le gouvernement déposait le projet de loi n°5094 portant réforme des lois d'assistance. Ce projet ne fut pas voté. Suite à une délégation dans la loi de finances du 7 février 1953, cette refonte a pu être réalisée par la voie réglementaire. »*[40]

La genèse particulière de la refonte de l'aide sociale est intéressante à un double point de vue : comment ne pas penser, devant cette genèse *« tourmentée »* aux multiples allées et venues devant l'Assemblée, des textes concernant les accidents du travail (dix-huit ans de préparation) et ceux instituant les assurances retraite qui ont mis vingt ans avant d'être adoptés). Ces considérations montrent à l'envi qu'il n'existe pas en France de consensus sur le social, comme le concept de solidarité invoqué comme fondement de l'action sociale pourrait le laisser penser, mais un ensemble de compromis plus ou moins instables, régulièrement remis en cause, mais dont le caractère universalisable des intérêts faisant l'objet de la législation, n'est pas thématisé. Habermas parle, dans ce cas d'ailleurs, de pseudo-compromis visant à légitimer l'adoption d'intérêts partisans, i.e. non universalisables :

> *« Nous appelons compromis un équilibre selon des normes entre intérêts particuliers, à condition qu'il existe un équilibre entre les pouvoirs des parties concernées. (…)*
>
> *Un compromis ne peut être justifié en tant que compromis que si deux conditions sont remplies : un équilibre des pouvoirs entre les parties concernées et le caractère non universalisable des intérêts qui font l'objet d'une négociation. Si une seule de ces conditions générales de la formation des compromis n'est pas remplie, il s'agit d'un pseudo-compromis. Dans*

[40] Idem.

les sociétés complexes, les pseudo-compromis sont une forme importante de légitimation. » [41]

Un consensus *« rationnellement motivé »*, chez Habermas, seule source de légitimité des décisions prises en matière politique et sociale, suppose que la norme qui fait l'objet du consensus, soit soumise à discussion, à la logique du meilleur argument, avec comme seul critère de vérité, l'universalisation des intérêts. Il faut que l'acquiescement à la validité des arguments n'ait été motivé que par les nécessités de la raison elle-même, et non par quelque motif empirique que ce soit et notamment par aucune menace de sanction ayant pouvoir à motiver de manière coercitive la reconnaissance intersubjective.

Nous reviendrons plus en détail sur cette notion de consensus lorsque nous aborderons le conceptualisation de l'agir communicationnel. Il nous suffit pour l'instant de constater que les compromis qui sont à la base de la construction du système de protection sociale ne ressortent pas du consensus, c'est-à-dire d'un *« accord rationnellement motivé »*, mais sont la résultante de conflits récurrents entre forces politiques antagonistes où la préservation d'intérêts de classe semblent avoir été, le moteur essentiel de l'édiction du droit en la matière.

Les relations entre l'aide sociale et le système des assurances sociales se sont complexifiées avec l'introduction au sein du financement de la protection sociale assurancielle de financements publics et de mécanismes liés, non plus au système assuranciel mais à l'impôt, telle la Contribution Sociale Généralisée (CSG) en 1991.

Par ailleurs, progressivement, des ressources provenant du budget de l'Etat sont venues compléter les ressources issues des cotisations sociales, prenant en compte les dépenses sociales qui étaient supportées par les régimes d'assurances sociales et qui ne relevaient pas à proprement parler de leur compétences, parce qu'extra-professionnelles, mais relevaient de la solidarité nationale, telles que l'allocation aux adultes handicapés, le fonds de solidarité

[41] **J. Habermas**, 1978, *« Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé »,* Paris, Payot, p. 141.

vieillesse, etc. Il est à noter que les fonds publics investis dans la protection sociale (assistance et assurances incluses) ne concernent par ailleurs pas seulement l'Etat, mais également les collectivités territoriales.

Le Revenu Minimum d'Insertion (RMI) est venu en 1988 concrétiser cette nouvelle logique de solidarité, sur des bases universalistes cette fois, puisqu'il s'agit d'un droit reconnu à toute personne n'atteignant pas un plafond de ressources, fixé par la collectivité. L'assistance classique s'adressait à des catégories de population définies en fonction souvent d'une critériologie complexe, le RMI ne retient que deux conditions d'attribution : les ressources de la personne et l'âge, (il s'adresse aux personnes âgées de plus de vingt-six ans). Le caractère subsidiaire de l'aide sociale qui soumet le versement des prestations à la vérification qu'il n'existe aucune autre forme d'aide possible a été supprimé, lui conférant en cela un caractère universaliste. Mais cette prestation qui se réclame directement de la solidarité nationale, n'a amené aucune refonte globale du système. Le RMI est également intéressant du point de vue de la solidarité dans ce qu'il assortit le versement de cette prestation à la signature d'un contrat d'insertion, instaurant une contrepartie, absente des mécanismes d'assistance, en posant clairement cette fois la question de l'intégration sociale des bénéficiaires, et en faisant naître bon nombre d'interrogations sur ce que devrait être cette intégration, que l'on a choisi d'appeler *« insertion »*.

Néanmoins, on ne peut que constater que le recours au principe de solidarité qui avait pour vocation de redonner une légitimité à l'action sociale en réunifiant les deux principes présidant à son développement, va amener les deux systèmes à se développer, non plus parallèlement, mais en multipliant les croisements au détriment de la lisibilité de l'ensemble. On peut citer parmi les effets de l'opacité du système, la multiplication de la catégorisation des populations en difficulté pour quelque raison que ce soit (sociale, financière, due à une situation de handicap, ou à son origine nationale, etc.) très discriminante pour les personnes concernées. L'adoption quasi générale du terme de RMIste, néologisme particulièrement significatif, témoigne de cette tendance à faire disparaître le sujet social derrière sa pathologie, ou la définition

de ses difficultés. C'était déjà le cas des personnes handicapées, qui voient leur handicap prendre le pas sur leur subjectivité dans le traitement de leur situation sociale, c'est au tour des personnes émargeant au RMI de n'être socialement déterminées que par le fait d'être les supports d'une prestation.

C'est cet ensemble enchevêtré de mesures et de dispositifs que l'on nomme aujourd'hui *« Etat-Providence »* ou Etat social. L'Etat social est né à l'intersection de l'assistance et de l'assurance, faisant jouer l'une ou l'autre en fonction des situations et des dispositifs. La solidarité, dont se réclame l'Etat social, loin de constituer une modalité originale de compensation des failles des deux systèmes de prise en charge des risques sociaux, est instrumentalisée pour légitimer l'intervention des pouvoirs publics au sein de la société civile. Il s'agit de rappeler, par le biais de cette invocation, qu'il tire son origine de la socialisation croissante des risques qu'il permet et que son exercice autorise, et qu'il est, en cela le seul légitime pour agir en matière de redistribution de ces revenus socialisés. Responsable de la gestion de ces fonds devant la collectivité, il met en place des modalités de gestion de la justice sociale, mesures et dispositifs qui sont globalisés, soit par la référence à des territoires où se trouve concentré un ensemble de problèmes sociaux, soit à des catégories de publics cibles. La détermination de ces catégories et classements administratifs constitue par ailleurs une activité importante de l'Etat social. La décentralisation n'a fait que multiplier et complexifier les interventions de cet Etat social, mais n'en a pas changé les principes de légitimation, si ce n'est, qu'à la légitimation par la solidarité s'est ajouté un autre type de légitimation par la proximité. La constitution de ces territoires et catégories entrent vite en contradiction avec les impératifs de justice et d'égalité de traitement de l'ensemble des citoyens, qui président au fonctionnement des démocraties occidentales. En effet, tel dispositif ou telle mesure va s'adresser à tous les individus d'une zone géographique dans l'ignorance des situations et difficultés particulières rencontrées par les individus et familles composant ce territoire ; de même la catégorie de handicap et les prestations qui lui sont liées traitent l'ensemble ainsi constitué comme une catégorie homogène. Mais qu'y a-t-il de commun entre une personne souffrant de handicap mental et rencontrant des

difficultés cognitives d'accès au monde vécu, et une personne handicapée physique rencontrant des problèmes de mobilité ?

Devant ces difficultés du traitement social des déficits et déficiences diverses, l'Etat social accentue son activité de légitimation, en soulignant le nécessaire recours à la valeur de *« solidarité »*, i.e. à un traitement globalisé des difficultés sociales, l'opposant ainsi artificiellement à la *« justice »*, qui, elle, appelle un traitement individualisé des difficultés rencontrées[42]. C'est aussi une façon pour l'Etat social de s'approprier la définition du bien commun. Justice et solidarité sont ainsi confondues dans la dynamique de recherche du *« bien commun »*. Le recours à l'exigence de justice est dès lors discrédité, car en exigeant un traitement individualisé des situations ou plus précisément en interdisant un traitement global des problèmes sociaux, elle est immédiatement accusée d'être le vecteur principal de l'individualisme libéral, dérive par ailleurs fortement critiquée par les sociologies de l'action sociale. Cette opposition ou ce clivage, loin de constituer un paradoxe constitutif de l'action sociale, montre, en fait, le déficit de légitimation dont souffre l'action sociale, et trahit la nature instable du *« pseudo-compromis »*, au sens habermassien du terme, qui est à la base de son édification, *« pseudo-compromis »* qui ne saurait reposer, comme les justifications que l'on en donne a posteriori, pourraient le faire croire, sur un consensus obtenu par le biais de la discussion rationnelle. L'idée que nous défendrons au cours de ce travail et dont nous tâcherons de montrer la *« justesse »* à la suite de Habermas, est que ce consensus nécessaire pour nos sociétés modernes, si l'on veut enrayer les processus d'exclusion dont sont victimes de nombreuses personnes, ne peut être obtenu que par l'articulation des principes de justice et de solidarité, dans le cadre d'une discussion rationnelle. La reconnaissance du rôle légitimant du principe de justice, en tant que principe normatif, est rationnellement liée à l'idée de l'existence d'un sujet social qui ne soit pas seulement *« individuellement »* déterminé, mais

[42] Nous renvoyons aux travaux d'Alain Renaut et Sylvie Mesure en ce qui concerne la question de savoir si une justice collective est possible : **S. Mesure, A. Renaut** , 1999, « *Alter Ego : les paradoxes de l'identité démocratique »*, Paris, Aubier.

« subjectivement » défini[43], c'est-à-dire dont on reconnaisse les capacités d'autonomie.

2.4. ACTION SOCIALE ET TRAVAIL SOCIAL

La brève histoire que nous venons de retracer de l'action sociale atteste du caractère hétéroclite, éclaté et touffus qu'a épousé ce secteur au fil du temps, en France, et explique les difficultés que l'on trouve à en donner une définition et à en tracer les contours. Une autre distinction vient encore compliquer l'entreprise, il s'agit de la distinction faite entre l'action sociale et le travail social.

A partir du début du XX^{ème} siècle, le *« social »* va déborder de la seule question ouvrière pour atteindre les couches salariées de la population. Le problème que poseront les milieux populaires dans leur ensemble, à la société industrielle, est celui que nous avons identifié sous l'expression de *« reproduction du capital humain »*, c'est-à-dire des normes sociales et des modes de vie qu'il convenait de diffuser au sein de la société, pour permettre un *« développement harmonieux »* des classes laborieuses et de la société industrielle. Jusqu'à présent, l'action sociale, dans ses deux composantes, assistancielle et assurancielle, consistait à distribuer des prestations financières (allocations de soutien diverses) ou en nature (prise en charge des malades à l'hôpital, des personnes âgées à l'hospice, des malades mentaux à l'asile, des enfants abandonnés dans des institutions spécialisées) Avec le développement de la société industrielle va apparaître la nécessité d'intervenir auprès des populations pour améliorer leur niveau d'éducation et modifier les comportements, notamment en matière d'hygiène et d'éducation des enfants. Les premières travailleuses sociales furent ainsi, au début du XIX^{ème} siècle, les infirmières visiteuses :

> *« … Le travail social se développe à partir d'occasions diverses :*
> *- la première et l'une des plus importantes est le développement des politiques d'hygiène sociale, dans la lutte contre les « fléaux sociaux » (tuberculose, mortalité infantile, maladies vénériennes, maladies mentales, alcoolisme…). A côté des soins proprement dits, les*

[43] D'où l'importance que recouvre la différence que nous introduisons entre *« individu »* et *« sujet »* et que nous empruntons à la critique de l'individualisme conduite par **Alain Renaut,** 1989**,** dans *« L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité »,* Paris, Gallimard (coll. NRF).

infirmières visiteuses, puis les assistantes sociales veillent aux conditions de vie, aux relations avec le milieu et les administrations, à la réinsertion des convalescents…

- *la préoccupation du bon développement de l'enfant…Plus largement la préoccupation de la bonne marche de la famille (…) L'enfant et la famille sont la raison d'être des services sociaux créés par les premières caisses de compensation, mais aussi des services créés par certaines grandes entreprises privées ou publiques…*
- *Les relations des institutions avec leur clientèle (…) ;*
- *L'accueil des immigrés et de la main d'œuvre étrangère ;*
- *L'aide aux handicapés (physiques, sensoriels ou mentaux… »*[44]

Le travail social naît de la reconnaissance de l'insuffisance du couple assistance / répression pour traiter problèmes de pauvreté et question ouvrière. L'assistance publique centrée sur la prise en charge des malades, invalides et de tous ceux qui ne pouvaient travailler pour une raison ou une autre, a souvent été accompagnée d'une répression policière importante en direction des mendiants et des vagabonds qu'il s'agissait de remettre dans le droit chemin :

« Dans les sociétés préindustrielles, la question sociale posée par l'indigence valide et mobile, ne peut être traitée que comme une question de police. Cette option présente pour les instances responsables, le premier mérite d'exister, c'est-à-dire de proposer une ligne de conduite pour faire face à la situation parce qu'il n'y en a pas d'autre. (…)

Si le travail est affaire de police, le rôle d'une bonne police appliquée aux pauvres qui ne travaillent pas est de les forcer à travailler. »[45]

Les champs sémantiques de l'assistance vont se transformer, et au couple assistance / répression, va venir se substituer, non pas une modalité d'action unique, mais une pluralité d'actions dont les maîtres mots sont la rééducation, la réadaptation, la réinsertion, etc.

R. Durand dans son histoire des centres sociaux retrace le passage d'une *« ancienne »* assistance, au travail social moderne, qu'il situe au début du XX^{ème} siècle, en ces termes *:*

« Mais si l'on se réfère à la définition que s'était donnée l'assistance « classique », il faut parler d'assistance nouvelle. Elle rompt en effet avec ce qui était la problématique de l'aide aux indigents invalides dans la pensée traditionnelle, et, en particulier dans la pensée des législateurs de

[44] **R. Durand**, 1996, op. cit., p.32.
[45] **R. Castel**, 1995, op.cit., p.104.

la Révolution française et de leurs héritiers. Dans leur approche de la pauvreté :

- *le problème est purement économique, financier. Il faut assurer un revenu suffisant à ceux qui sont, malgré eux, dans l'incapacité de se le procurer par leur travail ou qui ne disposent pas d'une richesse acquise par eux et par les leurs ;*
- *recevoir ces subsides est un droit. La société n'a rien à demander en retour. Elle n'a pas à intervenir dans la vie du bénéficiaire. (…)*
- *les responsables de l'assistance classique pensent que le seul problème est financier. Il n'y a rien à changer dans la situation ou le comportement des personnes assistées (…). »*[46]

Nous ne souscrivons pas pleinement à l'interprétation de R. Durand. Il semble difficile d'affirmer que la société, dans l'acception classique de l'assistance, n'attendait rien en retour. La seule et unique modalité de traitement du retour à la normalité était tout simplement la coercition, qu'elle emprunte la voie policière ou celle de l'enfermement des individus jugés dangereux pour l'ordre public. Ces deux modalités de traitement de la question sociale sont par ailleurs convergentes. Le changement qui, en revanche, n'est pas abordé dans le passage de l'ancienne assistance à la nouvelle, est celui concernant le statut du sujet et la place de chacun dans l'ensemble social. C'est cette nouvelle position des éléments *« individu »* et *« société »* qui semble modifiée après la Révolution. Dans l'histoire des idées politiques, la Révolution Française a initié, à la suite du mouvement des Lumières, une autre conception de la société et des individus qui la composent. Si, dans l'ancien Régime, n'est envisagée aucune transformation de la situation des individus, c'est avant tout parce que ces individus n'ont aucune existence en tant que telle dans le ciel des représentations sociales. On ne saurait attendre aucune transformation du comportement individuel lorsque l'individu n'est aucunement séparé de la société dans laquelle il est intégré. Force est de constater que l'émergence de la figure du sujet dans la philosophie du siècle des Lumières a eu des répercussions sur la conception que la société s'est forgée de l'être humain et des moyens de lui venir en aide à la survenue de difficultés d'origines diverses. Et concomitamment à l'émergence de la figure du sujet, naît le problème de l'intégration sociale. Dans les sociétés d'ancien régime, le problème central était celui de la légitimation de l'ordre social existant. La religion, dont

[46] **R. Durand**, 1996, op. cit., p.28.

l'étymologie *« Re-ligere »* souligne la fonction centrale, relier les hommes entre eux, le faisait par le biais d'un principe transcendant le monde humain, Dieu. La religion n'assumant plus dans les sociétés modernes cette fonction de cohésion sociale, le problème de l'intégration sociale devient un problème de toute première importance. L'individu devient *« sujet »*, sa place au sein de l'ordre social n'est plus déterminée par la tradition et le *« sujet »* devient auteur et acteur de son devenir. Le travail social est né de cette interrogation-là, comment assurer la cohésion du groupe social, comment concilier légitimation de l'ordre social et respect de la subjectivité et de la démocratie ? Faire en sorte que chacun trouve une place qu'il puisse assumer parce qu'il en est le principal acteur ? Dès lors que l'intégration sociale n'est plus donnée ou prescrite par un principe transcendant, une intervention de la société sur elle-même devient possible, le travail social ou plus exactement le *« travail du social »*[47] s'organise à partir de ce constat là.

La première méthodologie organisant les pratiques d'intervention sociale date du début du XX^{ème} siècle et vient des Etats-Unis. Elle conserve d'ailleurs sa dénomination d'origine, le *« case work »*. Il s'agit, après évaluation des besoins sociaux d'une famille (le terme d'étude de cas est celui qui conviendrait le mieux), d'apporter les solutions adaptées en termes d'hygiène, de soins de première nécessité, d'éducation, d'amélioration des relations avec les institutions sociales, etc.[48] Cette méthodologie est souvent présentée à tort comme une méthode *« individuelle »* de traitement de la question sociale. A tort, car, si l'on y regarde de plus près, l'unité de base n'est pas l'individu, mais la famille. Les mesures sont certes centrées sur l'enfant, mais en tant qu'il est le sujet éducable par excellence, les besoins de la mère ne sont évalués qu'en fonction de ce qu'elle est supposée apporter à ses enfants par le biais de l'éducation. Aujourd'hui en France, ce type de mesure éducative, a été relayé par les mesures d'Aide Educative en Milieu Ouvert (AEMO) dispensées par l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE). Comme l'indique l'intitulé de l'administration

[47] **M.Chauvière**, 1997, *« Le traitement social de la question sociale »,* in : Le social en questions, Sociétés et représentations, n°5, p.347.
[48] Le *« case work »* est apparu aux Etats-Unis à la fin du XIX^{ème} siècle. On doit le premier livre présentant la méthode à **Mary Richmond**, *« Friendly visiting among the poor »*.

dispensatrice, les mesures d'AEMO relèvent de l'aide sociale, donc sont obligatoires, i.e. opposables aux pouvoirs publics.

La figure traditionnelle du travailleur social est attachée à cette pratique du *« case work »* en ce qu'elle constitue, en quelque sorte, l'acte originel de son intervention. Cependant, elle n'en est qu'une des formes et non sa *« vérité »* sauf à considérer, dans la droite ligne des méthodes déconstructives, qu'origine et vérité se confondent.

Dans la polémique qui agite aujourd'hui les milieux professionnels des travailleurs sociaux et qui touche à la légitimité de leur intervention, l'aspect individuel et/ou collectif de ces interventions ne peut être invoqué sans en appeler à une certaine mauvaise foi. Les méthodes traditionnelles ne sont pas plus individuelles que les modernes ne sont collectives. Ce n'est que par amalgame avec la « *clinique »* psychologique que ces interventions ont été qualifiées d'individuelles.

Ce qu'il est important de retenir, c'est que le travail social est né de la reconnaissance de plusieurs exigences :

- celle de l'éducabilité de l'être humain, l'être humain étant considéré comme moralement et socialement éducable et sa situation souvent interprétée comme résultant d'un déficit d'éducation ;
- une situation sociale identifiée peut faire l'objet de transformations, donc d'améliorations ;
- cette éducation et cette transformation sociales ne peuvent être l'objet du hasard, comme ce fut le cas dans l'Histoire avec la prise en charge des pauvres par l'Eglise et les notables, sur la base de la seule charité. mais doit faire l'objet d'une intervention professionnalisée et spécialisée.

Il s'agit de compenser le déficit d'intégration constaté et évalué, que celui-ci soit d'origine économique, éducative, financière et de conduire les personnes vers plus d'autonomie, de les intégrer socialement.

Le développement des interventions en travail social participe des deux systèmes de protection sociale identifiés : il peut s'agir de mesures initiées par le secteur de l'aide sociale, tel, par exemple, le dispositif d'aide sociale à l'enfance, ou par le système des assurances sociales ; les caisses d'allocations familiales sont à l'origine de nombreuses mesures d'intervention sociale dans les familles. La différence entre les dispositifs initiés par l'aide sociale et les caisses de protection sociale, réside dans le caractère obligatoire de la mise en œuvre de l'intervention. Dans le cas de l'aide sociale, il s'agit d'un droit dont tout citoyen doit pouvoir bénéficier s'il en remplit les critères, tandis que les caisses d'assurance maladie, les mutuelles, les collectivités territoriales initient des mesures qui ne leur sont pas opposables, qui peuvent d'ailleurs être limitées par le niveau de leurs ressources. Ces interventions ne sont pas juridiquement opposables aux collectivités initiatrices, et elles ne constituent pas des obligations pour les personnes susceptibles d'être bénéficiaires de ces interventions. Seule la Justice peut contraindre un citoyen ou une famille à se soumettre à l'intervention d'un travailleur social, c'est le cas, par exemple, des mesures d'Aide Educative en Milieu Ouvert qui, si elles sont décidées par un juge, ont valeur d'obligation pour la famille qui ne peut s'y soustraire, la police des mineurs pouvant intervenir si la famille refuse d'ouvrir sa porte au travailleur social.

Il existe trois figures emblématiques du travailleur social que l'on dit aussi *« historiques »* :

- l'assistante sociale qui est venue supplanter l'infirmière visiteuse,
- l'éducateur spécialisé pour la prise en charge de l'enfance en difficulté ;
- l'animateur socio-culturel directement lié à l'intégration sociale des personnes et des populations en difficulté.

Il faut déjà noter d'emblée que, là où, en France, on dénombre déjà trois professions, bon nombre de pays européens ont opté pour l'intervention d'un travailleur social unique, c'est le cas de la Grande-Bretagne et de l'Irlande qui ne font intervenir qu'un seul professionnel nommé *« social worker »*.

A ces trois professions historiques, s'est adjointe une myriade de professions de moindre niveau de qualification et qui ont pour objet l'accompagnement au quotidien de personnes souffrant de handicap, et/ou de dépendance. Citons pour exemple, les aides ménagères, les auxiliaires de vie, les aides médico-psychologiques, etc. Tous ces professionnels assurent une relation de proximité et sont, en ce sens, des vecteurs de l'intégration sociale. Ils ont pleinement leur place dans la nébuleuse des travailleurs sociaux.

Un autre secteur est en voie d'extension, celui de l'*«ingénierie sociale »*, ces professionnels ne se reconnaissent pas le plus souvent sous le qualificatif de travailleur social. Ils interviennent auprès de populations *« territorialisées »* le plus souvent (habitants d'un quartier, par exemple). Les formations dont ils sont issus sont universitaires et ne relèvent donc pas des qualifications des professions sociales. Ils interviennent sur commande des collectivités locales (municipalités notamment,) mais aussi des organismes de logement social, etc. Leur rôle est d'initier des projets, de mettre en place des partenariats, de coordonner, etc.

L'évolution anarchique de ce secteur d'activité professionnelle, par strates successives, rappelle étrangement l'évolution de l'action sociale dans son ensemble. De nouveaux besoins sont identifiés, une réponse leur est apportée avec la création de nouveaux métiers, sans que soit thématisé le sens pris par ces diverses actions, eu égard à ce que le travail social est censé faire, aux modalités de l'intégration sociale que l'on souhaite mettre en œuvre.

L'arrivée de ces nouveaux ingénieurs sociaux fait dans les milieux professionnels l'objet de polémiques récurrentes, nouveaux et anciens professionnels étant renvoyés dos-à-dos, sur fond de légitimité professionnelle des uns et des autres, faute de pouvoir dans l'un ou l'autre camp, donner un sens à la mission d'intégration sociale qui est la leur.

Cette polémique a été initiée, au début des années 1980, par le rapport réalisé par Gilbert Bonnemaison, alors député maire d'Epinay-sur-Seine. Le travail social traditionnel y est critiqué pour son inefficacité (accompagnant la

montée des problèmes sociaux, plutôt que lui apportant des solutions concrètes). Il préconise la mise en place d'une action publique territorialisée, c'est le début du *« développement social des quartiers »*.

La polémique *« anciens »* contre *« modernes »*, s'organise autour du clivage *« traitement clinique individuel »*, dont nous avons vu l'origine plus haut, et traitement territorialisé et donc *« collectif »*, amalgamé plus ou moins à *« public »* :

> *« Le travail social s'adresse avant tout à des individus et, à travers ceux-ci, à des groupes cibles dont les handicaps et les inadaptations font l'objet d'un barème détaillé. Son approche est fondée sur la relation, individuelle et collective, dans laquelle le professionnel joue un rôle moteur : accompagnateur tour à tour bienveillant ou sévère, porte-parole du groupe, dynamiseur d'énergie. A l'opposé, les opérations de développement social des quartiers, de prévention de la délinquance ou d'insertion des jeunes s'inscrivent dans un territoire, au lieu de cibler un public. Par cette inscription territoriale, la politique de la ville ne prétend pas traiter les causes de l'injustice sociale. Les premiers « chefs de projet » réfutent l'idée selon laquelle, sous le symptôme il y aurait la cause (…) L'irruption du territoire dans l'action sociale signifie donc une rupture avec l'approche clinique des inadaptations. (…) L'inscription territoriale consacre la suprématie du débat public et contradictoire sur le traitement individuel et discret. »*[49]

L'émergence de ces nouveaux professionnels du territoire est intéressante du point de vue de l'idée que le *« Développement social des quartiers »* (DSQ) donne de l'intégration sociale : les problèmes sociaux n'y sont plus rapportés à des problèmes d'inégalité, de discrimination et de justice sociale, qu'il conviendrait de corriger. Il propose une idée de société, d'où l'individu et sa subjectivité, i.e. son rapport à la collectivité, s'estompe devant la toute puissance d'une action publique, certes adaptée au territoire, mais ne dépendant plus de l'évaluation des besoins individuels et subjectifs des habitants. Le DSQ se rapporte, en revanche, à des problématiques socialement construites par l'action publique elle-même, et en conséquence souvent soumises aux représentations idéologiques des différents acteurs des institutions publiques. L'intégration sociale est postulée plus qu'elle n'est

[49] **P. Estèbe**, 1998, *« Les métiers de la ville »*, **in** : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n°241, p.p.49-50.

interrogée, le lien social, dans ce cas, se résumant au seul fait d'habiter sur le même territoire.

C'est cette vive polémique entre travail social *« traditionnel »* et ingénierie sociale *« moderne »* qui nous a fait préférer le terme d'action sociale à celui de *« travail social »* pour désigner l'ensemble des interventions de la société sur elle-même, le terme de *« travail social »* étant historiquement[50] connoté puisqu'il a émergé dans les années 1970 afin de donner une unité aux trois professions *« traditionnelles »* que sont l'assistant social, l'éducateur spécialisé, et l'animateur socioculturel.

Cette brève histoire du *« travail social »* montre une évolution éclatée de ce secteur d'activités, parcourue de luttes de légitimité liées tant au manque de clarté de leur mission, qu'à leur formulation *« clivée »* ou paradoxale, entre éducation et répression, traitement individuel et collectif, quête de solidarité et exigence de justice.

Nous avons vu à travers cet historique, l'importance de l'action publique dans la définition et le développement de l'action sociale, y compris dans le maintien de son opacité. Avant d'étudier plus en détail les interprétations que la sociologie donne de la question sociale et les critiques qu'elle adresse aux réponses qui lui sont apportées, nous allons nous pencher plus avant sur les textes officiels (rapports, lois, circulaires, etc.) dans lesquels la puissance publique s'exprime sur les missions générales de l'action sociale et la détermination du champ de son action.

---

[50] **M. Tachon**, 1985, *« Jeux et enjeux de la notion de travail social »*, in : Lectures sociologiques du travail social, Paris, Les éditions ouvrières, p. 43-44 :

« Abondamment sollicité, le concept de « travail social participe à la construction d'un secteur social par ses capacités à fédérer des interventions sociales variées, par l'élaboration de taxinomies répartissant les agents, les clients et les institutions, enfin par la mise en scène et les mobilisations idéologiques qui en font un repère pour l'usage commun. Mais investi par les intérêts des diverses forces sociales en jeu, il ne peut pas supporter une analyse critique, une déconstruction, car l'occultation initiale nécessaire à son développement y perdrait ses propriétés idéologiques. La notion devient alors « polluante » : son hégémonie verrouille les représentations et biaise les analyses. »

3. L'EVOLUTION DES MISSIONS « OFFICIELLES » DE L'ACTION SOCIALE

Les textes officiels ont, vis-à-vis de ce qui précède, un statut tout particulier. L'histoire de l'action sociale telle que nous venons de la retracer comporte une forte dominante interprétative. Les textes que nous présentons ci-dessous ont, quant à eux, une forte dominante normative ; il s'agit ici de présenter l'action sociale telle qu'on souhaite la voir se dérouler. Ils constituent une tentative de redéfinition des missions adressées aux travailleurs sociaux, des rôles respectifs des pouvoirs publics, du monde associatif, des travailleurs sociaux et des usagers.

Cinq textes sont venus préciser les attentes des pouvoirs publics à l'égard des travailleurs sociaux ces vingt dernières années, il s'agit :

- de la **circulaire du 28 juin 1982** : *« Orientations principales sur le travail social »*, de Nicole Questiaux , Ministre de la Solidarité nationale ;
- du rapport du groupe *« évolution du travail social »*, **rapport préparatoire au XIème Plan**[51], de 1993 ;
- de la **loi de lutte contre les exclusions du 29 juillet 1998** ;
- de la **loi du 2 janvier 2002** *rénovant l'action sociale et médico-sociale ;*
- et de la **loi du 11 février 2005** *pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées.*

Bien qu'émanant de la puissance publique, ces textes ont une valeur juridique différente. Le premier texte est une circulaire. Il s'agit par cet exercice de donner des orientations quant à l'action et aux missions des travailleurs sociaux. Le second texte est un rapport de la commission *« évolution du travail social »*, préparatoire au XIème Plan. Il ne s'agit pas d'un texte *« officiel »* à proprement parler, mais d'un rapport analysant les conditions d'exercice de l'action sociale et adressant aux hommes politiques, un ensemble de propositions destiné à assurer l'adéquation de l'action sociale aux évolutions sociales et économiques constatées. Les propositions qui émanent de ce rapport n'ont pas de valeur juridique, mais constituent un avis consultatif. Ce document nous intéresse ici

[51] **A.Durrleman**, 1993, « *Redéfinir le travail social, réorganiser l'action sociale : rapport du groupe « évolution du travail social »*, préparation au XIème Plan, Commissariat général du Plan, Paris, la Documentation française, p.39.

dans la mesure où il a été établi selon une méthodologie de concertation rigoureuse et rassemble l'avis de nombreux experts de l'action sociale et du travail social.

Les trois textes suivants sont des lois et sont donc des textes juridiques à part entière. Les éléments qu'ils contiennent ont une valeur normative.

3.1. « ORIENTATIONS PRINCIPALES SUR LE TRAVAIL SOCIAL » : CIRCULAIRE DU 28 MAI 1982, DE NICOLE QUESTIAUX », MINISTRE DE LA SOLIDARITE NATIONALE.

Nous avons choisi d'analyser ce texte car il suit une longue période de silence concernant le travail social et ses missions. Ce texte intervient à une période de forte crise de l'action sociale où celle-ci voyait sa légitimité directement remise en cause. Comme le stipule l'extrait qui suit, la remise en cause de la légitimité de l'action sociale n'est pas l'apanage d'une seule tendance politique mais concerne l'ensemble de la classe politique. Cependant cette remise en cause s'opère selon deux axes critiques distincts ; d'un côté, on fustige son coût exorbitant et son inefficacité tandis que de l'autre, on l'accuse de reproduire les inégalités qu'elle est censée contribuer à réduire :

> « *Dans le même temps, une critique de plus en plus vive des pratiques du travail social s'est fait jour. Cette critique était double :*
> *- les gouvernants d'alors lui reprochait de coûter cher, dans une période de crise économique, d'être inefficace techniquement, voire dangereux et insupportable pour l'ordre établi quand il tentait une analyse critique des institutions.*
> *- A ceux qui étaient porteurs de justice et de progrès, il apparaissait comme comportant trop souvent les incohérences et les inégalités du système socio-économique en place, en sauvegardant un minimum de cohérence sociale et en contribuant à une gestion de la force de travail conforme aux nécessités économiques*. »[52]

Cette circulaire intervient, rappelons-le, au début du processus de décentralisation donc de forte déstabilisation des interventions publiques en matière d'action sociale, puisqu'une grande partie de celles-ci sont transférées aux collectivités territoriales, c'est-à-dire majoritairement aux départements. La redéfinition du rôle de l'Etat y constitue donc un enjeu majeur.

---

[52] **N. Questiaux**, 1982, *« Orientations principales sur le travail social »*, Ministère de la solidarité nationale, 25 p.

Ce document date par ailleurs de 1982 et correspond au premier texte émanant de la *« Gauche »* fraîchement arrivée au pouvoir. Cette dernière s'exprimait, pour la première fois, sur ce qu'elle pensait devoir être l'action sociale. Le nouvel intitulé du Ministère est par ailleurs intéressant. Nous passons d'un Ministère des Affaires Sociales à un Ministère de la Solidarité Nationale. Cette insistance sur le rôle de la Solidarité et de la Nation entre étrangement en tension avec les objectifs affichés par la décentralisation.

Ce texte s'organise autour des axes suivants :

- prendre acte des difficultés organisationnelles de l'action sociale, du caractère éclaté et touffu de ses interventions ;
- travailler à une meilleure intégration de ses diverses composantes et notamment redéfinir le rôle de l'Etat, des collectivités publiques en général et du monde associatif ;
- aller vers un changement de pratiques, c'est-à-dire une action sociale globale ;
- asseoir la place des usagers comme acteurs à part entière des interventions dont ils font l'objet.

On retrouve dans ce texte la structure classique de présentation de la question sociale. En d'autres termes, Nicole Questiaux :

- constate les difficultés sociales engendrées par la crise économique, amalgamant précarisation croissante des populations les plus fragiles sur le plan de l'intégration par le travail et difficultés d'intégration sociale des personnes souffrant de divers déficits, intellectuel, psychique, physique, etc., toute personne relevant de l'ancienne assistance :

> *« Nous sommes, du fait de la crise, dans une période de lourdes contraintes économiques. Ce qui rend très difficile le choix des priorités, mais rend encore plus nécessaire notre intervention en direction de tous ceux qui, rejetés, deviennent déviants, ceux dont la culture est contestée, ces handicapés murés dans leurs problèmes, ces jeunes qui ne voient plus leur avenir, ces immigrés que le chômage déracine à nouveau »*

- critique les politiques menées jusqu'alors, et fait de la question sociale une question relevant en toute première instance du *« politique »*, reprenant à son compte le conflit historique qui oppose libéraux et socialistes sur le thème de l'organisation du marché du travail, depuis le milieu du XIX^{ème} siècle et que le terme *« système »*, employé ici, désigne timidement :

> *« …cette action s'applique à lutter contre les conséquences d'un système dont nous héritons. Système qui accroît les inégalités, broie l'individu le plus faible et néglige le collectif. Précarité, marginalisation, handicap, conditions de vie difficiles, sont des réalités quotidiennes. »*

- et invoque pour légitimer l'action sociale, les valeurs de la démocratie et de la solidarité :

> *« Une action sociale inscrite dans une démarche de solidarité et de démocratie, doit être recentrée sur ses bénéficiaires. »*
> *(…)*
> *« La solidarité et donc ses instruments, ne sauraient être abstraits et déshumanisés. Non seulement parce qu'il s'agit du respect de l'individu, ou parce que l'efficacité de l'action à engager peut en être atteinte, mais surtout parce que ces pratiques sont fondamentalement des modes de pouvoir non démocratiques, et donc antinomiques de l'action sociale que nous voulons. »*
> *(…)*
> *« L'action sociale, au cœur d'une démarche de solidarité est l'affaire de tous. »*

L'utilisation de la notion de solidarité remplit ici les mêmes fonctions que lorsqu'elle a émergé, à la fin du XIX^{ème} siècle : unifier et homogénéiser l'action sociale, traiter l'ensemble des problèmes sociaux sur un même niveau, de manière indifférenciée. Le recours à la solidarité comme valeur fondatrice laisse supposer qu'il n'y a pas de différence essentielle dans la nature des problèmes envisagés, entre une personne rencontrant des difficultés d'accès à l'emploi et une personne présentant un déficit d'ordre cognitif, par exemple, ou une personne souffrant de maladie mentale.

Chaque fois qu'est citée la solidarité, elle fait écho à une autre valeur, celle du *« respect des usagers »*. Il s'agit d'instaurer une relation nécessaire entre un couple de concepts, solidarité et respect individuel, autrement dit traitement collectif, *« global »* et égal respect de chacun (justice individuelle), dont

l'appariement, loin d'être évident, a ici besoin d'être réaffirmé. Il s'agit de faire exister dans la pratique ce couple improbable, globalisation versus individualisation, frappé du sceau théorique du paradoxe, traitement individuel et traitement social ne pouvant que mutuellement s'exclure, faisant disparaître dans son sillage toute la thématique de l'intégration sociale, à savoir la question du lien qui unit individus et société.

Le terme d'intégration n'intervient d'ailleurs qu'une seule fois dans la circulaire, à propos de la politique sociale, *« à la fois outil d'intégration et outil de changement »*. Il lui est chaque fois préféré le terme de réinsertion :

> *« Passer d'une démarche d'assistance à une démarche de réinsertion implique des pratiques et des moyens différents. (…)*
>
> *Les hommes et les femmes du travail social sont les acteurs de la solidarité, nous le savons. (…) sans cet appui, nous ne réussirons pas à ce que la démarche de réinsertion et d'autonomie prime sur celle de l'assistance, à ce que les intéressés prennent en charge leurs propres difficultés. »*

L'usage du terme de *« réinsertion »* est intéressant dans ce contexte ; d'une part, parce qu'il se substitue à celui d'intégration qu'une certaine prudence communicationnelle écarte d'emblée dans le traitement de la question sociale, et, d'autre part, parce qu'il est utilisé à la place du terme d'insertion, lequel connaîtra dans les développements ultérieurs de la question sociale une croissance exponentielle. Dans le même ordre d'idée, notons l'absence du recours à l'exclusion comme thème majeur du traitement social de la question sociale, cette thématique à laquelle la notion d'insertion est intrinsèquement liée, constituera, par la suite, le thème fédérateur par excellence de toutes les misères sociales.

L'emploi du terme de réinsertion plutôt que celui d'insertion revêt une importante signification. Puisque l'individu a besoin d'être réinséré, c'est avant tout parce que l'intégration sociale dont il bénéficiait de par sa qualité de citoyen, qui était en quelque sorte un *« donné »* social, a subi des dommages qu'il convient de réparer. Le passage à l'insertion et à son corollaire, l'exclusion, signifie qu'il n'existe plus d'idée autonome d'intégration sociale, qu'individu et société sont des réalités hétérogènes qu'il convient d'ajuster ensemble, qu'en

d'autres termes l'individu est extérieur à la société dans laquelle il vit et que la responsabilité de l'intégration dorénavant lui incombe. Avec l'idée d'insertion, l'individu n'est plus intégré à la société dans laquelle il naît, à travers les premières relations qu'il noue avec son entourage. L'intégration n'est plus le fruit du processus de socialisation qui fera de lui un sujet à part entière, mais une sorte de processus, dénommé insertion, mis en oeuvre à l'âge adulte pour l'aider à intégrer les normes sociales et professionnelles en vigueur dans la société qui l'accueille. Le terme de *« réinsertion »* utilisé dans ce texte témoigne des hésitations politiques qu'il y eut avant que ne soit consommée la rupture du lien social, c'est-à-dire la rupture avec l'idée que l'intégration sociale est avant tout une idée jouissant du caractère d'universalité, que, dans toute société qui se respecte, il ne saurait y avoir d'exclus, mais des personnes rencontrant des difficultés de toutes sortes qu'il convient d'aider au niveau approprié d'intervention.

Le thème de l'exclusion attendra la loi de 1998 contre toutes les exclusions pour trouver sa consécration juridique.

L'objectif de ce texte est d'impulser un changement dans les pratiques sociales, de passer de l'assistance qualifiée *« d'individuelle »*, et perpétuant la dépendance, à une action sociale *« globale »*, sur l'environnement et le cadre de vie, qualifiée de manière quelque peu abusive de *« collective»*, et qui, elle, conduirait à l'autonomie les populations concernées. L'amalgame qui est fait, entre action globale et action collective, nous paraît abusif, car il ne permet aucune redéfinition du *« collectif »* et ne repositionne pas l'intégration sociale et la socialisation comme les processus susceptibles de conduire à une meilleure cohésion sociale. Or, l'opposition qui est entérinée entre *« assistance individuelle »* et *« action collective sur l'environnement »* est, à y regarder de plus près, quelque peu artificielle ; l'approche historique de la question sociale que nous venons d'exposer, montre que l'on peut difficilement parler de l'assistance en terme de pratique *« individuelle »*, mais qu'elle s'inscrit dans ce que l'on pourrait appeler à la suite de M. Autès, la *« suppléance familiale »*[53] ;

[53] **M. Autès**, 1996, *« Le travail social indéfini »*, in : Recherches et prévisions, n°44, p.p.1-10.

elle vise plus souvent la famille que l'individu. La relation impliquée lorsqu'il y a intervention sociale ne ressemble en rien à la relation clinique et subjective qu'un psychologue ou un psychothérapeute entretient avec son patient. C'est un abus de langage, ou plus exactement un amalgame de nature idéologique, qui permet de conclure de l'individualité de la mesure, à la dépendance. L'assistance conduit à la dépendance, non parce qu'elle s'adresse à l'individu, mais parce qu'elle s'impose à lui de l'extérieur, sans tenir compte de la dynamique subjective, de ce que la recherche d'autonomie réclame de subjectivité. La notion de solidarité qui joue un rôle important dans les analyses ayant trait à l'action sociale et à l'intégration sociale, et dont ce texte est emblématique, tend à gommer la place importante des processus de subjectivation dans l'intégration sociale, dans la visée de l'autonomie et de l'émancipation, en transférant autonomie et liberté à un niveau collectif non différencié, qui devient, comme par magie, l'objet idéal d'une intervention globale. Or, on ne voit pas comment intégrer socialement ou rendre autonome des individus ou des groupes sans référence aux formes de la subjectivité, qui constituent les formes de toute socialisation possible. Les extraits suivants témoignent de la permanence de ces amalgames :

> *« Par delà une aide individuelle et personnalisée, où l'individu est reconnu dans ces droits, l'action sociale doit avoir la capacité de mieux prendre en compte les difficultés collectives des populations concernées et de permettre aux « usagers » d'être des citoyens à part entière. »*

Dans le passage qui précède, c'est *« la prise en compte des difficultés collectives »* qui est censée permettre aux usagers d'atteindre la citoyenneté, qui est essentiellement un attribut du sujet socialisé.

> *« Il faut permettre aux individus concernés de devenir acteurs du changement de leurs conditions et de leur cadre de vie. Ainsi l'action sociale sera plus qu'une relation d'assistance individuelle. Le travail social y contribuera comme catalyseur des demandes et des projets ».*

Dans ce passage, il s'agit de dépasser par l'action sociale globale, la relation d' *« assistance individuelle »*, laissant supposer qu'une action *« globale »*, *« collective »* serait de plus grande valeur qu'une *« assistance individuelle »*. La

collectivité prime ici sur l'individu, postulat bien ancré dans bon nombre de théories sociologiques.[54]

> *« Ces dernières années, grâce à des précurseurs lucides, des expériences se sont déroulées, souvent à contre-courant, pour réorienter l'action sociale d'une relation d'aide individuelle, vers une action plus globale sur le quartier, l'environnement, etc..(…)*
>
> *La piste a été tracée, d'une action sociale réellement libératrice. Il faut maintenant passer délibérément de l'expérimentation à une pratique reconnue et commune. »*

Dans cet extrait, c'est la libération qui est attachée à l'action sociale globale, qui n'est plus ici qualifiée de collective, attestant d'un effacement encore plus grand de l'individu et de sa subjectivité. Le *« collectif »* suppose un ensemble d'individus, le *« global »* quant à lui indique que les populations sont appréhendées en termes de problèmes sociaux et non de sujets sociaux.

Par ailleurs, c'est bien l'angle des problèmes sociaux qui est mis en avant, il n'est qu'à prêter attention à l'insistance mise tout au long de ce texte sur la fonction de réparation du travail social, pour s'en convaincre, comme le souligne M. Autès :

> *« Tout en reconnaissant le rôle de l'action sociale, l'adresse de Nicole Questiaux la subordonne dans une position tout-à-fait classique de réparation, même si elle tente d'esquisser une nouvelle rhétorique de la citoyenneté »*[55]

Notons que cette *« rhétorique de la citoyenneté »* est rattachée au thème de la démocratie, offrant ainsi la seule référence de type *« normatif »* que nous trouvons clairement exprimée dans ce texte. Mais aucun sens précis n'est attribué à celle-ci. La question qu'il convient alors de se poser est celle de savoir si, dans une démocratie, l'action sociale n'est qu'une *« fonction collective »*[56], correctrice des inégalités, réparatrice des ratés ou dysfonctionnements entraînés par le développement économique, autrement dit, une fonction régulatrice des processus économiques et politiques, comme il est aujourd'hui couramment admis :

---

[54] Nous verrons au chapitre suivant les différentes théories sociologiques de l'intégration sociale.
[55] **M. Autès**, 1999, « *Les paradoxes du travail social* » Paris, Dunod, p.53-54.
[56] **B. Lory**, 1975, « *La politique d'action sociale »*, Toulouse, Privat.

> *« Le social, c'est d'abord l'ensemble des réglages économiques, politiques, juridiques, qui caractérisent la forme de la société salariale – industrielle. Le social, c'est l'articulation notamment de la sphère politique et de la sphère économique, articulation sur laquelle viennent s'agencer à leur tour les sphères domestiques et culturelles.* [57]

Ou doit-on considérer l'action sociale comme un secteur d'activités pratiques, autonome, relevant de la sphère des valeurs de la démocratie (valeurs qu'il convient d'expliciter) et de l'éthique (et non une simple articulation entre l'économique et le politique, qui ancre l'action sociale dans une double dépendance) ? Considérer l'action sociale comme un secteur d'activités autonome, c'est prendre au mot l'impératif catégorique de Kant, à savoir que seul l'humain peut constituer une fin pour l'activité humaine, l'action sociale devant trouver en elle-même ses propres motivations d'action ? :

« Elle [l'action sociale] n'est pas une fin en soi »,

…nous dit N. Questiaux, mais cette phrase peut recevoir deux interprétations : *« Elle n'est pas une fin en soi »*, parce qu'elle vise à inscrire individus et groupes dans une dynamique démocratique, ou *« Elle n'est pas une fin en soi »* parce que sa fin est inscrite dans son évolution même et que sa raison d'être est de disparaître dès lors que la situation économique sera rétablie.

La réponse de N. Questiaux reste largement indéterminée, puisque sa *« rhétorique démocratique »* la fait pencher vers la première de ces alternatives, tandis que sa référence aux fonctions réparatrice et correctrice de l'action sociale, la conduit à considérer l'action sociale comme une réponse transitoire à des problèmes sociaux qui devraient être résolus par la mise en place de régulations économiques et politiques adaptées. Il suffirait en somme de réguler l'économie, de faire en sorte qu'elle « *fonctionne bien »* pour que la justice sociale soit assurée et que le lien social ne pose plus problème. Le lien social serait le produit d'une économie existant pour et par elle-même, dont il suffirait de juguler les crises pour voir ce *« lien social idéalisé »* s'épanouir pleinement. On voit ici ce que la référence à la justice peut apporter à l'action sociale. Ainsi, il n'est pas difficile de voir que les problèmes posés à une société par

[57] **M. Autès**, 1999, *« Les paradoxes du travail social »*, Paris, Dunod, p. 79.

l'intégration des personnes sévèrement handicapées ou lourdement dépendantes, ne trouveront pas leur solution par une régulation de l'économie et du marché du travail, mais nécessitent une réflexion commune sur ce que devrait être une intégration sociale *« réussie »*, et l'existence d'un consensus au sein de la société, à la fois sur le genre de personne que nous voulons être, sur le type de société que nous souhaitons, et sur la façon dont nous imaginons le *« vivre ensemble »*. L'action sociale, en ce sens, ne peut faire l'économie d'une référence aux valeurs et à l'éthique.

Il est clair que dans ce texte, comme dans bon nombre de textes émanant de l'action sociale, l'*« économique »* prime sur le *« social »* qui lui-même prime sur le *« culturel »*. Il s'agit d'un des premiers textes officiels définissant l'intégration sociale à partir de l'opérateur *« travail »*, comme étant son opérateur essentiel. Relisons ce que dit N. Questiaux en 1982 :

> *« Pour se limiter à l'essentiel, comment serait-il possible à l'heure actuelle, de parler de changement, si tous ceux qui oeuvrent sur le terrain de l'action sociale ne concentraient pas leurs efforts sur le problème de l'emploi ? Qu'y a-t-il de plus urgent que de contribuer, dans les circonstances que nous vivons, à lever les obstacles qui empêchent par exemple les jeunes de trouver du travail ? Nous savons, nous, qu'il n'y a pas d'insertion professionnelle possible s'il n'y a pas une insertion sociale, et qu'à l'inverse, il n'y a pas d'équilibre, dans son milieu de vie, pour celui qui ne peut pas avoir d'emploi. Porteurs de cette certitude, il faut donc que les travailleurs sociaux et les institutions mettent en œuvre tous les moyens pour participer à ce qui est devenu la grande œuvre nationale, la lutte pour l'emploi en y apportant leur connaissance du terrain, et la problématique qui est la leur, en se consacrant prioritairement à ces aspects de l'insertion sociale. »*

Ce texte, comme nous venons de le voir, ne permet pas de lever les principales zones de confusion qui oblitèrent une saisie des missions et du sens de l'action sociale. La commission *« évolution du travail social »,* préparatoire au XI^{ème} Plan, constitue, quelques dix ans plus tard, une nouvelle tentative pour éclaircir ces paradoxes et dessiner des orientations.

3.2. LE RAPPORT DU GROUPE « EVOLUTION DU TRAVAIL SOCIAL », PREPARATOIRE AU XI^EME PLAN.

Ce texte préparatoire au XIème Plan[58], publié en 1993, soit onze ans après la circulaire de N. Questiaux, n'a pas valeur juridique, comme les trois autres textes analysés dans ce chapitre, mais a pour vocation de dresser un tableau le plus juste possible de l'organisation sociale des cinquante dernières années et des réponses qui ont été apportées à ce qu'il est convenu d'appeler la *« question sociale »*. Il s'agit en quelque sorte, d'un état des lieux de l'action sociale. Plus que *« Redéfinir l'action sociale »* comme son titre l'indique, il contribue à approfondir les questions de légitimité qui taraudent ce secteur.

Ce rapport prend acte des fonctions assignées à l'action sociale durant les *« Trente Glorieuses »* :

> *« Les textes fondateurs de la polyvalence[59] (…) ont dessiné un modèle (…) qui attribue au travail social une triple fonction, curative, préventive et promotionnelle, et donne priorité au développement de l'action sociale globale.*
>
> *Celle-ci est caractérisée par quatre principes fondamentaux :*
> *✔ une approche globale de la personne dans son fonctionnement individuel et social ;*
> *✔ la priorité, pour ce faire, à des professions généralistes en milieu ouvert ;*
> *✔ une sectorisation de l'organisation pour assurer au mieux cette proximité ;*
> *✔ une mission globale d'animation donnée à l'action sociale. »*[60]

Il est intéressant de noter ici que ce rapport ne s'inscrit pas dans la rhétorique habituelle du travail social. On ne parle ni de bénéficiaire, ni d'*«usager »*, mais de *« personne »*. Si l'action sociale globale reste la modalité d'action que doit viser le travail social, celle-ci ne reçoit pas tout à fait la même

[58] **A. Durrleman**, 1993, *« Redéfinir le travail social, réorganiser l'action sociale »*: rapport du groupe *« évolution du travail social »*, Commissariat général du Plan, Paris, La Documentation française.

[59] La polyvalence de secteur, est l'organisation qui a prévalu pour le travail social depuis l'après-guerre jusqu'à la décentralisation. Un(e) assistant(e) social(e) se voit confié(e) un secteur géographique. Polyvalent(e) signifie ici *« généraliste »*. Le ou la professionnel(le) mène une action tous publics (i.e. au-delà des catégorisations définies par l'administration). De même, elle traite l'ensemble des problèmes sociaux (santé, logement, éducation, etc.) repérés au sein de la famille. Elle a également un rôle de repérage, d'évaluation et d'orientation des situations qui posent problème sur son secteur.

acception que lorsqu'elle apparaît dans la précédente circulaire. Elle a ici deux facettes : l'une attachée à la personne, dans sa dimension individuelle et sociale, (à noter qu'ici les caractères individuel et social ne sont pas opposés, mais attachés ensemble à la personne et à l'intervention), tandis que l'autre, sa dimension globale, apparaît ici sous la forme d'*« une mission globale d'animation ».*

Ce rapport semble principalement soucieux de justifier une rupture dans le traitement de la question sociale, et des changements intervenus dans les modalités de mise en œuvre des interventions sociales :

> *« Le positionnement du secteur de l'action sociale dans les politiques publiques a changé. Chargé, dans le cadre de l'Etat-Providence, de gérer l'ensemble des dysfonctionnements des autres secteurs, il tend aujourd'hui à n'être plus qu'un des outils d'une régulation éclatée dans tous les segments de l'administration et de la société. L'action sociale a vu se repositionner son autonomie et son identité spécifique en tant que secteur. L'appareil administratif et professionnel d'action sociale n'est pas le centre de gravité de la régulation sociale. »*[61]

Néanmoins, ces justifications aux changements de l'action sociale sont formulées de manière assez contradictoire. Il est question de l'autonomie du secteur de l'action sociale vis-à-vis des autres secteurs d'activités de la société, alors qu'il est dit dans la phrase précédente que l'objectif de l'action sociale, dans le cadre de l'Etat-Providence, est *« de gérer l'ensemble des dysfonctionnements des autres secteurs ».* Difficile dans ce cas de parler d'autonomie, les finalités de l'action sociale dépendent de la performance des autres secteurs de la vie sociale. Ses finalités ne sont pas fixées, comme le voudrait une réelle autonomie, par le recours à des normes garantes de la démocratie, notamment la justice sociale, mais sont déterminées par le plus ou moins bon fonctionnement des autres secteurs de la société, et le recours à la notion de solidarité ne suffit pas à fournir à l'action sociale cette base de légitimation. La solidarité, nous l'avons vu, lors de l'historique que nous avons retracé, vient même masquer une injustice constitutive du secteur social, à savoir cette dichotomie marquée entre assistance et assurance, entre

[60] **A. Durrleman**, 1993, op. cit., p. 27.
[61] **A. Durrleman**, 1993, op. cit., p. 39.

redistribution et solidarité. La légitimation de l'action sociale par le seul recours à la valeur de solidarité confond redistribution des surplus de la croissance et justice sociale. Or la justice réside dans l'égal traitement de tous les citoyens et le droit pour chacun à une existence décente (ce terme de décence ne recouvre pas seulement les aspects matériels de l'entretien de la vie humaine, mais aussi celui de la pleine participation de chacun à la vie sociale). Cette façon maladroite de justifier du changement comme repositionnement de l'autonomie et de l'identité de l'action sociale, n'est-elle pas là, au contraire, pour masquer l'économisme ambiant dans lequel baigne l'action sociale. Déjà présent durant les *« Trente Glorieuses »*, ce primat de l'économie sur tous les autres secteurs de la société était atténué par le fait d'une croissance permettant de pallier avec une relative efficacité les inégalités engendrées par le fonctionnement de cette même économie.

Difficile de ne pas accréditer l'idée que la situation économique a changé. Ceci est indéniable. L'absence d'autonomie de ce secteur vis-à-vis du développement économique entraîne inévitablement l'action sociale dans des difficultés dont elle ne peut se sortir seule. Ce rapport entend expliquer et justifier les changements dans les finalités et les modalités de l'intervention sociale à partir du changement de la situation économique :

> *« Les finalités de l'action sociale se sont à certains égards élargies, avec pour conséquence un changement dans les modalités de l'intervention sociale. Elle devait auparavant gérer un système de redistributions par des prestations (y compris des prestations extra-légales) et des équipements collectifs. Elle est aujourd'hui requise pour reconnaître, faire émerger et soutenir, par des procédures individuelles et collectives, des formes de lien entre l'individu et la société, et inventer en outre, des formes de contrat social, propres à contenir l'exclusion et à maintenir la cohésion sociale, que, ni la redistribution monétaire nécessaire, ni l'accès aux équipements collectifs traditionnels ne suffisent à garantir. Il ne s'agit plus de gérer des marginalités, mais d'élaborer avec d'autres professionnels, un modèle contractuel de l'insertion, fondé sur les ressources locales et répondant aux droits et exigences de citoyenneté des personnes. »*[62]

Là encore la justification des changements opérés dans la mise en œuvre de l'action sociale est des plus confuses. Ce qu'il convient d'expliquer selon le rapport, c'est pourquoi nous sommes passés d'une action sociale globale à une

intervention centrée sur l'insertion. La réponse consiste à situer ces *« raisons »* dans l'élargissement des finalités de l'action sociale qui, de redistributrice devient intégratrice, puisqu'il s'agit de *« reconnaître, faire émerger et soutenir (…) des formes de lien entre l'individu et la société »*. Ce type de formulation, d'une grande prudence, dans la mesure où la terminologie n'évoque aucunement les notions de création ou de production du lien social qui font facilement polémique dans le secteur, laisserait à supposer que le lien social existait en soi et pour soi, dans les décennies passées et que le ralentissement de la croissance, la crise économique, verraient la société redécouvrir l'intégration sociale comme problème, impliquant la mise en place de modalités d'intervention sociale spécifiques jusqu'alors inédites telles les mesures d'insertion. Cette formulation conduit également à penser qu'en matière d'intégration sociale, l'économie était, est et reste le principal moteur d'intégration, l'action sociale n'étant là que pour pallier les éventuels dysfonctionnements de celle-ci. Mais on ne voit pas alors ce qui a changé dans les finalités affichées de l'action sociale ? Elles restent les mêmes, à la remorque des emballements ou des ralentissements de l'activité économique ? Et l'on comprend un peu mieux comment la crise économique, devient crise de légitimité de l'action sociale, sommée de créer du lien social que l'activité économique censée en être le principal pourvoyeur, au mieux n'arrive plus à entretenir ou au pire détruit !

Et le premier chapitre de ce rapport de se clore sur ce constat d'échec quant à une redéfinition possible des missions de l'action sociale :

> *« Le travail social se trouve confronté à une série de dilemmes dont aucun n'est clairement posé ni a fortiori tranché. Doit-il répondre à l'ensemble des difficultés rencontrées par les populations ou orienter celles-ci, dans certains domaines – et lesquels-, (…) A-t-il vocation de favoriser un mieux être social pour tous et chacun, ou concerne-t-il uniquement les publics « les plus en difficulté » - (…) A-t-il pour vocation de gérer et/ou créer des mesures, élaborées sur la base de discriminations positives, visant à réduire certaines inégalités « sociales » ? (…)*
>
> *Clarifier cette contradiction exige un choix difficile entre deux pôles alternatifs : l'un fondé sur la réaffirmation des principes d'action globale,*

[62] **A. Durrleman**, 1993, op. cit., p. 42.

l'autre prenant acte d'un recentrage sur les publics les plus en difficulté; (…) » [63]

Ne pourrait-on pas, plutôt que de voir dans ces choix une contradiction insurmontable, redéfinir ce que pourrait être une intégration sociale *« réussie »* ou *« satisfaisante »* et tout simplement agir en conséquence, c'est-à-dire en fonction des déficits constatés, qui n'appellent pas les mêmes réponses, mettre en œuvre les actions appropriées aux niveaux appropriés, avec la participation active des intéressés ? Se poser par exemple la question de savoir s'il est judicieux d'établir des distinctions entre intégration sociale, intégration culturelle, intégration économique, et travailler autant que faire se peut sur ces trois aspects de l'intégration ?

3.3. LA LUTTE CONTRE LES EXCLUSIONS COMME PRIORITE DE L'ACTION SOCIALE

La loi no 98-657 du 29 juillet 1998 d'orientation relative à la lutte contre les exclusions[64] est la première loi officialisant une terminologie apparue dans la littérature professionnelle et de l'action publique au milieu des années 1980. Ce terme apparaît en même temps que sont mises en place les politiques dites « d'insertion ». Cette nouvelle formulation de la question sociale supplante la précédente qui organisait l'action sociale autour des concepts d'inadaptation et de réadaptation[65]. L'importance de cette loi ne tient pas tant à son contenu, qui est pour le moins disparate puisque tous les types d'exclusion y sont traités (emploi, logement, santé, éducation, etc.) qu'à son caractère programmatique, la mission prioritaire de l'action sociale étant désormais : « la lutte contre les exclusions ». L'exclusion y est définie comme incapacité à accéder aux droits sociaux fondamentaux.

> ***« Article 1-** La lutte contre les exclusions est un impératif national fondé sur le respect de l'égale dignité de tous les êtres humains et une priorité de l'ensemble des politiques publiques de la nation.*
>
> *La présente loi tend à garantir sur l'ensemble du territoire l'accès effectif de tous aux droits fondamentaux dans les domaines de l'emploi, du*

[63] **A. Durrleman**, 1993, op. cit., p. 43.
[64] *« Loi n° 98-657 du 29 juillet 1998 d'orientation relative à la lutte contre les exclusions »*, Journal Officiel, n° 175, 31 Juillet 1998, p. 11679.
[65] Nous analyserons le passage d'une formulation à l'autre dans un prochain chapitre.

logement, de la protection de la santé, de la justice, de l'éducation, de la formation et de la culture, de la protection de la famille et de l'enfance. »

C'est donc l'apparition de la notion d'exclusion dans le champ juridique qui nous intéresse ici, d'autant que le terme, unanimement repris par l'ensemble des acteurs sociaux, ne cesse néanmoins de poser problème sur le plan théorique. L'analyse de Julien Damon, chef du département *« Questions sociales »* au Centre d'analyse stratégique est, de ce point de vue, éclairante :

> *« La notion d'exclusion prête à confusion. SDF, handicapés, chômeurs de longue durée, mal-logés, allocataires du RMI peuvent être réunis sous une même appellation. L'exclusion se confond avec la pauvreté, l'isolement, le besoin, la ségrégation. Elle porte sur des problèmes et des populations hétérogènes. Tout un ensemble de définitions et de recommandations pour tenter d'en saisir la portée exacte se sont succédées. Une idée centrale, amenée par des experts français et relayée à l'échelle européenne, est de voir l'exclusion comme un cumul de handicaps, au-delà de la seule pauvreté monétaire. La notion n'en ressort pas forcément plus claire ni plus opératoire ».*[66]

Le manque d'opérationnalité de la notion d'exclusion, souligné par J. Damon pose d'emblée la question de savoir : pourquoi un terme aussi vague et flou rencontre-t-il un tel succès au plan national et international ? Quel rôle, quelle fonction, joue-t-il dans l'économie générale de la théorie de l'action sociale et de la société ? Le texte dont il est ici question, qui, rappelons-le, est une loi d'orientation, donc un texte destiné à orienter l'action publique et les pratiques sociales en codifiant les normes à suivre, accomplit deux actes principaux : donner une existence officielle à ce terme, et affirmer son caractère stratégique dans le traitement de la question sociale par l'action publique. Il ne s'agit pas d'un simple mot dont la fonction essentielle serait de mieux décrire la réalité sociale, mais un mot à valeur incantatoire, ou pour rester dans une terminologie empruntée au tournant linguistique, nous dirons que l'utilisation de ce terme dans le langage juridique a ici vocation performative, le mot vaut pour l'acte, il s'agit de faire exister une réalité qui est, par elle-même, problématique et de donner ainsi sens aux réponses mises en œuvre par l'action publique. La modalité d'action de l'action publique qu'il s'agit d'occulter est la globalisation du traitement social de la question sociale :

> *« La lutte contre l'exclusion, comme action publique, est d'une autre nature que les politiques sociales antécédentes, montées depuis un demi-siècle, sur la technique de l'assurance, à l'échelle nationale, pour couvrir des risques et des besoins sociaux. Ni catégorielle (elle ne cible pas explicitement les exclus ou les pauvres, ou encore les familles monoparentales, etc.) ni sectorielle (elle ne relève pas d'un domaine précis de l'action publique, comme l'éducation ou la santé), elle se veut globale. Elle englobe de larges secteurs de l'action publique, parfois ciblés sur des catégories spécifiques.*[67]

L'utilisation du pluriel, *« lutte contre les exclusions »*, atteste de la difficulté à faire entrer dans le même moule, des problèmes aux causes et donc aux remèdes aussi différents que l'insuffisance de revenu (les travailleurs pauvres), les difficultés liées à l'absence d'emploi (chômage et protection sociale), les problèmes de logement, etc. La catégorie d'exclusion cherche donc avant tout à imposer une modalité d'action spécifique des politiques publiques, modalité d'action dont la figure de Janus fait éclater les contradictions :

> *« Elle [la lutte contre l'exclusion] marque un tournant vers une individualisation des prises en charge, et une territorialisation des politiques. »*

Cette duplicité du couple exclusion / insertion enferme du même coup l'intégration sociale dans une contradiction dans laquelle la sociologie, comme nous le verrons dans un prochain chapitre, se débat. Le terme de globalisation, à l'instar de la solidarité, brouille les pistes et n'explique rien, signifiant tout et son contraire, amalgamant justice et solidarité, global et collectif, individuel et subjectif. L'exclusion isole artificiellement une population hétérogène dont on cherche ensuite à identifier les besoins afin d'y répondre. Les réponses envisagées sont, elles aussi, de nature globale. Elles prennent la forme de dispositifs, la globalisation s'effectuant soit à partir de catégories de populations ciblées en fonction des problèmes sociaux identifiés (allocataires du RMI, personnes handicapées, personnes mal logées) soit à partir de l'identification de territoires jugés problématiques. Il existe donc une continuité, et non une rupture, entre la promotion de l'action sociale globale dont la circulaire *« Questiaux »* se faisait le chantre et la montée en charge du couple

---

[66] **J. Damon**, 1997, *« Protection sociale et lutte contre l'exclusion : regards critiques sur le partenariat»*, [Document électronique] disponible sur le site **www.stratégie.gouv.fr** .
[67] Idem.

terminologique exclusion/insertion. L'accent mis sur l'accès aux droits fondamentaux et l'individualisation des pratiques ne vient pas contredire le recours à la globalisation de l'action publique. L'individualisation des interventions est une conséquence de la globalisation, de l'atomisation engendrée par le couple sociologique individu/société. La globalisation conduit à un traitement indifférencié (l'individu y est conçu sous une forme interchangeable) du point de vue du sujet de la question sociale et produit en retour de l'exclusion, des populations entières se trouvant stigmatisées par le fait même d'être qualifiées d'exclues. Ce cercle vicieux de *« l'exclusion qui produit de l'exclusion »* est mentionné dans la critique qu'adresse deux chercheurs québécois à la loi française et elle est mise en rapport avec l'acception par trop généraliste et globalisante du terme d'exclusion :

> *« La finalité de la loi n'est pas très évidente. L'exclusion n'est pas analysée sous l'angle de ses déterminants : s'ensuit un glissement vers l'intervention qui assurerait une plus grande dignité aux exclus, mais parallèlement, une négligence des approches préventives en matière d'exclusion. On prend l'exclusion pour acquis et on tente d'en réduire les effets. »*[68]

Le recours à un traitement individualisé et la préoccupation pour l'accès aux droits fondamentaux viennent contrebalancer cette tendance globalisante dont les aspects injustes et déshumanisants n'échappent pas au reste de la société. Mais l'individualisation dont il est question, ne correspond-elle pas plutôt à une standardisation des interventions, maintenant à ces interventions leur caractère subjectivement indifférencié ?

L'absence de référence à un revenu minimal en deçà duquel la dignité et la citoyenneté ne recouvrent plus aucune réalité aux yeux des personnes concernées, atteste de cette non-reconnaissance de prise en compte de la justice sociale au sens rawlsien du terme et que soulignent nos deux chercheurs dans une comparaison éclairante avec les politiques de santé publique suédoises :

---

[68] **C. Bouchard, M-F. Raynault**, 2001, *« Loi française d'orientation relative à la lutte contre l'exclusion : analyse critique »*, [Document électronique] consultable sur le site de l'Organisation Montréalaise des Inégalités Sociales et de la Santé (OMISS), www.omiss.ca , p.4.

> *« …, la loi fait partie dans l'ensemble de l'architecture des politiques gouvernementales, d'autres priorités, dont celle de l'allègement des obligations fiscales [La banque mondiale rappelle que pour y arriver, on doit faire décisivement pencher les décisions de dépenses en faveur des plus pauvres. La politique suédoise de santé publique rappelle aussi l'importance d'adopter une approche rawlsienne. Rawls plaide pour une approche de décision éthique dans le cadre duquel chacun se place sous un voile d'ignorance et où la question devient : « si j'avais à décider en ne sachant pas mon propre statut social, quelle décision prendrais-je ? Selon Rawls, une approche éthique en la matière exige que toutes les décisions devraient être prises en fonction de la réduction des inégalités et en fonction du bien-être des plus démunis pour favoriser l'accès à la participation sociale et à une marge plus grande de manœuvre dans leur choix de vie et dans la poursuite de leurs objectifs. »*[69]

Une prise en compte du sujet dans les interventions de lutte contre l'exclusion, suppose la considération des inégalités sociales, considération singulièrement absente de la loi.

> « *Les inégalités économiques ne sont pas traitées comme un déterminant lourd de l'exclusion alors qu'elles sont identifiées dans plusieurs travaux importants comme des facteurs très percutants sur la santé, les compétences individuelles et le manque de cohésion sociale nécessaire à l'établissement d'un contexte favorable à [la lutte contre] l'exclusion. »*[70]

Mais l'exclusion n'est-elle pas là justement pour masquer l'absence de lutte contre les inégalités, la difficulté de faire face à l'augmentation de celles-ci dans une société qui se veut et s'affirme solidaire ?

La citoyenneté telle que mise en scène par la loi, est formelle, n'étant pas référée à un droit à un revenu décent, qui seul serait susceptible d'offrir un accès effectif aux droits fondamentaux et à une authentique autonomie du sujet de droit:

> « *De par la nature même de l'approche, il n'y a pas d'intégration très convaincante, ni même souhaitée explicitement, du développement social et du développement économique. L'activité économique y est vue comme l'occupation d'un emploi, moyen d'insertion sociale, mais on néglige le développement des actifs comme outil de promotion de l'autonomie individuelle, de valorisation de soi, de renforcement du rôle de*

[69] **C. Bouchard, M-F. Raynault**, 2001, op. cit., p.4.
[70] Idem, p. 5.

consommateur citoyen de même que l'économie sociale qui ne figure pas ou prou dans l'énoncé de la loi. »[71]

Or l'égalité formelle des citoyens est déjà assurée d'un point de vue politique et ne nécessite pas d'arsenal législatif particulier pour s'affirmer.

Les deux lois importantes qui suivent mettent l'accent sur les droits des usagers, insistant sur les difficultés que font peser sur l'intégration, la persistance et le développement d'inégalités sociales importantes. La loi du 2 janvier 2002 définit le cadre de la prise en charge des personnes en difficulté au sein des établissements et services sociaux, celle du 11 juillet 2005 s'intéresse, quant à elle, à l'intégration des personnes handicapées.

3.4. LA RENOVATION DE L'ACTION SOCIALE ENCADREE PAR UNE LOI : ESSAI DE DEFINITION DE L'ACTION SOCIALE

La loi du 2 janvier 2002[72] rénovant l'action sociale et médico-sociale intervient donc vingt ans après la circulaire de N. Questiaux. Elle fait écho à la loi de 1975 qui avait permis de fixer, pour les institutions, établissements et services sociaux, un cadre juridique distinct de celui prévu par la législation hospitalière. La raison invoquée pour la différenciation juridique des deux secteurs, repose sur la durée de prise en charge. Une prise en charge sur le long terme suppose la mise en place d'un projet de vie pour la personne accueillie qu'il convient d'encadrer juridiquement.

Les bouleversements intervenus dans l'action sociale et médico-sociale à l'issue de la décentralisation et des différents transferts de compétences qu'elle a occasionnés, notamment en matière de financements, ont rendu nécessaire une refonte de cette loi.

Il s'agissait également de prendre en compte les évolutions *« constatées dans le contenu des modes d'accompagnement, de prises en charge et*

[71] **C. Bouchard, M-F. Raynault**, 2001, op. cit., p. 6.
[72] *« Loi n°2002-2 du 2 janvier 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale »*, Journal officiel, n° 2, 3 janvier 2002, p.124.

d'insertion »[73] des publics de l'action sociale, (parmi ceux-ci, citons l'accueil à domicile des personnes âgées et handicapées), de pallier l'absence de base légale d'un certain nombre de structures innovantes ou expérimentales (les lieux de vie et d'accueil non traditionnels), et enfin, de garantir l'égalité de traitement des personnes concernées sur l'ensemble du territoire national (répartition des équipements sociaux par exemple).

Cette loi constitue donc un nouveau cadre d'exercice de l'action sociale. Elle en précise les fondements dans sa première section et constitue un des premiers textes officiels à offrir une définition générale de ce secteur d'activités et des missions qui lui sont dévolues :

> *« Art. 2 … L'action sociale et médico-sociale tend à promouvoir, dans un cadre interministériel, l'autonomie et la protection des personnes, la cohésion sociale, l'exercice de la citoyenneté, à prévenir les exclusions et à en corriger les effets. Elle repose sur une évaluation continue des besoins et des attentes des membres de tous les groupes sociaux, en particulier des personnes handicapées et des personnes âgées, des personnes et des familles vulnérables, en situation de précarité ou de pauvreté, et sur la mise à disposition de prestations en espèce ou en nature. Elle est mise en œuvre par l'Etat, les collectivités territoriales et leurs établissements publics, les organismes de sécurité sociale, les associations ainsi que par les institutions sociales et médico-sociales… ».*

Si cette définition se risque à dessiner les contours de ce secteur d'activités, elle s'apparente néanmoins davantage à une énumération qu'à une explicitation des missions poursuivies par l'action sociale.

Bien que son ambition soit de fixer les cadres d'une définition de l'action sociale, les formulations restent très générales : on apprend ainsi que l'action sociale et médico-sociale s'inscrit dans « *des missions d'intérêt général et d'utilité sociale »*. Ce point a été l'occasion de très larges débats dans les milieux associatifs et professionnels. Cette formulation des missions de l'action sociale autour des notions d'*« intérêt général et d'utilité sociale »*, très vague, a pour objectif de faire justice à la composition réelle et diversifiée du secteur de l'action sociale et médico-sociale, qui a vu depuis des décennies se développer

[73] *« La rénovation de l'action sociale et médico-sociale (loi n°2002-2 du 2 janvier 2002, J.O. du 3-01-02) »*, Actualités sociales hebdomadaires, n° 2245, 11 janvier 2002.

en son sein autant d'associations de statut privé, que d'établissements et de services publics. En évitant le terme de *« service public »*, on conforte l'existence du milieu associatif qui occupe une place très conséquente dans l'accompagnement et la prise en charge des personnes en difficulté. L'utilisation du terme de *« service public »* aurait par ailleurs rendu la mission des pouvoirs publics plus contraignante : faire de l'action sociale un service public signifiait, au regard du législateur, la prise en charge complète de son financement.

Les missions de l'action sociale sont définies en ces termes :

> *« - évaluation et prévention des risques sociaux et médico-sociaux ; (…)*
> *- protection administrative ou judiciaire de l'enfance et de la famille, de la jeunesse, des personnes handicapées, des personnes âgées ou en difficulté ;*
> *- actions éducatives, médico-éducatives, médicales, thérapeutiques, pédagogiques et de formation adaptées aux besoins de la personne, à son niveau de développement, à ses potentialités, à l'évolution de son état ainsi qu'à son âge. Il s'agit d'assurer des actions éducatives et pédagogiques tant au profit des enfants et adolescents que des adultes. (…) ;*
> *- actions d'intégration scolaire, d'adaptation, de réadaptation, d'insertion, de réinsertion sociales et professionnelles, d'aide à la vie active, d'information et de conseil sur les aides techniques ainsi que d'aide au travail. (…) ;*
> *- actions d'assistance dans les divers actes de la vie, de soutien, de soin et d'accompagnement, y compris à titre palliatif ;*
> *- actions contribuant au développement social et culturel et à l'insertion par l'activité économique. »*[74]

Tant à considérer la définition de l'action sociale que l'énumération de ses missions, il nous semble important de souligner les points suivants, ce dans une perspective normative, c'est-à-dire en prenant en considération ce qu'il nous semble devoir être ces missions dans une société démocratique, c'est-à-dire évaluées à l'aune de l'idée de justice sociale :

- d'une part, la définition de l'action sociale met en parallèle la nécessaire protection des personnes fragiles et la toute aussi nécessaire autonomie que doit viser l'action sociale si elle ne veut pas être simple assistance et engendrer la dépendance. L'histoire de la protection de

[74] Idem, p. 19.

l'enfance montre bien les difficultés rencontrées sur le plan éducatif entre le besoin de protection et le désir d'autonomie. M. Capul[75] montre à travers son histoire de la protection de l'enfance en danger, les tensions engendrées par ces deux aspects qui sont au coeur de l'éducation spécialisée et de la protection de l'enfance : entre le besoin de protection de l'enfant et l'objectif éducatif de l'autonomie de la personne. Il montre notamment la nécessité de fixer des limites à cette protection pour laisser aux enfants en difficulté la possibilité de conquérir leur autonomie, la limitation de la protection étant une condition de possibilité de la conquête de l'autonomie. L'autonomie, tout comme la liberté, ne saurait s'obtenir par simple injonction. La conquête de la liberté et de l'autonomie précède la prise de responsabilité. Les problèmes posés par la nécessaire limitation de la protection, parcourent l'ensemble des activités menées dans le cadre de l'action sociale, en ce que cette dernière s'adresse le plus souvent à des personnes fragilisées qui nécessitent la mise en place de protections particulières, mais dont on doit veiller à ce qu'elles n'entravent pas leur quête d'autonomie. Nous pensons notamment aux personnes handicapées dont l'autonomie est fortement compromise par les différents déficits dont elles souffrent[76]. Comment alors concilier protection et autonomie ? Quel sens donner à l'autonomie face aux handicaps mentaux et physiques les plus sévères ? Quelle conception de la personne et du sujet, l'action sociale doit-elle promouvoir pour préserver dans le cas de personnes gravement atteintes, cette visée d'autonomie sans laquelle il ne saurait y avoir d'intégration sociale ?

Habermas, dans sa réflexion sur l'intégration sociale, souligne également cette difficulté d'harmonisation des pratiques sociales, en évoquant la nécessité de mettre en place des limites à la protection des êtres, qu'il relie à la problématique plus générale de la justice et de l'éthique :

> *« Des principes et des règles justes, c'est-à-dire capables d'être fondées sur une éthique procédurale peuvent naturellement prendre la forme,*

[75] **M. Capul**, 1990, *« Les enfants placés sous l'ancien régime »,* (T.1 et 2), Toulouse, Privat.

[76] Cette tension entre la protection et la conquête de l'autonomie s'avère particulièrement prégnante dès lors qu'il s'agit du droit à la sexualité des personnes handicapées.

d'autant plus lorsqu'il s'agit de la régulation des « circonstances de vie externes » dans les sociétés modernes, de libertés négatives et de droits subjectifs, et ce, de manière prototypique dans le domaine des droits fondamentaux et des droits de la propriété. Mais de manière tout aussi naturelle, les fondations propres à une éthique procédurale s'étendent aussi aux principes et aux règles d'un autre type : par exemple aux principes de la justice distributive, qui selon la structure du domaine d'action requérant une régulation (le ménage, le système des emplois, l'école, la famille, le voisinage, etc.) sont très différents ; ou aux principes de l'assistance et de l'aide aux nécessiteux ; aux conventions de l'autolimitation de la protection d'autrui, de la sincérité, du devoir d'informer, etc. »[77]

- D'autre part, ce texte dont l'objectif est d'encadrer l'action sociale d'un point de vue normatif, préfère le terme de *« cohésion sociale »* à celui d'*« intégration sociale »* qui n'apparaît ni dans la définition, ni dans l'énumération des missions. N'y a-t-il pas, dans cette préférence, une manière d'affirmer le primat du point de vue de l'ensemble social sur celui de l'individu, et une volonté de gommer la problématique spécifique de l'intégration sociale qui met nécessairement en jeu individus et société et dont la difficulté même réside dans l'articulation de ces deux préoccupations, moments indissociables de toute vie humaine, qui constituent la vie des individus en société ?

Cette représentation verticale descendante de l'intégration sociale à la française qui conduit le législateur à parler de cohésion sociale, rejoint le diagnostic posé par Alain Renaut sur notre modèle social français :

« C'est bien grâce à sa puissance que l'Etat a réussi à maintenir du lien social dans une société en décomposition. Du lien qui est produit non pas horizontalement par les relations entre les différentes parties de la société, mais, en fait, verticalement par le rapport à l'Etat. »[78]

La deuxième section de cette loi est consacrée aux droits des usagers du secteur social et médico-social. Le choix du terme d'*«usager des établissements et services sociaux et médico-sociaux »* est lui aussi significatif de la logique d'intégration dans laquelle souhaite se placer l'Etat, dans ses orientations en matière d'action sociale. Cette référence au service est assez

[77] **J. Habermas**, 1992, *« De l'éthique de la discussion »*, Paris, les Editions du Cerf.
[78] **A. Renaut,** 2006**, «** *Modèle social : la chimère française »***,** Paris, Editions textuel, p. 35.

largement indéterminée et commode d'utilisation. On ne sait pas à la lecture des textes officiels si le *« service »* auquel il est fait appel pour définir la relation qui lie l'usager aux institutions de l'action sociale, se situe dans la même catégorie que le *« service public »*, dont l'usage du terme a été rejeté lors des nombreux débats qui ont émaillé l'adoption de ce projet de loi, ou si la référence s'apparente au secteur tertiaire de l'économie de marché, et, en conséquence, soumet l'intégration sociale aux mêmes règles que celles observées dans les services marchands[79]. Cette référence adossée sur la notion d'usager comme utilisateur de services, trahit une conceptualisation *« faible »* de la subjectivité et le désir de rabattre les exigences morales de justice, de liberté et d'égalité, sur le respect des mêmes règles que celles qui régissent le monde de la consommation de services, plutôt que sur les droits subjectifs attachés aux *« sujets de droit »* d'une démocratie, nous pensons notamment aux droits de l'homme. La priorité donnée à l'accès aux droits fondamentaux s'en trouve singulièrement affaiblie.

Cette réflexion sur l'utilisation du terme d' *« usager »* dans le secteur de l'action sociale, s'est très largement répandue dans la littérature professionnelle des dix dernières années. Elle est venue supplanter la notion de *« bénéficiaire »* dont le moins que l'on puisse en dire est qu'elle appartient au même champ sémantique que l'Etat-Providence. Le terme sous-entend implicitement que la personne *« bénéficie »* d'une allocation ou d'une prestation, faisant apparaître cette allocation ou ce service, non comme un droit, ce qui est pourtant le cas, pour toutes les prestations d'aide sociale, y compris le Revenu Minimum d'Insertion (RMI), de même que pour les allocations attribuées par les assurances sociales après cotisations, mais comme une sorte de *« privilège »*, un *« quelque chose en plus »* qui serait en quelque sorte *« donné »* à la personne en vertu de sa position sociale (en l'occurrence ici de sa condition sociale de pauvre).

[79] Pour une critique de la dérive marchande de l'action sociale, voir : **M. Chauvière**, 2007, *« Trop de gestion tue le social : essai sur une discrète chalandisation »*, Paris, La Découverte (Alternatives sociales). L'auteur y dénonce la pénétration de plus en plus grande, dans le domaine de l'action sociale, des principes de gestion du monde marchand, transformant le sujet de l'action sociale en *« client »*, qu'il faut solvabiliser.

On voit ici comment les termes utilisés au niveau de la législation sociale dépendent directement des représentations sociales les plus communément admises de la société, de la personne, et de l'intégration sociale.

Il est intéressant de constater que cette terminologie n'est en revanche pas utilisée dans le texte que nous avons choisi d'exposer et d'analyser maintenant.

3.5. REFONTE DE LA LOI D'ORIENTATION DE 1975 SUR LE HANDICAP : LOI DU 11 FEVRIER 2005 POUR L'EGALITE DES DROITS ET DES CHANCES, LA PARTICIPATION ET LA CITOYENNETE DES PERSONNES HANDICAPEES[80]

La loi de 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale faisait écho à une précédente loi de 1975 sur les institutions sociales et médico-sociales. Comme l'historique nous l'a montré, l'action sociale s'organise autour de deux pôles : le pôle des relations sociales liées à l'organisation des rapports de production, et un autre pôle, prenant en charge les personnes souffrant de déficits divers (physiques, mentaux, psychiques, sensoriels, etc.) et ne pouvant prétendre à une participation satisfaisante à ce qu'il est convenu d'appeler le *« milieu ordinaire »* des *« travailleurs ordinaires »*,. Ce deuxième pôle est considéré, quant à lui, comme un *«milieu protégé »*, ou *« spécialisé »* pour ce qui concerne l'éducation des enfants et adolescents, la régulation de l'intégration sociale ne se faisant pas du fait du handicap de la même manière que dans le milieu ordinaire.

Ce *« milieu protégé »* avait également fait en 1975, l'objet d'une loi, la loi du 30 juin 1975 d'orientation en faveur des personnes handicapées [81]. Cette loi était censée marquer le passage d'une prise en charge basée sur la notion d'assistance, à une prise en charge assise sur la solidarité. Elle stipulait notamment que :

> *« La prévention et le dépistage des handicaps, les soins, l'éducation, la formation et l'orientation professionnelle, l'emploi, la garantie d'un minimum*

[80] *« Loi n° 2005-102 du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées »*, Journal Officiel, n° 36, 12 février 2005, p. 2353.
[81] *« Loi n°75-534 du 30 juin 1975 d'orientation en faveur des personnes handicapées »,* Journal Officiel, 1er juillet 1975, p. 6596.

de ressources, l'intégration sociale et l'accès aux sports et aux loisirs du mineur et de l'adulte handicapés [...] constituent une obligation nationale ».

Le passage de l'assistance à la solidarité n'entraîne pas de changements profonds dans les modalités d'intervention sociale vis-à-vis des personnes handicapées. Il s'agit en quelque sorte d'un passage de relais au niveau de l'organisation de ce secteur d'activité. En affirmant la qualité d'*«obligation nationale »* de l'intervention auprès des personnes handicapées, l'Etat se place à la tête du dispositif de prise en charge pour en assurer le pilotage d'ensemble. Il y a, dans ce glissement sémantique, non pas une révolution des pratiques à l'égard des personnes handicapées, mais l'affirmation du rôle de l'Etat comme principal intervenant, financeur et pourvoyeur de la solidarité nationale, rôle qu'il conservera même après la décentralisation, le domaine du handicap restant une prérogative nationale.

La loi du 11 février 2005 marque la volonté du législateur, d'ancrer les droits des personnes handicapées dans la même référence sémantique, de l'insertion et de la citoyenneté, que l'action sociale menée en faveur des personnes souffrant d' *« exclusion économique »*, comme en témoigne son intitulé :

« Loi du 11 février 2005, pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées. »

et confirme l'obligation de solidarité de la *« collectivité nationale »* à l'égard des personnes handicapées :

« Toute personne handicapée a droit à la solidarité de l'ensemble de la collectivité nationale, qui lui garantit, en vertu de cette obligation, l'accès aux droits fondamentaux reconnus à tous les citoyens ainsi que le plein exercice de sa citoyenneté.

« L'Etat est garant de l'égalité de traitement des personnes handicapées sur l'ensemble du territoire et définit des objectifs pluriannuels d'actions. »

La loi, pour la première fois, donne une définition du handicap :

« Art. L. 114. - Constitue un handicap, au sens de la présente loi, toute limitation d'activité ou restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement par une personne en raison d'une altération substantielle, durable ou définitive d'une ou plusieurs fonctions physiques, sensorielles, mentales, cognitives ou psychiques, d'un polyhandicap ou d'un trouble de santé invalidant. »

La catégorie de handicap a toujours posé linguistiquement des problèmes de par l'extension très importante du concept (les personnes que cette catégorie est censée décrire souffrent de déficiences très différentes). Elle était venue supplanter des termes comme infirmité, arriération mentale, débilité, jugés trop discriminants. Mais les tendances discriminatoires à l'endroit des personnes souffrant de déficiences diverses, ont fini par avoir raison de son usage qui, au bout de quelques décennies, est devenu aussi discriminatoire que les termes précédents. A l'origine, le terme de handicap était employé dans le domaine des courses hippiques[82] et désignait les charges supplémentaires infligées aux compétiteurs jouissant d'avantages particuliers (rapport entre le poids de l'animal et celui du jockey). Il ne s'agit donc pas à l'origine d'une caractéristique particulière imputée à une personne. La terminologie liée au handicap a fait l'objet d'une réflexion de dimension internationale, visant à réduire les effets discriminatoires des termes utilisés dans les classifications précédentes. La définition qui est donnée dans cette loi s'inspire des travaux de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) et constitue un progrès par rapport aux terminologies précédentes, notamment en ce qui concerne le handicap mental et la maladie mentale qui font l'objet, socialement, des discriminations les plus sévères. Dans l'optique adoptée par la classification de l'OMS et reprise dans le cadre de cette loi, le handicap n'est plus une caractéristique de la personne mais s'évalue en fonction de la situation dans laquelle se trouve la personne, le handicap étant constitué par l'écart existant entre les capacités de la personne et son projet de participation à la vie sociale.

Conformément à ce changement de représentation du handicap, cette loi institue un véritable droit à compensation pour combler cet écart :

> *« Art. L. 114-1-1. - La personne handicapée a droit à la compensation des conséquences de son handicap quels que soient l'origine et la nature de sa déficience, son âge ou son mode de vie.*
> *« Cette compensation consiste à répondre à ses besoins, qu'il s'agisse de l'accueil de la petite enfance, de la scolarité, de l'enseignement, de l'éducation, de l'insertion professionnelle, des aménagements du domicile ou du cadre de travail nécessaires au plein exercice de sa citoyenneté et de sa capacité d'autonomie, du développement ou de l'aménagement de l'offre de service, (…). Ces réponses adaptées prennent en compte*

[82] **H-J. Stiker**, 1982, *« Corps infirmes et sociétés »,* Paris, Aubier Montaigne.

l'accueil et l'accompagnement nécessaire aux personnes handicapées qui ne peuvent exprimer seules leurs besoins. »

Il est à noter que la loi rectifie, sur le plan terminologique, toutes les occurrences de la précédente loi où le terme de *« handicapé »* apparaît sans être précédé du concept de *« personne »*, restaurant la personne handicapée dans sa subjectivité pleine et entière, sans restriction des limitations que lui imposent son ou ses handicaps :

« A la fin de la deuxième phrase du premier alinéa, les mots : « du handicapé » sont remplacés par les mots : « de la personne handicapée ».

Notons également que cette loi ne reprend pas la rhétorique de l'usager que nous avons soulignée dans la loi de 2002, mais parle de *« personne »*, concept plus proche de celui de sujet que nous aimerions voir adopté dans le milieu de l'action sociale. Les droits à compensation sont ainsi d'emblée considérés comme des droits subjectifs, attachés à la personne handicapée, en tant que citoyenne et non dans une logique de services où les droits de la personne lui sont octroyés, dans une optique essentiellement consumériste.

Le droit à compensation constitue une avancée incontestable du point de vue du droit social. Elle permet notamment d'améliorer l'égalité des chances et de traitement des personnes présentant un handicap.

Du point de vue de l'intégration sociale, cette loi voit le terme d'insertion supplanter celui d'intégration qui était jusque là utilisé pour désigner la relation de la personne handicapée à la société dans laquelle elle vit[83] :

« Art. L. 241-6. - I. - La commission des droits et de l'autonomie des personnes handicapées est compétente pour :
« 1° Se prononcer sur l'orientation de la personne handicapée et les mesures propres à assurer son insertion scolaire ou professionnelle et sociale. »

Le passage d'un concept à l'autre, de l'intégration à l'insertion, correspond-il dans le langage *« officiel »* à une différence d'appréciation de la nature du lien social ? Il est certain que l'on note une réticence de plus en plus grande à l'utilisation du concept d'intégration, dans les textes officiels comme dans la

littérature professionnelle ou les discours sociologiques. Les deux termes recouvrent-ils des champs sémantiques différents ou ne s'agit-il pas plutôt d'une euphémisation du discours sur l'intégration, un recul des valeurs républicaines ? La devise républicaine française met en avant la valeur de fraternité qui s'accorde mal de la tiédeur de l'insertion.

Ce changement de terminologie a une fonction bien précise dans l'économie théorique (ou idéologique) de l'action sociale. Nous avons vu avec la loi relative à la lutte contre l'exclusion, que l'usage du terme d'exclusion avait une fonction de globalisation des problèmes sociaux. L'insertion en est la modalité *« globale »* d'action, la réponse *« unique »* aux problèmes sociaux identifiés, ici les problèmes d'autonomie rencontrés par les personnes handicapées. Subsumer sous une seule et même problématique les problèmes rencontrés par les personnes handicapées et les personnes exclues du système économique, permet de les traiter pareillement, par le recours à la solidarité ;.ce qui, d'un point de vue politique, est plus commode que d'entreprendre une refonte du système de protection sociale faisant justice à la situation spécifique des personnes handicapées, et aux problèmes particuliers qu'ils rencontrent dans leur quête d'intégration sociale et d'autonomie.

L'objectif de la loi de 2005, tout comme celle de 2002, va dans le sens de la garantie des droits des personnes handicapées, du maintien de leur autonomie, en réaffirmant leur droit à une intégration sociale *« satisfaisante »*, c'est-à-dire une participation autonome, i.e. choisie et décidée par eux, à la vie sociale.

Le sociologue M. Nuss souligne l'évolution culturelle que représente la loi de 2005 par rapport à celle de 1975 :

> *« De la loi du 30 juin 1975 à la loi du 11 février 2005, trois décennies se sont écoulées et une (r)évolution culturelle irréversible s'est clairement dessinée ces dernières années, notamment en ce qui concerne la conception de l'être et de l'autre. »*[84]

---

[83] Voir l'art. 1 de la loi de 1975 déjà cité.

[84] **M. Nuss,** 2006, *« Propositions pour un accompagnement plus humanisé et humanisant et une formation plus adaptée. »,* rapport, [Document électronique] disponible sur le site www.afm-france.org

L'insistance mise dans les dernières lois sur le droit des personnes, s'il faut y voir une amélioration des pratiques sociales, souligne, comme en creux, les difficultés rencontrées dans les pratiques sociales pour garantir ces droits, sortir des mécanismes de l'assistance et préserver la dignité des personnes rencontrant des difficultés d'intégration sociale. Là où nous sommes amenés à nous interroger, c'est que les droits auxquels il est fait référence dans ces lois, sont les droits de tout citoyen, tels qu'ils ressortent du Préambule de la Constitution. Que signifie dès lors le développement de cette législation parallèle censée garantir *« l'accès aux droits »* ? Ces difficultés, comme nous allons le voir maintenant, sont essentiellement liées à la conception que se font les pouvoirs publics de l'intégration sociale, empreinte d'une conception holiste de la société.

3.6. LES APORIES DE LA CATEGORISATION ADMINISTRATIVE ET JURIDIQUE DE L'INTEGRATION SOCIALE

L'architecture de la production administrative et juridique en matière de conceptualisation de l'intégration sociale et d'orientation de l'action sociale montre à travers ces textes programmatiques, un double visage :

- ***Une intégration sociale placée sous le signe de la globalité et de l'indétermination*** :

  Au début des années 1980, la circulaire *« Questiaux »* inaugure une approche globalisante de l'action sociale. Cette globalisation constitue la réponse à la prise de conscience de la très grande segmentation de l'action sociale, segmentation au niveau des publics (jeunes, personnes âgées, handicapées, chômeurs, etc.), des problèmes sociaux (emploi, logement, santé, handicap, délinquance, etc.), et des interventions (stratification croissante et recouvrements des mesures et dispositifs mis en œuvre). En même temps qu'il y a prise de conscience de la segmentation de l'action sociale, celle-ci est confrontée à un élargissement de ses publics traditionnels. La crise de l'emploi jette aux marges du marché du travail une part grandissante des classes

défavorisées. On assiste alors, à ce qu'il serait convenu d'appeler, une *« massification »* des problèmes sociaux. De cette augmentation des effectifs de personnes susceptibles d'émarger aux dispositifs et mesures de l'action sociale, on en *« déduit »*, sur un mode que l'on voudrait rationnel, un problème social global qui a pris, au fil des années, le nom d'exclusion[85]. L'intérêt politique et administratif de cette *« globalisation »* des problèmes sociaux est surtout d'apporter à ce problème, une solution elle aussi globale. L'approche globale agit comme opérateur d'unification de l'action sociale. Le processus s'apparente au nominalisme plus qu'il ne renvoie au rationalisme. Le nom fait exister la chose. L'avantage de ce type de traitement de la question sociale est alors de faire accepter une batterie de solutions aux problèmes rencontrés qui se situe au même niveau que la définition du problème, c'est-à-dire au niveau des mots, de l'incantation et des dispositifs techniques. Ce qui disparaît derrière ce traitement de la question sociale, c'est son *« objet »*, ce sur quoi elle est censée porter, ce qu'elle doit traiter, à savoir l'intégration sociale, cette relation nécessaire de l'individu à la société, ici conçue comme communauté de base, dans laquelle il vit. L'exclusion renvoie à la non différenciation, indifférenciation au niveau des individus et de leurs besoins personnels, des populations *« ciblées »*, des problèmes rencontrés, ainsi que des faisceaux de causalité qui sont à l'origine des situations d'exclusion identifiées. La définition de l'exclusion émise par l'Union Européenne est à ce titre significative ; l'exclusion y est définie comme un *« cumul des handicaps »*. Le manque de précision de la formule dit à elle seule la diversité des personnes concernées, des situations dans lesquelles elles se trouvent, des problèmes rencontrés, des réponses et des solutions susceptibles d'être activées pour améliorer la situation de ces personnes, bien loin de la globalisation attendue.

Réorganiser l'action sociale et lui permettre de répondre efficacement au défi de la crise de l'emploi sont les deux objectifs assignés à la lutte

[85] Il est surprenant de constater par ailleurs à quel point cette analyse qui transforme les problèmes sociaux en un problème unique, l'exclusion sociale, est contredite par les études sociologiques empiriques. La plupart des études portant sur le RMI concluent à l'extrême diversité et hétérogénéité

contre l'exclusion par les pouvoirs publics. La globalisation telle que décrite dans la circulaire vise à améliorer le pilotage et la coordination de l'action sociale. La thématique du partenariat est un leitmotiv accompagnant de manière quasi automatique celle de l'exclusion et de la globalisation des politiques publiques et de l'action sociale :

> *« De l'aménagement pragmatique de dispositifs singuliers, la lutte contre l'exclusion est devenue une priorité de l'action publique, reposant sur des organes et des institutions à l'influence et à la sphère d'intervention grandissantes. Ces structures et dispositions sont constamment appelées à être réformées, adaptées, complétées. Elles marquent en tout cas plusieurs inflexions : le recours accru au «partenariat» (à côté du paritarisme de la Sécurité sociale), la place grandissante du secteur associatif (à côté des partenaires sociaux) et le souci plus affirmé des territoires et des particularités locales. »*[86]

Approche globale et partenariat sont par ailleurs justifiés par le recours à l'approche systémique, qui fait une large place à la complexité. La société et les problèmes que pose son organisation actuelle sont par nature complexes, c'est alors que le rôle de l'action sociale devient plus facile à appréhender : réduire cette complexité en coordonnant l'action de tous les partenaires oeuvrant à la cohésion sociale. L'approche systémique, dont nous verrons les différentes implications pour la compréhension de l'action sociale dans un chapitre ultérieur, est une approche essentiellement holiste de la société. Dans le cadre de cette approche, les individus constituent les parties d'un corps social qui, en tant que système, représente plus que la somme de leurs existences présentes. L'intégration sociale de ces individus à la société, de l'individu à la société, se lit alors en terme fonctionnaliste : répondre à la question sociale, c'est restaurer les rôles et fonctions de l'individu dans la société, et donc, identifier et activer le ou les opérateurs de l'intégration. Dans le contexte d'une protection sociale à forte dominante assurancielle, le travail ou plus exactement l'emploi, occupe une place centrale dans la hiérarchie de l'intégration. Or, l'action sociale ne peut, à elle seule, régler cette

---

des situations sociales et personnes émargeant à cette allocation. Aucune typologie convaincante des personnes allocataires du RMI ne ressort de ces études.

[86] **J. Damon**, [2007] *« Protection sociale et lutte contre l'exclusion : regards critiques sur le «partenariat »*, [Document électronique], disponible sur le site **www.stratégie.gouv.fr** .

question qui est une question d'ordre économique et politique. Elle est de ce point de vue, vouée à l'échec ! C'est à ce moment là qu'elle prend un autre visage, celui de l'action citoyenne…

Une intégration sociale placée sous le signe de la citoyenneté :

Le milieu des années 1990 voit les textes officiels opérer un tournant significatif vers la prise en compte de l'individu et de l'accès à ses droits fondamentaux et au thème de la citoyenneté. Cette préoccupation est au cœur des trois grands textes que nous avons cités, la loi de 1998, relative à la lutte contre les exclusions, celle de 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale, et enfin celle de 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées. Ce retour de balancier vers l'individu et ses droits fondamentaux signe, avant tout, une prise de conscience, par la puissance publique, des difficultés liées au mode d'approche de la question sociale privilégiée jusqu'alors. Après l'indifférenciation de l'action sociale globale, on revient aux droits de l'individu.

Le terme de *« retour de balancier »* convient parfaitement au mouvement des politiques publiques dans ce sens où, que l'on considère l'un ou l'autre des termes de l'équation de l'intégration sociale, individu ou société, la considération de l'intégration sociale y brille toujours par son absence et par les incertitudes qu'elle suscite.

Toujours en proie aux mêmes difficultés, l'action sociale n'en voit pas moins ses missions réorientées : on passe de l'activation d'un opérateur d'intégration à l'autre, du travail à la citoyenneté, sans que pour autant le problème ait changé à la base, sans qu'une réponse ait été donnée à l'interrogation légitime des acteurs sociaux : qu'est-ce qu'une intégration *« réussie »* ? ». Le recours à la citoyenneté se contente d'en euphémiser la réponse, dans l'impuissance dans laquelle se trouve l'action sociale de régler les problèmes qui ne relèvent pas de ses compétences. En passant du travail à la citoyenneté, on assiste ainsi à un

glissement à l'intérieur de la hiérarchie implicite de l'intégration, on passe d'un opérateur socialement et économiquement exigeant, le travail, à un opérateur plus souple, la citoyenneté, prise au sens de participation sociale :

> *« La lutte contre l'exclusion – ou lutte contre les exclusions […] – est devenue en vingt ans un impératif des politiques publiques. Signant un retour en force de l'aide et de l'action sociales (autrement dit de l'assistance) ainsi que le passage progressif d'une protection sociale assise sur l'activité professionnelle à une protection sociale reposant sur la citoyenneté, elle n'a pas de définition ni de délimitation précises. Elle englobe un assortiment d'interventions et de droits sociaux, avec pour principales visées l'insertion des personnes défavorisées et l'accès aux droits*[87]*. »*

L'intérêt d'un tel glissement d'un opérateur à l'autre pour l'action publique est évident, compte-tenu de la situation de l'emploi, et de sa raréfaction, mais ne répond pas à la question posée, celle de l'intégration des personnes en difficulté. Les situations dans lesquelles l'activation de l'un ou l'autre de ces opérateurs se révèle insuffisante, sont légion, citons pour exemple :

- Les personnes présentant des déficits leur interdisant l'accès à l'emploi, handicapées ou gravement malades : quel opérateur d'intégration activer alors ? Quels objectifs doit se fixer l'action sociale et quelle évaluation des pratiques sociales en la matière ? Doit-on renoncer à une intégration *« réussie »* des personnes les plus lourdement handicapées ? L'isolement d'un opérateur d'intégration et sa hiérarchisation dans une échelle d'opérateurs ne conduit-elle pas à la discrimination ? Les situations de grande dépendance sont éclairantes en la matière et permettent de situer ce qu'est, pour une personne handicapée, une intégration *« réussie »* :

  > *« Du reste, à notre avis, les enjeux de l'accompagnement sont, aujourd'hui, plus d'ordre humaniste que technique. Il s'agit de fonder une nouvelle compréhension et appréhension de la personne et, partant, de la citoyenneté «... pour que chacun trouve sa (vraie) place ».*[88]

[87] **J. Damon**, [2007], op. cit.

[88] **M.Nuss**, 2006, op. cit., p. 12.

Trouver sa *« juste »* place est, en effet, un objectif d'intégration, que la dichotomie aide sociale/assurance sociale ne permet pas de réaliser. Ainsi la plus grande majorité des personnes handicapées voit leurs revenus alignés sur les minima sociaux, ceci en raison des effets de plafonds (l'aide sociale est soumise à condition de ressources) et de la nécessaire subsidiarité (l'aide n'intervient qu'après épuisement de toutes les autres sources de financement), sans prise en compte de leurs projets de vie personnels. Les revenus du travail viennent en déduction des aides sociales attribuées et la pauvreté constitue dès lors une situation *« normale »* pour une personne handicapée gravement dépendante.

- Les politiques territorialisées (politique de la ville), qui sont le fer de lance de l'action sociale globale en appellent à la citoyenneté, considérée comme l'opérateur d'intégration par excellence. Pour ce faire la participation active des habitants des quartiers est sollicitée, au nom de la participation à la vie sociale comme vertu intégratrice. Plus de vingt ans de politique sociale globale ont montré les limites du recours à la participation des habitants comme opérateur d'intégration sociale : celle-ci se heurtant à un certain nombre de barrières qui tiennent précisément à l'idée que se font citoyens et décideurs d'une intégration sociale *« réussie »* :

> *« Mais la participation, telle qu'elle est proposée aux habitants de certains quartiers défavorisés […] est aujourd'hui une thématique centrale de la politique de la ville […]. En ce sens, toutes les institutions qui sont chargées de mettre en œuvre ces politiques se trouvent directement mises en cause dans leur capacité à mobiliser les habitants autour de projets visant à améliorer leur cadre de vie.*
>
> *Résultat : Depuis le début des années 1980, hormis quelques rares expériences de participation réussies, l'échec dans l'ensemble est patent. Quelque soit leur niveau d'intervention, les promoteurs de la participation - élus, administratifs, professionnels du développement social…- déplorent l'apathie, le retrait ou le manque de sens civique de la part des habitants, l'absence ou l'insuffisance d'une vie associative dans tel ou tel quartier, le repli sur soi, l'accentuation de l'individualisme négatif, une vie sociale de plus en plus anomique… Populations « captives » […] qui résident dans des quartiers marqués par une dérive inquiétante vers la marginalisation et la ghettoïsation […] et qu'on a du mal, en dépit des moyens financiers*

importants dégagés au nom de la solidarité nationale, à inscrire dans un programme de développement social durable . »[89]

L'appel qui est fait à la citoyenneté comme opérateur d'intégration, dans les quartiers en difficulté, est à juste titre vécu comme une forme *« inférieure »* d'intégration, les personnes concernées gardant la visée intégrative du travail comme ligne de mire. On ne se préoccupe pas de la citoyenneté des habitants des beaux quartiers ! La citoyenneté qui vient du *«dehors »* ou du *« dessus »* ne convainc pas les habitants qui sont appréhendés dans ces opérations comme un *« collectif »* alors que c'est précisément ce *« collectif »* qui fait défaut et sur lequel il s'agirait de travailler. On présuppose en somme ce qu'il conviendrait de créer ou de produire : l'intégration sociale.

L'oubli du sujet de l'action sociale se lit dans l'insistance mise sur les problèmes d'accès aux droits fondamentaux, dans un pays qui se définit par ailleurs comme un *« Etat de droit »*. La valse hésitation autour des termes qualifiant cet individu, sujet de l'action sociale et *« objet »* d'intégration, est de ce point de vue fort significative. Entre usager, citoyen, personne handicapée, l'individu n'est qualifié qu'à travers les rôles sociaux qu'il remplit : consommateur de services, travailleur ou chômeur, citoyen, etc.

Ce retour en force de la citoyenneté en lieu et place de l'intégration sociale, fait par ailleurs penser, du point de vue de la philosophie politique aux reproches qu'Alain Renaut et Sylvie Mesure adressent au néo-républicanisme de Pocock. Le néo-républicanisme se présente comme un modèle alternatif au libéralisme politique dont il dénonce les dérives individualistes :

« Chez Pocock notamment, le républicanisme n'est plus seulement un instrument au service de la promotion des valeurs libérales, mais il constitue l'objet d'un véritable impératif catégorique, selon lequel il faudrait vouloir participer à l'exercice de la souveraineté, non plus pour garantir les libertés au sens libéral, mais pour assurer cette participation même, prise

[89] **J. Damon**, [2007], op. cit.

comme fin en soi – parce qu'elle correspondrait en fait à ce qu'exige l'humanité en nous. »[90]

Selon cette forme de néo-républicanisme, le sujet ne se constitue comme tel qu'à partir du moment où il est citoyen. Cette conception de la subjectivité s'apparenterait à un

« …« humanisme civique », faisant du civisme la modalité même du déploiement de l'humanité de l'homme ou de la réalisation de son essence : l'être humain ne serait pleinement sujet que comme citoyen, en devenant acteur de sa propre vie et en se donnant à lui-même les fins qu'il doit poursuivre. »[91]

Selon cette conception, il existerait bien une fin transcendant l'individu en tant que tel et celui-ci peut, en conséquence, être jugé en fonction de sa participation ou de son refus de participation à l'exercice de sa souveraineté. Nous sommes là dans une *« approche moralisante de la sphère politique »* (et sociale, ajouterions-nous) qui transforme sensiblement la place et le rôle de l'Etat :

« L'Etat devient ici le promoteur de ce bien commun qui s'identifie à la vie bonne conçue comme existence civique. »[92]

Cette conception va au-delà des réquisits de l'Etat libéral et voit l'Etat se substituer à l'individu dans la détermination des fins que tout un chacun doit pouvoir être à même de déterminer pour lui-même. Selon ce modèle néo-républicaniste, l'Etat surplombe la société et se substitue à l'individu dans la détermination de ce que doit être la vie bonne.

Cette analyse de la citoyenneté nous intéresse ici particulièrement dans la mesure où le recours à la *« rhétorique de la citoyenneté »* est souvent interprétée comme un retour des politiques publiques à l'individualisme libéral, selon le paradigme interprétatif souvent utilisé dans la sociologie de l'action sociale. Le souci pour l'accès aux droits des personnes défavorisées ou discriminées pour une raison ou une autre (handicap, insuffisance de revenus, etc.) n'est pas le signe du triomphe du libéralisme

[90] **S**. **Mesure, A. Renaut ,** 1999, *« La discussion républicaine du libéralisme moderne »*, in : Histoire de la philosophie politique (4): les critiques de la modernité politique », Paris, Calmann-Levy, p.355.
[91] Idem.
[92] Idem, p.356.

politique, mais un glissement dans la forme de républicanisme que souhaite incarner l'Etat. Il n'y a donc pas rupture entre l'action sociale globale que N. Questiaux appelait de ses vœux en 1982 et la loi de lutte contre les exclusions de 1998 ou celle de 2005 en faveur des droits des personnes handicapées, mais glissement dans la conception que se fait l'Etat de son rôle et de sa mission en matière d'action sociale. Ce glissement n'est ni une rupture, ni un changement de paradigme dans la conception que se fait l'Etat de l'intégration sociale. Celle-ci y est toujours conçue comme un mouvement vertical, de l'Etat vers les citoyens, si caractéristique du modèle social français comme l'analyse Alain Renaut,[93] et non un mouvement horizontal qui définirait l'intégration sociale comme intersubjectivité, relations entre sujets de l'action sociale, création de *« groupes sociaux »*, d'associations, de *« collectivités »*, ou encore de *« communautés d'action »*.

Ces lois n'en constituent pas moins des avancées non négligeables pour sortir de l'assistance. Mais elles ne résolvent pas la question centrale que nous avons identifiée, à savoir celle de l'intégration sociale qu'il s'agit de co-produire ou de restaurer, des conceptions philosophiques de l'individu porteur de cette dignité, de la société dont il est membre de droit, de l'autonomie qu'il s'agit de promouvoir. M. Nuss, souligne à juste titre, que des conceptions de l'être, de l'autre, et de la différence, dépendront les formes que prendront l'autonomie de la personne, les modalités de sa *« prise en compte »* (terme que M. Nuss préfère à celui de prise en charge), de son accompagnement, bref de son intégration :

> *« Car, si la loi du 30 juin 1975 a, entre autres, instauré le droit à l'assistance, en favorisant le maintien à domicile par la création de services d'auxiliaires de vie, la loi du 11 février 2005 a, quant à elle, instauré le droit à l'accompagnement[94] des personnes autrement capables[95] et accentué le*

[93] Voir citation p. 71 de ce même chapitre.

[94] Par accompagnement, nous entendons l'accomplissement, par un tiers, de tous les actes ou les gestes de la vie quotidienne, vitaux ou non, qu'une personne autrement capable n'est pas en mesure d'effectuer. En fait, l'accompagnement n'est rien moins, à notre avis, qu'une délégation d'actes et de gestes plus ou moins vitaux, de la personne accompagnée à l'accompagnant, offrant ainsi à la première un maximum d'autonomie, de bien-être et de sécurité. [Note de l'auteur]

[95] C'est ainsi que les Mauriciens désignent les personnes en situation de handicap. Nous avons décidé d'adopter cette dénomination car elle est en conformité avec l'esprit de l'accompagnement que nous défendons dans ces pages, et avec ce que nous pensons que sont effectivement les personnes

maintien à domicile, par le biais de la Prestation de compensation du handicap [PCH]. »[96]

Les thématiques de l'action sociale globale et de la citoyenneté témoignent d'une intégration sociale, que son centre de gravité soit inscrit dans le travail ou dans la participation sociale, conçue selon une dynamique verticale, extérieure à l'individu. L'individu dans le cadre d'une modélisation systémique, n'est appréhendé qu'au travers des fonctions qu'il remplit et qui lui sont dévolues de l'extérieur. Quelle place alors pour le sujet social ? S'il lui arrive d'être acteur, le sujet social n'est, en tout cas, jamais l'auteur de sa vie et de ses choix, ou du moins n'est-il toujours qu'un auteur sous contrainte, à l'image de ses écrivains sommés d'écrire sur un thème imposé ? Quel sens alors donner à son autonomie ? Ne sommes-nous pas dans ce que Heidegger appellerait *« l'oubli de l'être » ?*

Les questions qui restent très largement ouvertes après cette analyse de textes officiels, sont celles qui concernent le lien unissant l'individu à la société, mais aussi les individus entre eux. Comment vivent-ils ensemble ? Quelles sont les modalités de leur coopération, leurs motivations ? Les rapports sociaux et leurs descriptions sont fonction des représentations sociales, représentations qu'une société se fait de l'individu (comment le qualifie-t-on ? usager, citoyen, sujet ?), que la société a d'elle-même et à laquelle il est affilié (système, démocratie, république, etc.).

De la réponse à ces questions dépendent les orientations de l'action sociale et les choix opérés au niveau des pratiques d'intervention sociale censées réparer, restaurer, produire ou co-produire l'intégration sociale (assistance, prise en charge, accompagnement).

---

dites en situation de handicap. Pour nous, et pour la population que nous représentons, nous sommes d'abord des personnes autrement capables. Car nous sommes profondément convaincus que la sémantique est essentielle dans le domaine du handicap. C'est aussi dans la sémantique que se fondent les (r)évolutions. [Note de l'auteur]

[96] **M. Nuss**, 2006, op. cit.

CHAPITRE 2. : LA QUESTION SOCIALE : INTERPRETATIONS ET CRITIQUES

La définition des missions assignées à l'action sociale par les pouvoirs publics, dépend très fortement, comme nous l'avons vu, des représentations que se fait une époque déterminée de l'état de la société de ce temps, de l'identification d'une *« question sociale »*. Ce terme même, est source d'interrogation. La nécessité de l'assistance n'est pas une idée nouvelle. Elle prenait même, sous la forme de la charité, une place importante dans la résorption de la pauvreté. Seulement elle ne constituait pas à proprement parler un problème social au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme. En effet, les sociétés pré-modernes n'identifiaient pas de *« question sociale »*, pour la simple raison que le concept de société, tel que nous le connaissons aujourd'hui, ne constituait pas une représentation adéquate de l'ensemble social. La *« question sociale »* émerge au XIX^{ème} siècle. Son développement est concomitant, d'un point de vue historique, de l'arrivée sur le devant de la scène de la société industrielle et de la réorganisation des rapports sociaux, i.e. de l'organisation de la société, qui l'a accompagné. D'un point de vue politique, ce même XIX^{ème} siècle voit se développer une théorie politique, le solidarisme, dont le représentant le plus connu est Léon Bourgeois, qui occupa des fonctions politiques importantes au sein de la III^{ème} République[97]. Le solidarisme nous intéresse ici au premier chef car il consacre une notion capitale pour la suite de la réflexion sur l'action sociale, la solidarité, dont il donne une première définition qui permettra à de nouvelles interrogations sur la nécessité de la cohésion sociale et les modalités de l'intégration sociale, de voir le jour. Sur le plan des idées, on assiste à l'émergence d'une nouvelle science, la sociologie, qui se donne pour objet d'étude, la société, qu'elle conceptualise ainsi que les rapports sociaux qui la constituent. Auguste Comte et Durkheim sont les promoteurs de cette science naissante. Si Comte a posé les bases d'une science positive de la société, Durkheim a pour sa part donné la première formulation sociologique de l'intégration sociale, conceptualisation dans laquelle s'origine une scission qu'il veut fondatrice, entre ce qu'il appelle *« solidarité mécanique »* et *« solidarité organique »*. Cette conceptualisation de la solidarité sociale est porteuse d'une grande partie des

difficultés que rencontre notre compréhension de l'action sociale encore aujourd'hui, et ce à plusieurs niveaux : d'une part au niveau théorique car, comme nous allons le voir, les différents courants sociologiques d'interprétation de la *« question sociale »* restent emprunts pour un grand nombre d'entre eux de cette conceptualisation duale de l'intégration sociale, et d'autre part au niveau de l'action sociale elle-même dont la définition des missions et l'orientation des pratiques, telles que nous avons pu les analyser au cours du précédent chapitre, montrent une focalisation de celle-ci sur la valeur de solidarité au détriment de celle de justice, ainsi que sur l'opérateur d'intégration que constitue le travail. Cette conceptualisation de l'intégration sociale place individus et société dans une opposition fausse et stérile qui conduit à un conflit pratique, entre d'une part, pratiques sociales de type individualiste (i.e. traitement individuel de la *« question sociale »*), et pratiques sociales d'intérêt collectif (traitement collectif de celle-ci). L'analyse de ces deux courants de pensée, l'un politique, l'autre sociologique, devrait nous permettre de dégager les conceptions sous-jacentes de l'individu, de la société, ainsi que les relations entre ces deux concepts qui sont à l'œuvre au sein des modèles théoriques de l'intégration sociale.

1. De Comte et Durkheim a Leon Bourgeois : la solidarite comme compromis politique de la question sociale.

1.1. A. Comte et la naissance de la sociologie

Comme nous l'avons souligné au cours de la genèse historique du concept de solidarité, il était nécessaire, pour qu'une conceptualisation de l'intégration sociale soit possible, que la sociologie se constitue en science et se donne la société pour objet d'étude. Par cet acte fondateur, Auguste Comte, assigne par là même une place à l'individu et conçoit une première modélisation de la relation de celui-ci à celle-là. Il n'est pas indifférent que les premiers pas de la sociologie en France se soient accomplis sous les auspices du positivisme. Avec la philosophie positive, A. Comte entend offrir une alternative aux philosophies critiques qui mettaient sur le devant de la scène la subjectivité comme question, ainsi qu'à la pensée révolutionnaire du XVIII^{ème} siècle, qui

[97] Léon Bourgeois (1841-1925) fut, plusieurs fois, ministre au sein de la III^{ème} République. Il joua notamment un rôle important dans l'adoption de la loi sur les retraites de 1910, dont nous avons retracé la genèse conflictuelle dans le chapitre précédent.

avait consacré l'idée que l'homme puisse avoir des droits naturels qu'il fallait consigner dans une déclaration universelle.

La philosophie positiviste retient de Kant l'inaccessibilité pour la pensée humaine du noumène et renvoie toute tentative de connaissance de l'essence ou de la nature des choses aux états théologique et métaphysique que la pensée aurait rencontrés avant que l'esprit scientifique ne vienne mettre bon ordre dans la connaissance humaine. Néanmoins le rejet systématique des questions d'essence, autrement dit de la question de l'être ou question ontologique, n'aboutit pas chez Comte à la reconnaissance de l'incomplétude de notre connaissance, pas plus qu'à une posture relativiste ou sceptique, mais à la réduction pure et simple des questions morales et juridiques, c'est-à-dire de toutes les questions normatives, à des faits *« objectifs »* qui doivent être traités de la même manière que les *« objets »* physiques, avec, comme le précise Auguste Comte lui-même, une homogénéité de méthode, la méthode privilégiée étant ici la méthode mathématique. On assiste ainsi avec la naissance du positivisme à l'émergence d'un nouveau type de dogmatisme, antimétaphysique mais non moins redoutable, car réduisant la justesse normative à la vérité mathématique.

S'ensuit chez Comte une fièvre classificatoire à laquelle il soumet l'ensemble des différentes sciences et au sommet de la pyramide desquelles il place la sociologie, comme susceptible d'embrasser l'ensemble des phénomènes terrestres.

Le positivisme inaugure un traitement des phénomènes qui réduit l'ensemble de ceux-ci à des entités mathématiques, ou biologiques, *« choses »* ou *« objets »*, auquel n'échappent pas les sujets humains. Le sujet tel qu'appréhendé par la philosophie positive n'est rien d'autre qu'un corps, qu'un ensemble d'organes permettant de le faire fonctionner, c'est-à-dire agir. Par analogie à cette conception de l'humain, Comte assimile la société à un *« grand être vivant »*, idée déjà chère à Montesquieu, et qui sera reprise par Durkheim.

Dans le cadre de la philosophie positive, l'individu entretient avec la société des rapports ambigus, ambiguïté que l'on retrouve dès qu'il s'agit d'opérer un classement, d'accorder une place aux différentes sciences, qu'elles appartiennent au domaine des sciences dites humaines et sociales, ou aux sciences de la nature. On remarque que chez A. Comte, il n'existe encore aucune distinction fondamentale entre les unes et les autres. Il part ainsi du vivant et distingue deux ordres de phénomènes :

> *« Tous les êtres vivants présentent deux ordres de phénomènes essentiellement distincts, ceux relatifs à l'individu, et ceux qui concernent l'espèce, surtout quand elle est sociable. C'est principalement par rapport à l'homme, que cette distinction est fondamentale. Le dernier ordre de phénomènes est évidemment plus compliqué et plus particulier que le premier, il en dépend sans influer sur lui. De là, deux grandes sections dans la physique organique, la physiologie proprement dite, et la physique sociale qui est fondée sur la première. »*[98]

Et de poursuivre :

> *« Dans tous les phénomènes sociaux, on observe d'abord l'influence des lois physiologiques de l'individu, et en outre, quelque chose de particulier qui en modifie les effets, et qui tient à l'action des individus les uns sur les autres, singulièrement compliquée, dans l'espèce humaine, par l'action de chaque génération sur celle qui la suit. Il est donc évident que, pour étudier convenablement les phénomènes sociaux, il faut d'abord partir d'une connaissance approfondie des lois relatives à l'existence individuelle. D'un autre côté, cette subordination nécessaire entre les deux études ne prescrit nullement, comme quelques physiologistes du premier ordre ont été portés à le croire, de voir dans la physique sociale un simple appendice de la physiologie. »*[99]

Si l'étude de l'individu constitue le point de départ de la connaissance, il ne s'ensuit pas qu'il soit le point déterminant. Le positivisme initialisé par Comte a pour principale caractéristique de réduire au rang de phénomènes équivalents, faits et valeurs. En tant que phénomène, l'individu est le point dont partent toutes les sciences du vivant, mais n'en constitue pas le point d'orgue. C'est l'espèce, la société qui se trouve investie de la valeur et c'est à ce titre que la sociologie va venir, chez Comte, couronner tout l'édifice des sciences, qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences humaines et sociales.

---

[98] **A. Comte**, (1830/1842), *« Cours de philosophie positive »*, 1ère et 2ème leçon, [Document électronique], édition établie par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca, p.81.

[99] Idem

Cette confusion entre les faits et les valeurs, si elle est une constante du positivisme, va bien au-delà des courants sociologiques se reconnaissant explicitement dans le positivisme. Nous verrons notamment concernant l'analyse des interprétations contemporaines de la *« question sociale »*, combien cette confusion permanente entre faits et valeurs, entraîne de conséquences pratiques négatives pour l'action sociale. Sur cette seule question de la place de l'individu dans la société, la conceptualisation de l'exclusion en constitue l'une des conséquences, l'individu tenant, à l'instar de la philosophie d'Auguste Comte, le lieu du *« fait scientifique »,* et la société, seule légitime, parce que source de la valeur, se réservant le droit de déclarer *« exclus »* un certain nombre d'individus, jugés tels selon une catégorisation bien spécifique, en fonction d'opérateurs d'intégration fixés par elle, i.e. par son administration. Ces mêmes individus continuent ensuite à être traités comme des *« choses »* qu'il va s'agir d'insérer, c'est-à-dire de faire entrer dans des cases socialement prédéfinies. Le traitement de l'exclusion souffrira également de cette confusion, car, simple *« chose »*, l'individu ne pourra prétendre à aucune aide psychologique individuelle, celle-ci étant d'un point de vue sociologique considérée comme illégitime, contrairement à ce que toute pratique sociale constate, c'est-à-dire les dégâts psychologiques et psychiatriques qu'entraînent les processus d'exclusion. Ne doit-on pas voir l'origine de cet état de chose, dans la prise de position de Comte, et à sa suite Durkheim, concernant les places respectives de la psychologie et de la sociologie dans le concert des sciences, la psychologie y étant subordonnée à la sociologie, seule source de légitimité scientifique.

Il n'est pas indifférent par ailleurs de constater que le terme utilisé dans la précédente citation n'est pas celui de sociologie, mais celui de *« physique sociale »*, la sociologie ou étude de la société constituant l'analogon de la physique qui étudie les lois de la nature.

C'est avec Durkheim que la sociologie va asseoir sa réputation de science en lui assignant un objet : la société, et en en définissant le principe fonctionnel fondamental : la solidarité.

1.2. E. DURKHEIM ET L'EMERGENCE DE LA SOLIDARITE

Emile Durkheim tient une place de première importance dans l'évolution de la sociologie française, d'une part, et dans les représentations historiques et contemporaines de la *« question sociale »*, d'autre part. Nous verrons que nombre d'interprètes de la *« question sociale »*, partent des prémisses épistémologiques de la sociologie positiviste de Durkheim qu'il résume ainsi dans *« De La division du travail social »*:

> « P*our régler nos rapports avec les hommes, il n'est pas nécessaire de recourir à d'autres moyens que ceux qui nous servent à régler nos rapports avec les choses ; la réflexion, méthodiquement employée, suffit dans l'un et l'autre cas. »*[100]

Cette première règle méthodologique, spécifique du positivisme, a une conséquence particulière quant à la conception de l'homme : la méthode nous enjoint à le traiter comme une chose et par la réduction comtienne de la valeur au fait, il devient une chose. La deuxième prémisse épistémologique empruntée à Comte est celle des deux états. En effet Comte reconnaissait l'existence de deux niveaux de connaissance : la dynamique et la statique. Un même objet scientifique peut être selon lui, appréhendé sous deux éclairages distincts, l'un qualifié de dynamique, et l'autre de statique. La dynamique concerne essentiellement l'étude des phénomènes selon leur évolution, leur histoire, et la statique les étudie en leur état actuel. Compte tenu de l'indifférence du positivisme à l'égard de la *« nature »* ou de l' *« essence »* des choses, la pensée de l'état approche essentiellement les phénomènes sous l'angle de leur structure.

Si Durkheim nous intéresse ici au premier chef, c'est qu'il est le premier sociologue, en France, à s'être explicitement intéressé à la nature du lien qui unit les hommes entre eux, autrement dit à l'intégration sociale. C'est lui, qui le premier a défini la solidarité, définition qui a fait date et a même donné

[100] **E. Durkheim,** 1893, *« De la division du travail social »*, Livre I, [Document électronique], édition établie par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca, p. 40.

naissance, à la fin du XIX^{ème} siècle , à une théorie politique, le solidarisme, dont nous étudierons les principaux éléments un peu plus loin. La spécificité de sa définition de la solidarité réside dans le dédoublement qu'il opère au sein même de ce concept. La solidarité qui constitue le ciment de nos sociétés prendrait deux formes distinctes : celle d'une solidarité mécanique qui peut également être définie comme mimétique, et celle d'une solidarité organique, fonctionnelle et différenciée, d'un niveau supérieur d'intégration.

Nous intéressent particulièrement dans cette appréhension de la solidarité que propose Durkheim, les conceptions philosophiques de l'homme et de la société qu'elle sous-tend et que nous rapprocherons de celles que les interprétations de la *« question sociale »* mettent en avant et dont elles s'inspirent très largement.

« De la division du travail social » affirme d'emblée le primat de la société sur l'individu. Durkheim y explique comment l'homme, d'abord doté d'une conscience collective, sorte de réservoir de toutes les normes et croyances portées par le groupe, va évoluer sous l'effet de la division du travail, vers une différenciation grandissante, la conscience individuelle n'étant que le produit de cette transformation :

> *« L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la conscience collective ou commune. Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est par définition diffuse dans toute l'étendue de la société ; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en fait une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés ; ils passent et elle reste. (…) quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. »*[101]

Mais sous couvert d'évolution, c'est plutôt à un dédoublement que l'on assiste, tant de la conscience en chacun de nous, que de la solidarité qui lie les hommes les uns aux autres :

[101] **E. Durkheim,** 1893, op. cit. p. 73.

> *« Il y a dans chacune de nos consciences, avons-nous dit, deux consciences : l'une, qui nous est commune avec notre groupe tout entier, qui, par conséquent n'est pas nous-mêmes, mais la société vivant et agissant en nous ; l'autre qui ne représente au contraire que nous dans ce que nous avons de personnel et de distinct, dans ce qui fait de nous un individu. La solidarité qui dérive des ressemblances est à son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle : mais à ce moment notre individualité est nulle. Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous (…) Nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés. (…) De plus, au moment où la solidarité exerce son action, notre personnalité s'évanouit, peut-on dire par définition, car nous ne sommes plus nous-mêmes, mais l'être collectif.*[102]

Par cette dissociation de la conscience, Durkheim introduit dans la pensée, une opposition qu'il essaie *« d'adoucir »* autant qu'il peut, mais qui invitera les interprètes de la *« question sociale »* à une schizophrénie interprétative, pourrions-nous dire, lorsqu'il s'agira de rendre compte des besoins des sujets sociaux que nous sommes. Nous ne pouvons à la fois être nous-mêmes, c'est-à-dire une personne individuelle et un être social, il faut que l'une s'efface pour que l'autre puisse s'épanouir, situation existentielle intenable s'il en est.

Durkheim est conscient des difficultés dans lesquelles cette première opposition l'entraîne :

> *« Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? »*[103]

C'est en opérant un second dédoublement qu'il va répondre à cette question, mais au niveau de la solidarité cette fois. On retrouve au niveau de la solidarité, la même dissociation que celle que nous avons pu constater au niveau de la conscience. La solidarité peut, elle aussi, prendre une double figure : celle d'une solidarité mécanique associée aux sociétés de niveau inférieur, et celle d'une solidarité organique, produit de la division du travail et assurant selon Durkheim, un niveau supérieur d'intégration.

---

[102] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p. 110.
[103] Idem.

La solidarité est le produit de la société et de son organisation. Elle est cette présence de la société en chacun de nous dont la précédente citation faisait état. Mais comment s'imprime-t-elle en chacun de nous ? Comment les individus sont-ils amenés à être solidaires les uns des autres et à faire société?

A l'origine, les hommes se regroupent en fonction de leurs affinités. Ce sont les ressemblances qui président à ce premier regroupement. A ce stade de l'évolution, la conscience collective recouvre l'ensemble du phénomène individuel, et les hommes ne sont rien plus que des *« choses »* aux croyances communes, ou pour reprendre l'analogie biologique que Durkheim utilise souvent, des *« molécules »*, qui *« s'agglutinent »* les unes aux autres.

Cette forme première de la solidarité est appelée *« mécanique »* faisant ainsi écho au statut de *« chose »* ou d' *« objet »* de l'homme considéré sous l'angle sociologique. Voici comment Durkheim présente la solidarité mécanique :

> *« Mais quand l'union résulte de la ressemblance des deux images, elle consiste dans une agglutination. Les deux représentations deviennent solidaires parce que indistinctes, totalement ou en partie, elles se confondent et n'en font plus qu'une et elles ne sont solidaires que dans la mesure où elles se confondent*. (…)
>
> *Les molécules sociales qui ne seraient cohérentes que de cette seule manière ne pourraient donc se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n'ont pas de mouvements propres, comme font les molécules des corps inorganisés. C'est pourquoi, nous proposons d'appeler mécanique cette espèce de solidarité ; (…) Ce qui achève de justifier cette dénomination, c'est que le lien qui unit aussi l'individu à la société est tout à fait analogue, à celui qui rattache la chose à la personne. (…) Dans les sociétés où cette solidarité est très développée, l'individu ne s'appartient pas, (…) c'est littéralement une chose dont dispose la société. »* [104]

Ce passage nous en dit long sur les conceptions respectives de l'homme et de la société qu'implique le positivisme durkheimien. *« Choses »* ou *« molécules »*, l'individu n'y est vécu que comme un élément simple d'un ensemble plus complexe, la société. Selon cette définition, l'individu n'est doté d'aucune subjectivité singulière, seule la société peut prétendre au statut de *« personne »* ou de *« sujet »*. Et Durkheim de poursuivre son idée : pour parvenir à faire de la société une personne, c'est-à-dire en vocabulaire

[104] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p.110.

durkheimien, un organisme, il est nécessaire que tous ces éléments simples que sont les individus, s'organisent de telle sorte à concourir ensemble vers la réalisation de la *« personne sociale »*, que doit être une société bien comprise. Pour cela, Durkheim fait intervenir la division du travail, établie au rang de loi sociale, faisant émerger un deuxième type de solidarité, la solidarité organique, véritable fonction sociale, censée mettre bon ordre au sein du grand organisme qu'est la société.

> *«La division du travail est la source, sinon unique, du moins principale de la solidarité sociale. »*[105]

C'est le volume et la densité des sociétés qui conduisent celles-ci à évoluer, sur le modèle de l'espèce en biologie, et par conséquent à se spécialiser. La spécialisation ou division du travail social, est conçue à la fois comme limitation du champ d'activité et comme développement de celle-ci. Le principal intérêt de la division du travail, c'est la transformation de la solidarité mécanique en solidarité organique et donc le renforcement de la cohésion sociale :

> *« Dans tous les exemples, le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires. Son rôle dans tous les cas n'est pas simplement d'embellir ou d'améliorer des sociétés existantes, mais de rendre possibles des sociétés qui sans elle, n'existeraient pas. »*[106]

La solidarité organique s'oppose à la solidarité mécanique, comme la conscience collective à la conscience individuelle :

> *« Il en est tout autrement de la solidarité que produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils sont différents les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité . »* [107]

Il est particulièrement intéressant de noter que les oppositions conscience collective et conscience individuelle, solidarité mécanique, solidarité organique,

[105] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p.60
[106] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p.59.

évoluent, au cours de l'histoire, en sens exactement opposé. A l'origine, nous dit Durkheim, la conscience collective recouvre la conscience individuelle, la division du travail qui, comme nous l'avons vu, est la loi du progrès par excellence, entraîne une *« régression progressive »* de la conscience collective, qui ainsi découvre la possibilité d'une conscience individuelle. On assiste quant à l'évolution de la solidarité, à un mouvement exactement inverse, la solidarité organique, émanation s'il en est du collectif, vient supplanter progressivement la solidarité mécanique, qui met en relation des individus en fonction de leurs ressemblances. Le mouvement est inverse car, si l'on considère l'évolution de la conscience, Durkheim part de l'existence d'une conscience collective pour parvenir à expliquer l'émergence d'une conscience individuelle en chacun de nous, dans l'autre cas, pour expliquer l'émergence de la solidarité organique, qui constitue pour lui le modèle de la solidarité sociale, c'est-à-dire du collectif, il part de la solidarité mécanique, type de solidarité qui figure une union des individus sur la seule base des affinités interindividuelles. Autrement dit, d'un côté, il part du collectif pour expliquer l'individuel (l'existence de la conscience collective est censée, selon une explication historique, constituer la base, voire la condition de possibilité de l'existence d'une conscience et d'une identité individuelles), de l'autre côté, il part d'éléments individuels et de leurs relations, (la solidarité mécanique), pour expliquer l'émergence de la solidarité organique, de nature sociale par excellence, (la solidarité mécanique, étant située historiquement avant la solidarité organique, la détermine selon les règles épistémologiques du positivisme). Le raisonnement pourrait se résumer comme ceci : pour assurer plus de cohésion sociale (fonction de la solidarité organique), il faut que les individus se différencient de manière croissante, par le biais de leurs activités, donc se séparent les uns des autres. La base du raisonnement durkheimien repose sur un paradoxe, pour mieux s'unir, il faut que les individus commencent par se séparer. L'opposition individuel/collectif, individu/société est une opposition artificielle, dont la seule raison d'être est d'ordre méthodologique. Pour expliquer l'évolution de la société vers une différenciation croissante des identités individuelles et une cohésion toujours plus grande des sociétés, on a recours à un raisonnement de type circulaire :

[107] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p.110.

on part du principe qu'à l'origine tous les individus sont semblables, que le contenu de leur conscience, dont il n'est à aucun moment question, est semblable en tous points , d'une conscience à l'autre ; qu'on ne trouve, au sein de toute conscience humaine, que les valeurs, croyances et normes de la communauté, sans jamais considérer l'appropriation proprement subjective de celles-ci que tout un chacun, au cours de son existence, opère, aujourd'hui comme hier, constamment. Le raisonnement consiste donc à poser une sorte de théorème de base, le primat de la société et du collectif sur l'individu, que l'on est pourtant censé démontrer. Selon ce raisonnement, le maintien de la cohésion sociale, repose sur l'affirmation d'une dépendance quasi absolue de l'individu vis-à-vis de la société dans laquelle il vit, et conduit à la demande explicite du collectif, de renoncer à toute aspiration à l'autonomie pour se soumettre à la volonté collective, ce en quoi pourrait se résumer l'impératif de solidarité. Les concepts de solidarité et d'autonomie, entrent, dans ce contexte théorique précis, si ce n'est en opposition du moins en tension très forte l'un vis-à-vis de l'autre.

Cette conception de la solidarité ne rentre pas seulement en tension avec l'aspiration à l'autonomie des sujets, autonomie qui rappelons-le est une des missions officiellement reconnues de l'action sociale au regard de la loi du 2 janvier 2002, mais aussi avec cet autre concept qu'est la justice. La théorie durkheimienne de la solidarité conduit à une dévalorisation des aspirations de chacun à la justice sociale, la justice étant définie par Durkheim comme une forme de *« solidarité négative »* :

> *« Il est d'usage de distinguer avec soin la justice de la charité, c'est-à-dire le simple respect des droits d'autrui de tout acte qui dépasse cette vertu purement négative. On voit dans ces deux sortes de pratiques comme deux couches indépendantes de la morale : la justice à elle seule, en formerait les assises fondamentales ; la charité en serait le couronnement. La distinction est si radicale que d'après les partisans d'une certaine morale, la justice seule serait nécessaire au bon fonctionnement de la vie sociale ; le désintéressement ne serait guère qu'une vertu privée, qu'il est beau pour le particulier, de poursuivre, mais dont la société peut très bien se passer. (…) En réalité, pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut d'abord qu'ils s'aiment, que, pour une raison quelconque, ils tiennent les uns aux autres, et à une même société dont ils fassent partie. La justice est pleine de charité, ou pour reprendre nos expressions, la solidarité négative n'est qu'une*

émanation d'une autre solidarité de nature positive : c'est la répercussion dans la sphère des droits réels de sentiments sociaux qui viennent d'une autre source. Elle n'a donc rien de spécifique, mais c'est l'accompagnement nécessaire de toute espèce de solidarité. »[108]

Ce passage nous intéresse à plus d'un titre, car il donne la mesure des tensions qui ne cessent d'agiter l'action sociale. Aujourd'hui encore l'aspiration à la justice sociale est perçue comme une vertu, si ce n'est négative, du moins égoïste. La justice, s'adressant aux individus en tant que tels, n'est qu'une dépendance de cette autre vertu, oh combien plus importante aux yeux de Durkheim, qu'est la solidarité organique ! Tout comme il existe une dépendance entre individu et société, celle-ci jouant en faveur de la société, il existe une dépendance tout à fait parallèle à la première, entre justice et solidarité. La justice, toute nécessaire qu'elle puisse être jugée par Durkheim ne constitue qu'un appendice de la solidarité, la solidarité étant première et la justice, dérivée. De la même manière, Durkheim affirme clairement le primat des devoirs sur les droits. Au sein de la société telle que Durkheim la décrit, il n'y a pas de place pour les droits de l'homme, mais seulement pour les devoirs des citoyens à l'égard de la société qui en retour satisfera à l'impératif de solidarité à leur égard.

Cette valorisation de la solidarité au détriment de la justice tend à faire de la solidarité, une *« charité laïcisée »,* peu encline à satisfaire les exigences de justice et d'autonomie des populations en difficulté.

Un acteur unique et omnipotent tend à prendre le devant de la scène et à dispenser cette nouvelle forme de *« charité »*, l'Etat, dont les membres de la société deviennent progressivement dépendants :

« (…) Il est surtout un organe vis-à-vis duquel notre état de dépendance va toujours croissant : c'est l'Etat. Les points par lesquels nous sommes en contact avec lui se multiplient ainsi que les occasions où il a pour charge de nous rappeler au sentiment de la solidarité commune. » [109]

[108] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p.103.
[109] **E. Durkheim,** 1893, op. cit., p. 184.

Se trouve ainsi définie cette forme d'intégration sociale où l'Etat tient un rôle majeur et que l'on retrouve aujourd'hui au sein des politiques d'action sociale. L'intégration y est abordée sous deux angles essentiels : les relations des individus aux institutions et leurs relations à la division du travail, leurs fonctions sociales.

Cette conception a eu d'importantes répercussions sur deux plans bien distincts : le plan politique, où l'on voit se développer en cette fin de XIX^{ème} siècle, une doctrine politique, le solidarisme, directement inspirée des conceptions positivistes durkheimiennes, et le plan sociologique, où nous mesurerons l'impact de cette théorie sur les interprétations contemporaines de la question sociale.

1.3. LA SOLIDARITE A LA BASE D'UN COMPROMIS POLITIQUE : LEON BOURGEOIS ET LE SOLIDARISME

Le solidarisme est une doctrine politique inspirée à la fois de la sociologie positiviste de Durkheim, mettant au centre de sa conception de la société, la solidarité, et des idéaux de la Révolution française qui faisaient du secours aux plus déshérités, une dette nationale.

Le solidarisme fut théorisé par un homme politique, Léon Bourgeois (1851-1925), qui exerça de nombreuses fonctions ministérielles (Intérieur, Instruction publique, Justice, etc.) entre 1890 et 1896, date à laquelle il publie ce qui est considéré comme l'ouvrage fondateur du solidarisme : *« Solidarité »*. Il fut également Président du Conseil de novembre 1895 à avril 1896, mandat dont il démissionna suite à l'hostilité du Sénat à l'égard de son projet d'impôt sur le revenu.[110]

---

[110] **J. Mièvre**, 2001, *« Le solidarisme de Léon Bourgeois »*, Cahiers de la Méditerranée, vol. 63, Villes et solidarités, [Document électronique], mis en ligne le 15 octobre 2004, http://cdlm.revues.org/document17.html.

Le solidarisme constitue, d'un point de vue politique, un compromis entre les deux formes de régime politique et d'organisation sociale : le libéralisme et le socialisme. C'est la recherche de cette *« troisième voie »* que poursuivait déjà Durkheim.

Ardent partisan du parti radical, c'est-à-dire républicain convaincu, Léon Bourgeois s'opposait également aux républicains *« modérés »* sur ce que l'on a commencé à appeler à cette époque, la *« question sociale »*, c'est-à-dire la question de savoir de quelle façon la République devait se soucier des plus déshérités. Les modérés de l'époque estimaient qu'il n'y avait pas à proprement parler une *« question sociale »*, mais qu'il existait seulement une série de problèmes sociaux auxquels il convenait d'apporter des solutions pour lesquelles l'Etat n'avait qu'un rôle incitatif. Les radicaux, quant à eux, estimaient qu'il était du devoir de la République de

> *« …poursuivre l'œuvre de réformation sociale inaugurée par la Révolution française dont le principe était la création d' «une société égalitaire ». Il faut compléter la conquête de la liberté par la « justice sociale ».* [111]

Il s'agissait pour cette nouvelle doctrine d'opérer la synthèse entre les deux systèmes politiques que sont le libéralisme et le socialisme.

C'est dans son ouvrage *« Solidarité »* qu'il jette les premières bases de sa doctrine où la théorie de la solidarité initiée par Durkheim tient une place de choix :

> *« Mais pour tous au fond, et sous des noms divers, la doctrine est la même, elle se ramène clairement à cette pensée fondamentale : il y a entre chacun des individus et tous les autres un lien nécessaire de solidarité : c'est l'étude exacte des causes, des conditions et des limites de cette solidarité qui seule pourra donner la mesure des droits et des devoirs de chacun envers tous, et de tous envers chacun, et qui assurera les conditions scientifiques et morales du problème social. »*[112]

[111] **J. Mièvre**, 2001, op. cit., p. 3
[112] **L. Bourgeois**, 1896, *« Solidarité »*, [Document électronique], édition établie par S. D'Agostino, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca, p. 10.

Léon Bourgeois reprend les principales caractéristiques de la conception de la solidarité de Durkheim, sa justification biologique, son caractère de loi naturelle, et sa nécessaire historicité :

> *« Il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence. Ce lien ne réunit pas seulement toutes les parties de ce qui coexiste à une heure donnée ; il réunit également, ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé, comme il réunira tout le présent et tout l'avenir. L'humanité a-t-on dit justement, est composée de plus de morts que de vivants : notre corps, les produits de notre travail, notre langage, nos pensées, nos institutions, nos arts, tout est pour nous héritage, trésor lentement accumulé par les ancêtres.*[113]

Mais la préoccupation de Bourgeois est d'ordre pratique et politique, et il est important pour lui d'être en mesure de fournir des solutions pratiques aux conflits d'intérêts qui ne cessent d'agiter la classe politique de l'époque, de réconcilier les individus et la société dans laquelle ils vivent, les droits et les devoirs des uns et des autres :

> *« En deux mots, comment établir sur la doctrine scientifique de la solidarité naturelle, une doctrine pratique de la solidarité morale et sociale, une règle précise des droits et des devoirs de chacun dans l'action solidaire de tous ? Comment déterminer, d'après les limites naturelles de la solidarité qui existe de fait entre tous les hommes, les limites morales de la solidarité de droit qu'ils doivent consentir ou qui peut leur être justement imposées ? »*[114]

Le solidarisme, en tant que doctrine de la solidarité, s'oppose, en parfait accord avec la philosophie positiviste, aux droits de l'homme, et à la philosophie pratique kantienne, et ce, sans ambiguïté :

> *« L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité et il est la partie d'un tout. Il est un être ayant sa vie propre et ayant droit à conserver et à développer cette vie ; mais il appartient en même temps à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée : sa vie même n'a été possible, elle n'est ce qu'elle est que parce que le tout dont il fait partie a été avant lui, parce que d'autres vies inférieures à la sienne, ont été avant la sienne, conservées et développées grâce à cet ensemble, et ont déterminé l'épanouissement de la vie commune supérieure d'où il est lui-même issu. »*[115]

[113] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p.23.
[114] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p. 30.

Léon Bourgeois fait de la solidarité un impératif national, légitimé au regard de ce grand *« Tout »*, seul capable d'agir en lieu et place de chacun. Tout comme Durkheim, il fait de la justice un phénomène dérivé de la solidarité, comme solidarité nationale, l'idée étant que si nous sommes tous solidaires, la justice sociale s'ensuivra tout naturellement :

> *« C'est dans les conditions de ces actions réciproques de la partie et du tout que l'idée de justice doit chercher sa réalisation. C'est en pénétrant le sens profond d'une contradiction qui n'est en réalité qu'une harmonie supérieure, en retrouvant l'échange des services sous l'opposition apparente des intérêts, l'accroissement de l'individu dans l'accroissement social, que l'idée morale recevra sa formule et la théorie des droits et des devoirs son expression non abstraite et subjective, mais concrète, objective et conforme aux nécessités naturelles et par là même définitive. »*[116]

L'originalité du solidarisme par rapport aux autres doctrines politiques vis-à-vis desquelles il essaie de se démarquer, réside dans sa conception de la dette de la société envers les citoyens les plus démunis, qu'il nomme la dette sociale, et qui constitue le fondement de l'impératif de solidarité :

> *« L'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté. L'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses. Elle est simplement la contrepartie des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun. L'obéissance au devoir social n'est que l'acceptation d'une charge en échange d'un profit. C'est la reconnaissance d'une dette. ».*[117]
>
> *« L'homme ne devient pas seulement au cours de sa vie, le débiteur de ses contemporains : dès le jour même de sa naissance, il est un obligé. L'homme naît débiteur de l'association humaine. »*[118]

On voit ce que d'un point de vue politique, la notion de dette sociale pouvait apporter à la solution de la *« question sociale ».* N'oublions pas notamment que Bourgeois défendait ardemment l'idée d'un impôt sur le revenu que les libéraux contestaient au nom de la liberté individuelle. Bourgeois ne manque pas de se défendre, dans cet ouvrage, contre toute tentative de faire disparaître purement et simplement, la liberté et les droits individuels, au profit de la solidarité. La solidarité constitue le principe de limitation de ces droits. Il fait de la solidarité et

---

[115] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p. 35.
[116] Idem
[117] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p.41.
[118] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p.47.

des devoirs envers la société, la condition de possibilité des droits et libertés individuels :

> *« Mais reconnaître une dette n'est pas abandonner un droit, c'est reconnaître la limite véritable de ce droit. Un homme reçoit par don, par legs ou par contrat onéreux, le droit de cultiver un domaine et d'en consommer les fruits, à charge pour lui de donner une part de ces fruits à certains ayant droit du testateur, du donateur ou du bailleur ; lorsque annuellement il fera la remise de cette partie des fruits, renoncera-t-il donc à un de ses droits ou n'exercera-t-il pas simplement son droit dans les limites mêmes où l'acte initial l'a constitué ? (…) Peut-on dire qu'en agissant ainsi, ils abandonnent une part de leurs droits ? Ils reconnaissent simplement leur dette et par la suite la limite véritable de leur droit. »*[119]

Parallèlement à la redéfinition des droits et libertés individuels, Bourgeois reprécise le rôle de l'Etat face à la solidarité, afin d'éviter ce qu'il considère, en même temps que le libéralisme, l'un des deux écueils à l'établissement d'une société solidaire :

> *« En détruisant la notion abstraite et a priori de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion abstraite et à priori de l'Etat, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné ; L'Etat est une création des hommes : le droit supérieur de l'Etat sur les hommes ne peut donc exister : il n'y a pas de droits là où il n'existe pas un être, dans le sens naturel et plein du mot, pouvant devenir le sujet de ces droits. Les économistes ont raison quand ils repoussent au nom de la liberté individuelle, la théorie socialiste de l'Etat. »*[120]

Comme en témoignent ces extraits du texte de Léon Bourgeois, sa position, bien que très largement inspirée de la sociologie durkheimienne, ménage, bien plus que ce dernier ne l'a fait, l'espace d'une synthèse possible entre libéralisme et socialisme, Durkheim n'affirmait-il pas, quant à lui, le primat absolu des devoirs sur les droits, alors que Bourgeois n'invoque qu'une limitation relative des uns, les droits, par les autres, les devoirs. De même, concernant la place et le rôle de l'Etat, alors que Durkheim en affirme le rôle central, l'Etat étant considéré comme seul capable de relayer la solidarité efficacement, il en fait en quelque sorte *« le bras armé »* de la société,

[119] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p.42.
[120] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p. 36.

Bourgeois ne lui accorde qu'un rôle incitatif et de garantie de la solidarité, l'éloignant ainsi de la théorie socialiste de l'Etat.

Malgré ces différences théoriques qui ne sont pas sans importance quant à l'avenir de la *« question sociale »*, nous constatons que, chez ces deux auteurs, la même loi positive lie les valeurs de justice et de solidarité, toutes deux traitées comme des phénomènes dont le rapport réciproque relève de la loi sociale, loi que l'on pourrait formuler comme suit : la solidarité engendre la justice, la justice dérive nécessairement de la solidarité, la relation inverse n'étant pas recevable, de la justice, comme respect de l'égal traitement de tous et de chacun, ne peut naître la solidarité. L'intégration sociale, en conséquence, ne concerne que la seule relation de la société et de l'Etat qui la représente, à l'individu, et non les multiples liens qui relient les hommes entre eux, et qui contribuent à faire société.

Bourgeois ne diffère pas de Durkheim en ce qui concerne sa conception de l'homme. Il reste attaché à la philosophie positiviste de Comte : l'homme n'est qu'un des membres du corps social, son développement personnel, son épanouissement, sa liberté personnelle dépendent de la société dans laquelle il vit. Il réaffirme d'ailleurs à plusieurs reprises son opposition à la subjectivité kantienne, en des termes qui en empruntent pourtant la conceptualisation lorsqu'il parle de *« notion abstraite et a priori de l'homme isolé »*, ou qu'il le définit :

> *«L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. ».*[121]

Le solidarisme comme synthèse entre libéralisme et socialisme ne dépassa pas les frontières temporelles de la Troisième République. Néanmoins la notion de solidarité connut, quant à elle, à partir de cette époque, un succès grandissant. D'abord sur le plan international, puisque Léon Bourgeois, qui était un fervent partisan de la solidarité au niveau des Etats, fut à l'origine de la Société Des Nations (SDN) dont il fut le premier président en 1920. L'ironie de l'histoire voulut par la suite que cette notion de solidarité continuât son chemin

[121] **L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p. 35.

aux côtés des socialistes, qui y voyait surtout une façon de se démarquer du *« socialisme collectiviste »* tel que caractérisé par Léon Bourgeois lui-même, l'enjeu étant la protection de l'idée de propriété privée.

C'est dans le domaine de l'action sociale que cette notion de solidarité rencontra l'écho le plus important, car elle permettait entre autres choses de légitimer l'intervention de l'Etat au sein de la société civile au nom d'un concept scientifiquement éprouvé : la solidarité.

C'est d'ailleurs à partir de cette époque que la question sociale est dénommée et décrite comme telle. L'action sociale dans sa forme actuelle a maille à partir avec le positivisme qui n'a cessé de jouer un rôle central dans la définition de ses missions, notamment en plaçant au centre du dispositif, la notion de solidarité, et en faisant dériver la justice comme idéal secondaire à atteindre, ce qui donna une forme définie au mode d'intégration sociale que l'on souhaitait mettre en œuvre, une intégration sociale marquée du sceau du rapport exclusif de l'individu à la collectivité, que celle-ci soit assimilée à l'Etat[122], aux institutions diverses, ou au monde du travail.

---

[122] Léon Bourgeois de ce point de vue était moins catégorique que Durkheim, et envisageait de manière beaucoup plus générale, l'intégration sociale comme une association, préservant ainsi l'équilibre entre l'Etat ou plus généralement la puissance publique et la société civile :

> *« Il y a une association naturelle, nécessaire, dont tous les membres sont solidaires dans le temps et dans l'espace, et qui trouve dans cette solidarité même l'élément intérieur essentiel de sa durée et de son progrès ; il y a lieu de reconnaître exactement la nature,l'objet,le but de cette association naturelle ; de rechercher les conditions de fait dans lesquelles son développement peut être assuré, son terme atteint ; et parmi les conditions de fait qui seront reconnues comme les moyens indispensables de cette fin, il y a lieu de découvrir et de retenir exclusivement celles qui en même temps placeront les membres de l'association dans des conditions réciproques conformes à l'idée morale : celles qui, répartissant équitablement entre tous les avantages et les charges, seront celles-là même qu'auraient adoptées les associés s'ils avaient été auparavant libres, et également libres de discuter entre eux, avec une égale moralité, les conditions de leurs accords ; celles en un mot, qui répondant à la fois au fait et au droit, constitueraient la loi naturelle et la loi morale d'un contrat formé pour le même objet entre des êtres libres et conscients. »* (**L. Bourgeois**, 1896, op. cit., p. 38).

On est frappé à la lecture de cet extrait de l'ouvrage de L. Bourgeois des accents quasi rawlsiens qu'il contient, faisant appel à un accord entre associés d'égale moralité, libres et conscients autour d'un même objet et obtenu par la voie de la discussion. Par ailleurs, le solidarisme de Léon Bourgeois a joué un rôle non négligeable dans la mise en œuvre d'une *« économie sociale »*, au compte de laquelle, on peut mettre le développement des coopératives, des mutuelles, et de grandes associations d'entraide aux personnes en difficulté.

1.4. DES CONSEQUENCES DU POSITIVISME SUR L'ACTION SOCIALE : UNE OPPOSITION FACTICE ENTRE INDIVIDU ET SOCIETE

Ce long détour par le positivisme nous permet de donner la mesure de l'impact de cette conception sur le développement de l'action sociale. D'une part, l'action sociale a surtout retenu, et ce dans l'optique d'une légitimation, le versant durkheimien du solidarisme, qui, comme nous avons pu le constater précédemment atteste d'un positivisme plus *« dur »* que celui de Léon Bourgeois .Nous souscrivons de ce point de vue au jugement de Sylvie Mesure sur les conséquences politiques et juridiques d'une interprétation *« dure »* du positivisme :

> *« Au demeurant ce réaménagement proprement positiviste (…) de la philosophie moderne du droit devait-il, dans l'esprit de Comte, s'étendre fort loin : ses indications sur ce point mentionnent avec insistance une nécessaire refonte de la notion même du « droit proprement dit », dans la mesure où cette dernière « suppose toujours l'individualité absolue », alors que désormais « tous les hommes doivent être conçus, non comme autant d'être séparés, mais comme les divers organes d'un seul Grand Etre », savoir l'organisme ; (…) dans l'état positif, « l'idée de droit disparaît irrévocablement », puisqu'il s'agit maintenant, à l'aide des enseignements de la sociologie, de subordonner la personnalité à la sociabilité », donc de substituer toujours « les devoirs aux droits » ; car si l'on renonce enfin à cette métaphysique des cinq derniers siècles » qui « introduisit de prétendus droits humains » de nature foncièrement « antisociale », il faudra désormais convenir que « chacun a des devoirs, et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit ». Convenons simplement que la substitution ainsi envisagée du principe du devoir à celui du droit aurait pu avoir pour postérité des représentations politiques autrement plus ambiguës et redoutables que ce ne fut le cas quand l'héritage de cet aspect des thèses de Comte prit la forme du solidarisme durkheimien.*[123]

Mais si, les conséquences politiques ne furent pas aussi désastreuses qu'elles auraient pu l'être, il n'en reste pas moins qu'au niveau de l'action sociale, le positivisme fut et reste déterminant quant aux contenus et aux missions de celle-ci, d'une part parce que, du fait de la réduction positiviste du droit au fait, elle s'est trouvée livrée au discours sociologique, et de manière plus pernicieuse, au scientisme[124], et d'autre part, parce que, repoussée aux

[123] **S**. **Mesure**, 1999, *« La politique positiviste »*, in : Les critiques de la modernité politique, p.p. 277-315)

[124] Il n'est pour s'en convaincre qu'à se souvenir de la terminologie employée depuis les années 1970, pour qualifier les pratiques sociales, où il n'est question que de *« techniques »* de la relation, comme

limites, voire hors du champ de son objet scientifique, s'est trouvée durablement écartée la nécessaire réflexion éthique sur ses missions, ses limites, et ses modalités d'application. Le positivisme a par ailleurs écarté toute possibilité de discussion politique sur le droit social, puisqu'il lui suffit pour être juste et s'imposer aux personnes les plus démunies, de poursuivre cette fameuse *« loi naturelle »* que constitue la solidarité. Ainsi, la plus grande partie de la législation sociale échappe-t-elle au débat public, elle prend le plus souvent la forme d'une réglementation édictée par les administrations concernées, s'appliquant directement. S'ensuit que l'exclusion des personnes en difficulté est avant tout et d'abord une exclusion des lieux où se prennent les décisions qui les concernent.[125]

L'autre conséquence du positivisme a trait à l'anthropologie sous-tendue par la théorie positiviste de la connaissance. Louis Quéré, à la suite de Charles Taylor, définit l'anthropologie comme suit :

---

si l'intervention sociale auprès de personnes en difficulté, pouvait se réduire à l'application de diverses techniques éprouvées, dûment apprises au cours de la formation. Par ailleurs, autour des années 1980, un groupe de chercheurs de l'Université de Caen s'est attaché à une *« critique »* de cette forme de positivisme en posant de façon franche et directe la question de savoir si le travail social était une science. Les résultats de la critique se sont révélés plutôt décevants, car en lieu et place d'une véritable critique de l'action sociale comme science, on a obtenu une définition de l'action sociale quelque peu surprenante, l'action sociale ne serait qu'un *« bricolage »*, ni science, ni technique, mais *« bricolage »* entre plusieurs courants théoriques. Ce nouveau positionnement de l'action sociale n'a pour mérite que de montrer en creux la difficulté à faire sortir l'action sociale des théories positivistes dans lesquelles elle se trouve comme *« encastrée »*. Pour un développement approfondi de cette tendance critique, voir l'ouvrage de **D. Le Gall et C. Martin**, 1985, *« Pas de social sans bricolage : analyse d'une expérience de recherche-action en vue d'élaborer une action locale »,* Bourges : Caisse d'Allocations Familiales du Cher.

[125] Sur les problèmes de représentativité des classes populaires et en difficulté et leur accès à la parole et à l'expression de leurs besoins, donc à la démocratisation du droit social, voir **D. Lapeyronnie**, 1995, *« La gauche face aux exclus »*, in : Penser le sujet : autour d'Alain Touraine, Paris, Librairie Arthème Fayard :

> *« Mais surtout, en confinant les exclus dans leur misère et leur pathologie, le discours de l'intégration républicaine détruit toute possibilité de construction d'une politique représentative : non seulement, il interdit d'entendre ce que dit l'exclu, de prendre en compte son point de vue, mais en plus, il lui dénie toute capacité positive d'action. Son expérience n'a pas de sens et ne peut être exprimée avec des mots qui ne sont pas les siens. Il est réduit au silence. (…) Pour la gauche, il est donc urgent d'en finir avec l'idéologie de l'intégration qui ne peut qu'aboutir à une politique répressive. (…) Trois thèmes paraissent centraux et doivent constituer les points d'appui d'une réorientation : faire apparaître derrière la logique « objective » intégration/exclusion, la réalité des rapports de classe et des relations de pouvoir ; faire de la possibilité de chacun de « vivre sa vie » l'objectif essentiel de toute politique ; mettre au centre de l'action la revendication de démocratie. »* p. 569.

> *« Par anthropologie, j'entends ici un ensemble de conceptions, de représentations, de croyances et d'idéaux relatifs à ce que nous sommes, et à ce que nous devons être, en tant qu'êtres humains. »*[126]

L'anthropologie sous-tendue par le positivisme est paradoxale, et ce parce qu'elle admet deux niveaux d'appréhension, qui loin de se compléter, s'oppose, celui de l'individu, *« objet »* de recherche, et celui de l'individu *« sujet »* de la recherche, c'est-à-dire *« sujet connaissant »*.

Au niveau de l'individu *« objet »* de recherche, celui-ci est vu ni plus ni moins comme une *« chose »*[127], une entité close sur elle-même, à laquelle il faut bien admettre des limites *« spatiales »*, en tant que *« chose »* susceptible d'étude et d'analyse, il lui faut des frontières définies, conditions de possibilité de sa constitution comme *« objet scientifique »*. Mais en même temps que l'on nous dit que cette *« chose »* est finie, au sens de *« close sur elle-même »*, on affirme par ailleurs que l'essence ou la nature de cet individu là, est entièrement sociale, il est donc, à la fois, fermé sur lui-même, et ouvert sur la société. Il contient en lui la société toute entière, et n'est que la toute petite partie d'un grand *« Tout ».* Il n'est rien à lui tout seul. Ce paradoxe, constitutif du positivisme, l'est également de toute sociologie d'essence fonctionnaliste, posant avec acuité la question de l'intégration sociale, c'est-à-dire des modalités selon lesquelles ces entités entrent en relation les unes avec les autres, et comment chacune d'entre elles se rapporte au grand *« Tout »* de la société. La métaphore utilisée dans ce cas, est celle du corps humain, chaque individu, constituant un des organes d'un autre grand être vivant, la société. Le paradoxe inhérent à cette position du fonctionnalisme durkheimien a parfaitement été formulé par G. Simmel, lorsqu'il dit :

> *« La société prétend être une totalité organique, de sorte que chaque individu n'en serait qu'un membre ; celui-ci serait appelé à mettre autant que possible toutes ses forces dans cette fonction qu'il a à exercer, à se transformer jusqu'à en devenir le support le plus approprié de cette fonction. Toutefois le désir d'unité et de totalité que l'individu possède pour lui seul se dresse contre ce rôle. Il veut prendre sa place pour lui-même et*

[126] **L. Quéré**, 1996, *«Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales »* : in : Habermas, la raison, la critique, Paris, Editions du Cerf, p. 106.

[127] Tant les textes d'E. Durkheim que ceux de L. Bourgeois sont émaillés de ce vocabulaire scientifique autour de la *« chose »* et de l' *« objet »*.

non pas seulement pour aider l'ensemble de la société à prendre la sienne. » (…)

Ce conflit entre le tout, qui exige de ses éléments qu'ils se bornent à leur fonction partielle et la partie qui veut elle-même être un tout, ne peut en principe être dépassée. »[128]

Cette conception fonctionnaliste de l'individu est inopérante, tant d'un point de vue sociologique, que d'un point de vue logique. L'individu ne peut être à la fois, un tout, et seulement une partie d'un tout, sauf à souffrir moralement de dissociation. Cette conception de l'être humain est en partie responsable des tensions qui secouent l'action sociale. Comment traiter le *« sujet »* de l'action sociale ? Est-il *« sujet »* valant pour lui-même, non plus moyen, mais fin, au sens kantien du terme, ou n'est-il qu'un élément fonctionnel dont toute la vie est déterminée par sa participation au *« Tout »,* i.e. à la société, comme l'affirment Durkheim et Bourgeois ? Doit-on privilégier l'approche éthique de l'action sociale, seule façon de défendre une possible autonomie des personnes en difficulté et des personnes dépendantes, ou favoriser une approche sociologique, ou encore scientifique, avec à la clé, du point de vue de l'action, non plus une approche éthique, pratique, mais une approche technique et instrumentale où l'autonomie n'est plus que l'ajustement de la partie au tout, ou de l'organe au corps social.

Le paradoxe se creuse un peu plus si, à cette tension interne à l'individu *« objet d'étude »,* on y ajoute celle, épistémologique celle-là, qui oppose la *« chose »* étudiée au *« sujet »* de l'étude.

Louis Quéré, dans le même article, qualifie d'*«anthropologie épistémologique»,* l'anthropologie qui s'attache à la personne du *« sujet connaissant »* :

« Par « épistémologie », je désigne, à la suite de Charles Taylor, le privilège accordé, dans ces croyances et ces idéaux, au rapport sujet connaissant - objet, à la certitude de la connaissance objectivante, au modèle monologique de la réflexion et au sujet épistémique désengagé. »[129]

[128] **G. Simmel**, 1981, *« Sociologie et épistémologie »*, Paris, PUF, p. 138.

Cette *« anthropologie épistémologique »* qui sous-tend la façon dont nous nous représentons nous-mêmes et dont nous nous représentons la société dans laquelle nous vivons, repose sur deux points : un *« modèle de certitude acquise par la réflexion »* et une *« théorie représentationniste de l'activité cognitive ».*

Trois axes principaux président à cette *«anthropologie épistémologique»* :

- Un idéal du *« sujet désengagé »* : le sujet n'est libre, rationnel et responsable de soi que *« dans la mesure où il est complètement détaché de son environnement naturel et social »* ; dans les sciences sociales, cet idéal prend la forme d'une *« exigence de rupture avec le sens commun et de neutralité axiologique »*[130].
- Une *« conception solipsiste du self »* : cette conception privilégie une conception cognitive - instrumentale du rapport à soi ;
- Une *« vision atomiste de la société »* : la société y est vue comme une association d'individus, dont la combinaison fait société.

On voit que l'anthropologie de l'homme comme *« objet de connaissance»* entre en forte tension avec celle de l'homme en tant que *« sujet connaissant »*. L'homme *« objet de connaissance»* y est pour ainsi dire l'image inversée du *« sujet connaissant »* : tandis que le *« sujet connaissant »* peut et doit s'abstraire de son milieu, l'homme *« objet de connaissance »* est, lui, complètement immergé au sein de celui-ci, sans possibilité d'arrachement aux déterminations empiriques; tandis que le *« sujet connaissant »* se construit un self par la réflexion et l'exercice de sa conscience de soi , l'homme *« objet de connaissance »* n'acquiert, lui, d'identité propre qu'au terme d'une évolution incertaine. Souvenons-nous chez Durkheim, la lente maturation de la conscience individuelle comme dévoilement progressif de la conscience collective. La conception d'une société atomisée, c'est-à-dire composée d'atomes tous semblables les uns aux autres ou ne se différenciant que fonctionnellement, est un effet de la théorie représentationniste de la connaissance. L'homme *« objet de connaissance »* n'a pas de représentation, à

[129] **L. Quéré**, 1996, *«Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales »,*op. cit., p. 106
[130] **C. Taylor** cité par **L.Quéré**, op. cit., p.108.

proprement parler, de la société dans laquelle il vit, celle-ci lui est, en quelque sorte, *« donnée »,* il n'en est aucunement l'auteur et n'en a qu'une conscience confuse, sauf à s'élever au statut de *« sujet connaissant »*, c'est-à-dire de chercheur en sciences sociales.

Cette conception paradoxale de la société tire son origine de la théorie de la science positive de Comte, qui distingue deux parties dans la science sociale, l'une *« statique »*, qui décrit l'état de la société à un moment donné, de façon *« synchronique »,* pour reprendre le vocabulaire linguistique[131], et l'autre, *« dynamique »,* qui retrace l'évolution nécessaire de la société, conformément au mouvement *« diachronique »*, cher aux mêmes linguistes. L'analyse *« statique »* de la société, aboutit à une représentation atomisée de la société, les individus, tous dotés de la même conscience collective, sont comme *« agglutinés »,* selon les termes mêmes de Durkheim. La société est ensuite censée évoluer vers une unité intégrée, au sein de laquelle les individus sont passés du statut d'atomes semblables les uns aux autres, dénués de sens et de valeur, au statut d'organes différenciés n'ayant de sens et de valeur que par la place et le rôle qu'ils tiennent au sein du *« Tout »* social.

L'individu tel qu'il est appréhendé par la sociologie positiviste est décrit comme éminemment social, puisque la société, en lui, prime sur la subjectivité, mais séparé des autres individus avec lesquels il forme société, donc séparé de la société dans laquelle il vit, opposé artificiellement à elle. Agrégé, agglutiné, il est néanmoins *« séparé »* de ses semblables par la mince membrane de la cellule, qui n'en constitue pas moins une frontière pouvant devenir indépassable.

J. Laisis, s'interrogeant sur cette anthropologie sous-jacente aux sciences et à l'action sociales, note :

> *« Le scénario classique de l'explication psychologique par exemple, consistera à chercher un mécanisme dit d'intériorisation. Cette idée là est profondément solidaire du positivisme. Expliquer quelqu'un, c'est expliquer*

[131] *« Est synchronique tout ce qui se rapporte à l'aspect statique de notre science, diachronique, tout ce qui a trait aux évolutions. »* **F. de Saussure**, 1972, *« Cours de linguistique générale »*, Paris, Payot, p. 117.

comment il a intériorisé « je ne sais quoi » dont il paraît qu'au départ ça lui aurait été extérieur. Le psychologue raisonnera comme ça et Durkheim ne cesse de raisonner de cette manière. Peu importe qu'il s'agisse d'introjecter le dictionnaire ou la loi, de toute façon l'explication positiviste est une explication par le raisonnement de l'introjection. C'est quelque chose qui vous est extérieur, qui vous était extérieur, qui subitement devient intérieur.

On est en droit de se demander : où se définit cette frontière entre cet intérieur qu'on invoque et cet extérieur qu'on invoque également ? »[132]

La frontière dont il est ici question, conduit à une opposition frontale entre l'identité de l'individu, et la société dans laquelle il vit. Toute politique sociale, proposant des mesures allant dans le sens de la subjectivation, c'est-à-dire, de la prise en compte de l'autonomie de la personne, souffre d'un déficit de légitimité, tant la subjectivité est assimilée à l'individualisme, situé d'un point de vue moral du côté de l'égoïsme, tandis que les mesures de nature collective, situées du point de vue de la solidarité, bénéficieraient d'une plus grande légitimité.[133] C'est cet individualisme présupposé semblable à la subjectivité, qui entre en tension avec le caractère social de l'être humain. C'est cette présence de la société en nous, à laquelle se réduit l'individualité, décrite, constatée par le positivisme, qui ferait de nous des êtres sociaux et constituerait l'essentiel de la cohésion sociale, et non plus la recherche de l'autonomie de chacun, qui n'est alors perçue que comme régression vers un individualisme dépassé, d'essence essentiellement libérale.[134]

Du point de vue de l'action sociale, cette appréhension positiviste de l'individu, reprise par les instances administratives, aboutit à une très grande fragilisation de la subjectivité, l'accent étant mis en priorité sur la cohésion sociale, enjeu autrement important aux yeux des institutions sociales, qui continuent néanmoins à prôner une plus grande autonomie des personnes en difficulté, repoussant la contradiction à l'intérieur des individus déjà fragilisés. Par ailleurs, l'adoption de cette anthropologie positiviste n'est pas étrangère à la confusion entretenue entre autonomisation des personnes rencontrant des

[132] **J. Laisis**, 1998, « *Identité individuelle, identité collective* », in : « Travail social : la reconquête d'un sens », Paris, L'Harmattan.

[133] Ce point de vue est bien sûr celui qui ressort de nombreuses critiques adressées à l'action sociale, s'inspirant sur le plan théorique, du positivisme durkheimien.

difficultés sociales et individualisation des mesures prises en leur faveur, comme si celle-ci, devait, telle une loi scientifique, entraîner celle-là.

2. LES INTERPRETATIONS CONTEMPORAINES DE LA *« QUESTION SOCIALE »*

Même si interprétations et critiques de l'action sociale ne se réclament pas toutes du positivisme, loin s'en faut, les présupposés épistémologiques qui se trouvent aux origines de la sociologie pèsent lourd sur son devenir, notamment concernant, comme nous venons de le voir, les conceptions anthropologiques à l'œuvre, et non critiquées par les sociologues qui en utilisent les concepts, au nombre desquels figure la conception fonctionnaliste de l'intégration sociale.

Parmi les courants s'intéressant à l'action sociale, et à l'intégration sociale, on peut en distinguer trois groupes, organisés autour de la conception qu'ils se font du rapport individu/société, donc de l'intégration sociale, et des méthodologies de recherche mises en œuvre pour éclairer la question sociale.

Le premier groupe réunit deux auteurs dont les ouvrages ont fait date dans le domaine de l'action sociale : Jacques Donzelot avec *« L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques »*[135] et Robert Castel avec *« Les métamorphoses de la question sociale »*[136]. Nous rassemblons ces deux auteurs dans un même groupe pour deux raisons majeures : le recours de ces deux auteurs à l'analyse historique ; le rôle central joué par le seul travail salarié dans l'analyse de l'intégration sociale.

Nous avons réuni un deuxième groupe d'auteurs qui nous semblent surtout inspirés par l'approche systémique : Yves Barel, exprime ses conceptions de l'action sociale dans un article de la Revue interuniversitaire de sciences et

---

[134] Nous étudierons ultérieurement les tensions et rapprochements entre les deux anthropologies, positiviste et libérale.

[135] **J. Donzelot**, 1984, *« L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques »*, Paris, Fayard.

[136] **R. Castel**, 1995, *« Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat »*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

pratiques sociales, *« Les enjeux du travail social »*[137], et Michel Autès dans son livre *« Les paradoxes du travail social »*[138]. Ces deux auteurs s'appuient sur l'approche systémique pour étayer leurs conclusions sur l'indécidabilité et le caractère paradoxal des missions de l'action sociale.

Nous avons rassemblé dans le troisième groupe deux courants de pensée qui ont en commun de prendre le problème de l'intégration sociale à rebrousse poil de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, partant non plus de la société comme un système ou une globalité, mais de l'individu comme unité de base de constitution de la société. Ces deux courants sont regroupés ici pour cette raison. Le premier courant de type connexionniste interprète la société comme un réseau, à l'image des connexions présentes dans le cerveau humain. Le second courant s'inspire des derniers travaux de Michel Foucault sur la « *gouvernementalité de soi »,* et interprète l'évolution des pratiques sociales dans le sens de ce que nous appellerons un individualisme répressif, reprenant les thèmes chers à Foucault transformant la subjectivité, en un assujettissement de l'individu faisant l'objet de la répression de la raison occidentale. Ce courant d'interprétation n'apparaît dans la littérature sociologique de l'action sociale qu'après un détour de près de deux décennies par la sociologie anglo-saxonne, les auteurs francophones ne s'étant emparés de cette thématique qu'au tournant des années deux mille. Parmi les auteurs francophones qui ont adopté les grandes lignes de cette tendance interprétative, nous retrouvons des auteurs français comme Michel Autès, que nous avons déjà cité dans le cadre d'un précédent courant, mais aussi des auteurs comme Marc-Henri Soulet et Abraham Franssen. Tous trois interprètent la tendance à l'individualisation des pratiques sociales comme un retour de la subjectivité, dont l'objectif inavoué serait la normalisation accrue des populations. Autès parle ainsi de l'émergence d'une *« politique des subjectivités »*, Soulet, du passage d'une solidarité collective (initiée au nom de la collectivité publique) à une *« solidarité de responsabilisation »*, et Franssen d'une nouvelle *« fabrique de soi »*.

[137] **Y.Barel**, 1993 (1982), *« Les enjeux du travail social »*, in : Revue interuniversitaire de sciences et de pratiques sociales, n°2, p.p. 27-51.
[138] **M. Autès**, 1999, *« Les paradoxes du travail social »*, Paris, Dunod.

2.1. ENTRE FAITS ET NORMES : DES METHODOLOGIES EN SOCIOLOGIE DE L'ACTION SOCIALE

Les interprétations contemporaines de la question sociale mêlent des méthodologies d'inspiration sociologique et philosophique diverses, dont les effets sur l'une ou l'autre des analyses qui vont suivre, ne sont pas toujours pleinement identifiables. Ces grandes tendances méthodologiques sont le positivisme, dont nous avons amplement parlé précédemment, la dialectique marxiste, dont le référent en la matière est incontestablement Pierre Bourdieu, la théorie systémique, inspirée de Parsons, ainsi que la généalogie reprise, pour ce qui est de la sociologie de l'action sociale, des travaux de Michel Foucault. Ces quatre courants méthodologiques irriguent la plus grande partie de l'analyse sociologique contemporaine de l'action sociale[139], sans qu'il soit toujours possible de démêler les fils de ce qui relève du positivisme, de l'analyse marxiste, systémique, ou encore de la déconstruction. De plus les différents travaux que nous nous proposons de présenter ici ne font que très rarement référence à la démarche méthodologique dont ils procèdent, si ce n'est à travers les auteurs qu'ils citent, et ne comportent que peu ou pas d'interrogations de nature épistémologique sur les concepts sur lesquels ils font reposer leur analyse : ainsi des catégories de sujet et d'individu, de société, de solidarité, de justice, etc., souvent repris *« en l'état »*, sans être thématisés. Cet état de fait tend à donner un caractère flottant à certaines de ces analyses. C'est cette utilisation souvent imprécise des catégories sociologiques et philosophiques qui permet à bon nombre de ces sociologues d'affirmer que

[139] Nous ne faisons pas référence ici à Alain Touraine qui représente pourtant un des courants sociologiques les plus importants de notre modernité. Ceci n'est ni un oubli, ni une volonté de minimiser les apports de la sociologie d'inspiration critique sur l'action sociale. Mais on ne peut que constater et déplorer que les travaux d'Alain Touraine ne trouvent d'écho à l'heure actuelle que dans un domaine très spécifique de la sociologie de l'action sociale qui est celui qui touche à l'intégration sociale des personnes immigrées. On retrouve dans ce domaine d'analyse un auteur comme Michel Wieviorka, ardent défenseur du multiculturalisme. Cet ostracisme dans l'utilisation des références théoriques attachées au sujet, est assez emblématique de la posture du chercheur en sociologie de l'action sociale d'obédience positiviste, pour lequel l'individu ne constitue qu'un rouage de nos sociétés contemporaines. L'étranger se situe alors, pour ce même chercheur, comme hors champ, il constitue le *« dehors »* de la société, les individus atomisés en constituant le *« dedans »*. Nous verrons le rôle que joue cette dialectique *« dedans/dehors »* dans l'interprétation de la question sociale comme exclusion.

l'action sociale est assimilable à quelque chose comme une science *« molle ».*[140]

Bien que les sources d'inspiration méthodologique ne soient généralement pas citées, ou soient à ce point imbriquées, n'empêche pas d'y voir quelques constantes. Ainsi l'aspect qui ressort de manière récurrente de ces analyses, touche à l'utilisation qu'elles font de l'histoire, du moins, pour trois d'entre elles. En effet, positivisme, analyse marxiste et déconstruction, ont une approche historiciste du concept épistémologique de vérité. On remarquera notamment une convergence entre la méthode d'analyse historique du positivisme et la généalogie. Le recours à la vérité historique pour l'une et la recherche de l'origine pour l'autre, conduisent à une interprétation historiciste de la certitude scientifique, consistant à figer la *« vérité »* à son seul niveau de positivité historique, en escamotant au passage la question normative. Cette tendance à l'historicisme et cette convergence entre positivisme et constructivisme notamment, produisent, en lieu et place, d'une critique de l'action sociale, des interprétations souvent conservatrices, qui consistent à affirmer que, puisque l'origine de la question sociale est marquée par un certain type de compromis politiquement situé, entre libéraux et socialistes, sur l'organisation du travail, celui–ci en constituerait en quelque sorte la vérité indépassable. Positivisme et constructivisme, ignorent, d'un point de vue méthodologique, l'écart initié par la philosophie kantienne et très largement repris par toutes les philosophies qui s'en inspirent, entre faits et normes, même si la réduction de cet écart se fait en sens exactement inverse dans l'une ou l'autre méthodologie. En ce qui concerne le positivisme, la réduction des valeurs et des normes aux faits, fait partie intégrante, comme nous avons pu le voir, de la théorie comtienne de la science. Pour ce qui est du constructivisme et de son corrélat méthodologique, la déconstruction, la réduction va, cette fois, des faits aux normes et valeurs, la réalité étant un construit, elle n'a d'existence qu'à travers les concepts, c'est-à-dire qu'il n'existe rien en dehors des représentations langagières qui puisse offrir une résistance à celles-ci, du moins en ce qui concerne le constructivisme fort d'un Foucault. L'analyse historique se détourne ainsi des faits pour ne plus

[140] Nous faisons référence à l'ouvrage de D. Le Gall et C. Martin, op.cit., p. 109 du présent travail.

considérer que les normes et valeurs. Si, ce qui apparaît comme une divergence de départ, conduit à l'arrivée, à une certaine convergence, c'est sans doute parce que, la déconstruction qui est une méthodologie d'inspiration philosophique, opposée, du moins si l'on s'en tient à la philosophie de M. Foucault, au positivisme[141], en ce qu'elle récuse quelque possibilité que ce soit pour toute connaissance sur l'homme de se constituer en science humaine ou sociale, subit en quelque sorte un transfert illégitime, d'une approche philosophique à tendance littéraire et historiographique, à une sociologie de l'action sociale qui revendique ouvertement son caractère scientifique.

La posture du sociologue n'est d'ailleurs pas plus interrogée que la question de l'écart nécessaire entre faits et normes. Le sociologue reste en dehors du tableau qu'il dépeint. Peu de sociologues connaissent la position sociale réelle et la vie des personnes qui constituent pourtant l'objet de leur recherche, tant ils en sont socialement éloignés. Il existe néanmoins des exceptions : Citons pour mémoire, M. Nuss[142], sociologue handicapé qui étudie les problèmes liés à l'accompagnement de la dépendance de l'intérieur, si l'on peut dire. Par ailleurs, un certain nombre de travaux ethnographiques[143] sur les résidents des banlieues, ont réclamé des chercheurs une posture sensiblement différente, les faisant résider et travailler, le temps de la recherche, au sein même des banlieues.

Une autre constante traverse les travaux qui vont être présentés, c'est le recours au conflit et à la contradiction comme moteur de l'interprétation. En lieu et place d'une thématisation des notions en présence, on assiste à leur opposition frontale. Le discours vient se substituer aux faits pour interpréter les termes de la contradiction. Habermas souligne les difficultés qu'entraîne une trop large utilisation de la catégorie de contradiction et sa fréquente substitution

[141] Voir sur ce point les analyses de **M. Foucault** dans *« Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines »*, op. cit.
[142] **M. Nuss** a notamment écrit un rapport sur ce thème auquel nous faisons référence dans notre première partie. Voir p. 77.
[143] Saluons à cette occasion l'excellent ouvrage de **C. Pétonnet,** 1979, *« On est tous dans le brouillard : ethnologie des banlieues»*, Paris, Galilée.
…qui, à partir d'entretiens courant sur une période de cinq ans, permet une compréhension *« de l'intérieur »*, plutôt qu'une description, des attitudes, comportements, systèmes de valeurs, des personnes en grande difficulté sociale.

à celui de conflit. Il rappelle, de ce point de vue, le sens précis que prend, dans la dialectique marxiste, le dépassement de la contradiction. Chez Marx, le conflit est une catégorie qui ressort du système d'action, le conflit naît de la praxis. Il est dialectiquement dépassé dès lors qu'il y a prise de conscience de la dissymétrie des intérêts et intentions en présence, et possibilité d'émancipation. Le transfert du processus dialectique du système d'action vers les pratiques discursives, est,pour Habermas, illégitime, dans la mesure où les règles de l'énonciation de tout discours sur la réalité et les contradictions[144] qu'il génère, ne sont pas les mêmes que celles qui régissent un conflit au sein du système d'action :

> *« La catégorie de contradiction a des contours si imprécis qu'elle est souvent employée comme si elle signifiait « antagonisme », « opposition », « conflit ». Selon Hegel et Marx, au contraire, les conflits ne sont que la manifestation, l'aspect empirique d'une contradiction logique plus profonde. Les conflits ne peuvent être compris qu'en référence aux règles effectives d'après lesquelles des prétentions ou des intentions incompatibles peuvent naître à l'intérieur d'un système d'action. Or, il ne peut y avoir des « contradictions » entre des prétentions ou des intentions au sens où il y a des contradictions entre les énoncés. Et le système de règles en fonction duquel sont produites des déclarations (autrement dit des opinions et des actions qui incarnent des intentions) est manifestement d'une autre espèce que le système de règles en fonction duquel nous formons des énoncés et nous les transformons sans changer leur valeur de vérité. »* [145]

Mais comme tout système d'action est à la fois système d'interprétation, la tâche du théoricien en sciences sociales est de permettre à l'analyse de passer d'un système de règle à l'autre, et c'est précisément le rôle que joue la méthodologie : un rôle de médiation. Ainsi, pour Habermas, le mode de *« dépassement »* des contradictions au sein des énoncés théoriques, mettant en jeu une grande diversité d'énoncés, est fondamentalement différent de celui qui relève du raisonnement logique. Tandis que les contradictions logiques sont susceptibles de trouver une issue par le biais d'un raisonnement dialectique, les

[144] Il est intéressant de rappeler, de ce point de vue, le rôle important joué au sein de la pragmatique universelle, de ce que Habermas appelle une contradiction performative, qui se distingue d'une contradiction logique en ce qu'elle se produit au niveau des actes de langage. La mise au jour d'une contradiction performative n'implique pas de résolution logique du type *« dépassement dialectique »*. Elle réclame en premier lieu la prise de conscience par les parties en présence du conflit d'intérêts ou des intentions qui sont en jeu au sein du discours, et leur thématisation à l'aide de l'argumentation.

[145] **J. Habermas**, *« Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé »*, op.cit., p. 42.

contradictions de nature discursive relèvent, elles, d'une *« pragmatique formelle universelle »*, c'est-à-dire d'une analyse des *« a priori »* de la communication. :

> *« La logique qui pourrait justifier qu'on parle de « contradictions sociales » devrait donc être une logique de l'emploi de contenus propositionnels dans des actions et des actes de langage. Elle devrait s'étendre jusqu'aux relations communicationnelles entre des sujets capables de parler et d'agir, elle devrait donc être une pragmatique universelle plus qu'une logique. »*[146]

Le mouvement de la déconstruction consiste, quant à lui, à faire affleurer à la surface de la pensée, l'impensé, ce qui a jusqu'alors été oublié dans l'exercice de la pensée. La déconstruction cherche ainsi à saisir la *« différence »*, faisant écho en quelque sorte à l'impensé kantien de la *« chose en soi ».* Alain Renaut, concernant l'interprétation heideggerienne de la philosophie kantienne et le rapport que Heidegger entretient avec l'histoire de la pensée, parle de la *« différence »* en ces termes :

> *« (…) cet impensé, dont il s'agit de faire surgir précisément comment il est impensé, c'est-à-dire oublié, dans chaque philosophie, n'est lui-même que la différence comme telle – (…) - conscience d'un manque qu'il faudrait alors faire resurgir en remontant de l'oubli de l'oubli à l'oubli lui-même, c'est-à-dire en pointant dans les philosophies successives la dimension d'impensé qui se dissimule en elles. Bref: non pas chercher dans les philosophies du passé ce qu'elles ont pensé (fragmentairement), et à partir de ces fragments ou de ces moments du vrai, construire la « pensée totale », mais y chercher l'impensé lui-même – cette recherche de l'impensé prenant la forme de ce que Heidegger puis ses disciples français et nord-américains désignent comme une « déconstruction ».*[147]

Néanmoins, et malgré ces précisions concernant le statut ontologique de la différence, l'usage heuristique qui est fait de la déconstruction en sociologie de l'action sociale, tend à assimiler cette différence à une pure opposition, en l'assimilant à la figure de l' *«Autre»*, de l' *«Etrange»*, voire de l' *«Etranger»*, comme si l'impensé n'était que l'envers de la pensée, le négatif de la représentation, comme il existe un négatif de la photo, et non ce qui ne nous est, et ne nous sera jamais donné de connaître.

---

[146] **J. Habermas**, *« Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé »*, op.cit., p. 42.
[147] **A. Renaut**, 1997, *« Kant aujourd'hui »*, Paris, Aubier, p.33.

La confusion, soulignée par Habermas, aboutit à des amalgames dommageables qui font perdre à l'analyse l'acuité qui lui serait pourtant nécessaire pour comprendre ce qui se joue dans la complexité des relations sociales. La vérité est alors censée sortir du jeu des contradictions, selon un raisonnement où la nécessité (l'argumentation) le dispute à la violence (rapport de domination) dans la confrontation des concepts.

Plus que de contradictions à proprement parler, l'analyse systémique à travers l'usage du paradoxe, adopte plutôt le clivage comme modalité d'opposition, conduisant à l'impossibilité de penser ensemble les notions mises à la question. Il en résulte, nous le verrons, en matière de sociologie de l'action sociale, une difficulté à penser l'intégration sociale autrement que sous la forme du paradoxe, qui trouve son aboutissement dans une définition de la *« question sociale »* comme exclusion.

Les concepts de justice et de solidarité, d'individu et de société, donc d'intégration sociale, font souvent les frais de ces réductions méthodologiques.

2.2. LE TRAVAIL ET L'EMPLOI COMME VOIE ROYALE DE L'INTEGRATION SOCIALE

Deux auteurs, Jacques Donzelot et Robert Castel, contribuent, à travers leurs interprétations et critiques de la *« question sociale »*, à focaliser l'intégration sociale sur le seul *« travail »* et sur sa réalisation, ou son actualisation par le biais de l'emploi salarié. Cette centration sur la catégorie *« travail »* comme *« essence »* de l'intégration peut être référée à deux traditions philosophiques et sociologiques distinctes : Durkheim, comme nous l'avons vu, fait du travail le moteur même de la division du travail et par là même de l'évolution sociale ; Marx accorde, lui aussi, une place prépondérante au travail comme principal facteur de réalisation de l'être humain.

2.2.1. Jacques Donzelot ou l' « Invention du social »

Nous devons l'analyse historique la plus connue de la *« question sociale »* à J. Donzelot qui, dans *« L'invention du social : essai sur le déclin des*

passions politiques », retrace la genèse du passage d'une « *question sociale »* comprise sur le mode de l'assistance à une autre *« question sociale* », marquée du sceau de la République et des forces politiques qui s'y affrontent. La thèse de J. Donzelot dans cet ouvrage est la suivante : la Révolution française, en donnant au peuple l'exercice de sa souveraineté, a créé un imaginaire politique, qui est rapidement entré en contradiction avec la réalité économique et sociale des plus démunis :

> *« Car que vaut cette fameuse souveraineté du peuple tout entier si la fraction du peuple la plus exclue jusqu'alors du pouvoir ne peut toujours pas faire entendre sa voix ? Surtout, n'est-elle pas un leurre, dès lors qu'elle est incapable de modifier de manière conséquente la condition civile des plus démunis ?*
>
> *(…) Comment réduire cet écart entre le nouveau fondement de l'ordre public et la réalité de l'ordre social, afin d'assurer la crédibilité du premier et la stabilité du second, si l'on ne veut pas que le pouvoir républicain soit à nouveau investi d'espérances démesurées, puis victime aussitôt du désenchantement destructeur de ceux-là mêmes qui devraient lui être le plus attachés ? (…)*
>
> *La question sociale apparaît donc d'abord comme un constat d'un déficit de la réalité sociale par rapport à l'imaginaire politique de la République. »*[148]

C'est donc aux confins des luttes sociales du milieu du XIX^{ème} siècle et des revendications ouvrières que serait née la *« question sociale »* telle qu'elle nous apparaît encore aujourd'hui. Selon une méthode qui se veut essentiellement inspirée de la *« déconstruction »* foucaldienne mais qui emprunte beaucoup à l'anthropologie positiviste et à sa conceptualisation de l'intégration sociale, Donzelot en retrace la généalogie. En même temps qu'une généalogie de la *« question sociale »*, se dessine en filigrane, une généalogie de la réponse qui fut apportée aux revendications sociales de l'époque, à savoir la solidarité. Néanmoins, en ce qui concerne la conceptualisation de la solidarité, Donzelot reste très durkheimien et reprend les principales prémisses du positivisme, dont la décomposition de la solidarité en deux moments qui s'excluent progressivement l'un l'autre, et la réduction des valeurs au fait :

> *« Mais en passant de ces formes élémentaires à des formes complexes, modernes, la société n'a pas pour autant perdu en cohésion. Elle est simplement passée d'une forme de solidarité fondée sur la similitude des*

[148] **J. Donzelot**, 1984, op.cit., p. 33.

conditions, à une autre fondée sur la division sociale du travail qui accroît la spécificité des tâches mais aussi, et du même coup, la dépendance de chacun envers tous, la solidarité organique. D'une formule sociale à l'autre, la solidarité change de nature, mais elle demeure la loi constitutive de la société. (…)

« La solidarité est, de fait, la loi scientifique qui organise la société. Pourquoi, dès lors, ne pas la prendre pour règle fondamentale d'une philosophie positiviste du droit, ne devant rien à l'individu, ne créditant l'Etat d'aucune inspiration particulière quant à l'édiction des lois, mais faisant reposer celle-ci sur le constat des fonctions inhérentes à la solidarité ? »[149]

La contradiction que rencontre la République, se résume ainsi : la naissance de la République a consacré l'égale souveraineté populaire, tandis que l'organisation du marché du travail, à travers le contrat de travail, soumet de fait, l'ouvrier, au détenteur des moyens de production, ce qui entraîne pour l'ouvrier, une abdication de cette souveraineté et de cette égalité proclamée. L'Etat républicain se trouve alors sommé de résoudre cette contradiction et doit faire face, au Parlement, à deux courants de résolution de la *« question sociale »* opposés : les libéraux qui font confiance à la *« main invisible »* du marché pour résoudre la crise, et rejettent l'intervention de l'Etat, et les socialistes qui comptent sur l'Etat et la collectivisation des moyens de production pour répondre aux attentes de la classe ouvrière. L' *« invention de la solidarité »*, selon les termes de Donzelot a pour but de justifier l'intervention de l'Etat comme arbitre des aspirations contradictoires des uns et des autres, aspirations à la liberté pour les uns contre aspirations à l'égalité pour les autres, tout en fixant les limites de cette intervention :

« La notion de solidarité fournit donc, à la fin du XIX^{ème} siècle, une base pour définir l'activité de l'Etat ; une base infiniment préférable à son assise sur la seule souveraineté et aux ambivalences insoutenables que celle-ci comportait. La solidarité apporte en effet tout à la fois un fondement et une limite à l'intervention de l'Etat. Soit le principe d'une limitation positive du rôle de l'Etat, bien différent de sa limitation négative, chère aux libéraux qui voulaient cantonner l'Etat dans la seule défense des règles du marché, mais aussi de l'usage sans frein que proposaient d'en faire les révolutionnaires pour reconstruire la société contre la logique du marché qui, selon eux, le dissolvait. »[150]

[149] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p.p. 87- 93.
[150] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p. 103.

L'idée de progrès est corrélative de celle de solidarité. Tout comme la division du travail appelle la solidarité comme correctif, la solidarité ne peut se concevoir sans le progrès comme visée sociale, et c'est l'Etat qui se doit, dans cette optique, de prendre en charge cet aspect de la politique, sous la forme de la mise en place d'un droit social :

> *« Le droit social se présente donc comme l'application pratique de la théorie de la solidarité. (…)*
>
> *Conformément à la doctrine de la solidarité, le droit social prétend ne faire que réparer les carences de la société, compenser les effets de la misère, réduire ceux de l'oppression. Ce droit vise à corriger la société, non à la réorganiser. (…)*
>
> *L'intérêt de l'idée de solidarité pour les républicains tenait à ce qu'elle permettait de définir un rôle positif pour l'Etat, tout en maintenant la neutralité de celui-ci vis-à-vis des forces qui divisaient la société. »*[151]

C'est sous le nom d'Etat-Providence que l'Etat va prendre en main cette *« nouvelle question sociale ».* A travers la mise en place de mécanismes assuranciels, il va assurer la pacification des relations sociales :

> *« Pour garantir le progrès, il n'était sans doute pas d'autres moyens que de le prendre en charge, d'en devenir le responsable effectif, mais n'est-ce pas pour le coup à une inversion des rapports entre l'Etat et la société que l'on procède ? Sans doute l'Etat se maintient-il toujours dans une position de neutralité vis-à-vis des conflits sociaux. Mais c'est pour incarner, du lieu de sa position extrinsèque à celle-ci, le destin de la société ! L'Etat-Providence ne prend pas parti dans les options idéologiques qui partagent la société, mais il prend en charge les leviers de la destinée, faisant basculer du côté de l'Etat la prise sur le devenir, et en privant d'autant la société. »*[152]

Selon Donzelot, par cette inversion des rôles de l'Etat et de la Société civile, s'est institué un Etat tutélaire, certes bienveillant, mais seul garant du progrès et tenant sous son joug, le social tout entier, dans le refus de toute autonomie accordée à la société civile :

> *« L'Etat devient donc l'ange gardien de la société, esprit tutélaire entretenant les mécanismes de son fonctionnement, veillant sur toutes les institutions qui la composent, garantissant l'autorité de celles-ci sur leurs membres, mais protégeant ces derniers contre ses excès éventuels. »*[153]

---

[151] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p. 125.
[152] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p. 172.
[153] **J. Donzelot**, 1984, op.cit., p. 103.

A la base de la solidarité se trouve donc un compromis, compromis établi entre libéraux et socialistes, compromis entre l'Etat et la Société civile. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, compromis n'est pas consensus. Bien plutôt pouvons-nous voir dans ce compromis, l'expression d'un équilibre instable entre les intérêts des uns et des autres et non le nécessaire accord des membres d'une société concernant le *« vivre ensemble »* et les valeurs sur lesquelles celui-ci doit s'appuyer. Il est alors fatal que l'équilibre se rompe, dès lors que les forces en présence et les intérêts des uns et des autres se modifient. Et c'est le sens de la crise que nous traversons depuis quelques décennies, crise sociale, mais surtout crise de l'Etat-Providence.

Donzelot interprète, en effet, la crise de l'Etat-Providence, comme un déséquilibre dans le rapport de force qui oppose Etat et Société civile, concernant la définition des finalités du progrès :

> *« La crise de l'Etat-Providence résulte de l'impossibilité constatée, comme du refus déclaré, de laisser l'Etat déterminer seul les modalités et les finalités du progrès. Cet arbitrage qui ne peut plus s'obtenir au seul niveau de l'Etat, il faut le réaliser à présent au sein de la société ; et cela entraîne la promotion d'un nouveau modèle culturel de relation sociale, capable par lui seul de contrôler les effets négatifs de la notion de contrat : la négociation. La force de ce modèle de la négociation promu par le discours du changement est de ne s'aligner ni sur le registre politique, ni sur le registre civil, mais de réunir ces deux registres en une seule pratique, génératrice de l'autonomie du social. »*[154]

Donzelot voit dans la négociation l'issue de la crise. Mais si l'on reprend les termes de la critique habermassienne du compromis, on voit bien que la négociation est déjà la modalité d'action du compromis. La négociation ne change en rien les places occupées par les uns et les autres, ne change en rien les termes de l'équilibre, elle ne fait que modifier le *« dosage »* en quelque sorte des intérêts des forces en présence qui entrent dans la négociation, un peu moins d'Etat et un peu plus de Société civile. La négociation, telle que l'utilise Donzelot, reste un concept d'inspiration positiviste. Elle n'est en rien un accord sur des intérêts universalisables ou un consensus sur des valeurs ou des finalités à poursuivre, telles la justice et la solidarité. La négociation n'aborde pas le *« autrement »*, non pas plus ou

moins d'intervention de l'Etat, mais un rôle de l'Etat profondément modifié dans son rapport à la Société civile, offrant la garantie d'un traitement juste, et non pas seulement acceptable.

Or la justice ne peut s'appréhender qu'au regard de la situation d'individus ou de *« collectifs »*, compris comme associations volontaires d'individus, sur la base d'intérêts et de valeurs communes, et non au regard d'un concept global de Société civile, non défini.

La crise de l'Etat-Providence aboutit sur une crise de l'intégration sociale. Et ce, parce que le compromis qui était à la base de l'Etat-Providence qui fondait la solidarité sur la compensation/réparation des dommages causés par l'organisation de la société et le progrès, promis comme résultante de cette organisation, a créé une sorte de vide entre l'individu et la société. Ce vide, que l'Etat-Providence avait pour mission de combler, ou de compenser par la mise en place de mesures redistributrices, créant ainsi un lien entre l'individu et/ou son groupe d'appartenance et l'Etat, s'élargit, avec l'inefficacité croissante des redistributions, jusqu'à devenir béance, ou en terme sociologique, exclusion[155].

Donzelot conclut de la crise de l'Etat-Providence à la nécessité d'une reformulation de la *« question sociale »*. La montée en charge de l'Etat-Providence, en consacrant la solidarité, a substitué à la notion de responsabilité individuelle, celle de socialisation du risque, par cette substitution sans reste, elle a repoussé aux confins du rapport individu/société, l'autonomie des individus et la question de leur intégration sociale :

> *« Au nom du social également, on a fait intervenir l'Etat dans la société civile pour en compenser les défauts qui portaient préjudice à l'individu, qui altéraient par trop sa liberté et sa sécurité. Le droit classique faisait de l'individu le seul responsable de son bonheur et de son malheur. Il interdisait toute intervention correctrice qui ne soit fondée sur la reconnaissance d'une faute individuelle, entretenant ainsi la société dans le*

[154] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p. 250.
[155] Nous reviendrons un peu plus tard sur cette nouvelle formulation de la *« question sociale »*, qui interroge directement la conception que nous avons de la solidarité et de l'intégration sociale.

sentiment d'une lutte inexpiable entre ceux qui pâtissaient de l'organisation sociale et ceux qui en tiraient tout le profit. Ainsi fallut-il substituer à la notion de responsabilité individuelle, celle de socialisation du risque. En faisant reposer sur tous le devoir de réparer les défauts de la société dont souffraient plus particulièrement certaines catégories, on pouvait espérer dédramatiser les conflits sociaux et développer en chacun de ses membres, le sentiment de la solidarité nécessaire de tous et bénéfique pour tous dans la réalisation du progrès. »[156]

En absorbant la justice sous la solidarité, en consacrant le primat du collectif sur l'individuel, qu'il faut ici comprendre comme primat des intérêts sociétaux, sur ceux de l'individu, on a creusé un vide social entre celui-ci et la société, dans lequel est venu se glisser cette crise du lien social à laquelle l'action sociale est censée apporter des solutions. Bien loin de l'interprétation communément admise d'une crise de l'intégration liée au développement de l'individualisme libéral, et de l'égoïsme qui lui est attribué, la crise du lien social semble davantage ressortir du règne sans partage de la conceptualisation durkheimienne de la solidarité, qui n'accorde aucune place aux besoins de chacun en matière de justice et d'autonomie, la société étant censée pourvoir au bien-être général. Qu'est-ce qui détruit le plus le lien social ? Le seul effacement des solidarités ? Ou bien la multiplication des injustices que l'accroissement des inégalités ne manque de provoquer? Les politiques sociales répondent à la crise en activant et multipliant les différents leviers de la solidarité (citoyenneté, activité économique, plus rarement accès à la culture, etc.) tout en ignorant l'aspect structurel de celle-ci, à savoir l'absence de toute reconsidération du compromis, mis en place il y a plus d'un siècle, sur la base de la *« solidarité organique »*. L'organisation sociale jette de plus en plus de personnes dans le gouffre de l'exclusion, flot qu'elle tente en vain d'absorber et qui met à mal ses modes d'intervention traditionnels, et l'oblige à rivaliser d'imagination pour inventer des modalités d'intervention soit *« globale»* ou *« de masse »*[157] pour colmater les brèches les plus visibles et assurer la paix sociale.

[156] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p. 248.

[157] Nous entendons par modes d'intervention globale, l'ensemble des interventions sociales s'appuyant sur la notion de territorialisation et qui s'adressent aux populations dans leur globalité, c'est-à-dire conçues comme un groupe indifférencié du point de vue des besoins, globalisation que nous avons eu l'occasion de rencontrer dans le cadre des textes officiels précédemment analysés ; les modes d'intervention *« de masse »*, rassemblent des mesures qui, elles, sont individualisées, mais

Donzelot reste prisonnier de la conceptualisation durkheimienne de la solidarité. La genèse qu'il retrace, cette *« invention du social »*, ou *« naissance de la solidarité »*, tient plus de l'analyse positiviste que de la déconstruction. Du point de vue de la méthode d'abord, la genèse qui nous est retracée s'appuie, à la manière de Durkheim, sur des *« faits »* historiques, faits et valeurs étant rabattus l'un sur l'autre comme dans le positivisme le plus classique. La méthode déconstructive aurait réclamé qu'un concept comme la solidarité soit étudié, non dans son rapport à des *« faits »* historiques, mais dans le cadre d'une analyse linguistique. Or Donzelot ne remet jamais en question la conceptualisation durkheimienne de la solidarité. Il interprète le glissement linguistique qui va de l'intégration à l'insertion comme un changement de pratiques, alors même que sa conception de l'intégration reste calquée sur cet acte originaire, *« l'invention du social »*, qui a consacré la solidarité comme solidarité organique :

> *« …l'intégration nécessite soumission de l'individu au collectif à travers la discipline propre aux membres de chaque profession, de chaque condition, tandis que le souci d'insertion suppose que l'on desserre les contraintes sociales pour éviter que la société ne se ferme sur elle-même, qu'on mette en quelque sorte le collectif au service de l'individu. ».*[158]

N'entreprenant pas une critique de la solidarité, et des modalités de l'intégration sociale, Donzelot n'entrevoit d'issue que dans une reformulation du positionnement de l'Etat. Nous serions en train de passer d'un Etat tutélaire à un Etat animateur, ne surplombant plus la société dans son ensemble, mais agissant en son sein, oeuvrant à la coordination des institutions et des groupes. De par l'abandon de cette position tutélaire, se

---

standardisées, que l'on trouve majoritairement dans le domaine de l'insertion et qui consistent à établir des parcours normalisés où il conviendrait de distinguer ce qui ressort d'une authentique recherche d'autonomie des personnes, de ce qui ressort d'un parcours à marche plus ou moins forcée (les logiques de projet mises en œuvre appartiennent à cette dernière catégorie). Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect des pratiques sociales. Le clivage individuel/collectif, qui est dans le secteur de l'action sociale, l'angle d'attaque privilégié pour analyser et interpréter ces pratiques, assimilant les unes à un traitement collectif tandis que les autres ressortiraient plutôt d'un traitement individuel et subjectif, ne nous semble pas pertinent, car il s'agit dans les deux cas d'un traitement *« en nombre »*, dont l'objectif, ou en terme philosophique, la finalité, n'est de toute évidence pas l'accroissement de l'autonomie des personnes, mais la conciliation des deux impératifs de l'action sociale que sont la recherche de l'indépendance financière des personnes et la diminution des coûts induits par les personnes en difficulté, pour la société.

[158] **J. Donzelot, P. Estèbe***,* 1994*. « L'Etat animateur »,* Paris, Esprit, p. 79.

trouveraient réconciliées, par le biais de la négociation, justice et solidarité, socialisation des individus et préservation de leur autonomie :

> *« Si l'on veut réaliser la mobilisation de la société appelée par le changement, il faut pour l'exercice du gouvernement, non plus occuper la position d'arbitre suprême et de tuteur lointain, qui allait de pair avec l'Etat-Providence, mais déployer l'art nouveau d'un Etat animateur, capable de redonner à la société, la vie dont on l'a dépossédée en même temps qu'on a moralisé ses liens, capables aussi de provoquer la négociation en son sein du rapport entre l'autonomie de chacun et la responsabilité de tous. »* [159]

Mais ce simple rééquilibrage des forces en présence, Etat/Société civile, est-il à la mesure des enjeux que découvre aujourd'hui le vaste champ de l'exclusion ?

2.2.2. Robert Castel ou «la métamorphose de la question sociale » [160]

Vingt ans après *« L'invention du social »*, *« la métamorphose de la question sociale »* en assume pleinement les conclusions :

> *« Ce hiatus entre l'organisation politique et le système économique permet de marquer pour la première fois avec clarté la place du « social » : se déployer dans cet entre-deux, restaurer ou établir des liens qui n'obéissent ni à une logique strictement économique, ni à une juridiction strictement politique. Le « social » consiste en systèmes de régulation non-marchands institués pour tenter de colmater cette béance. La question sociale devient ainsi dans ce contexte la question de la place que peuvent occuper dans la société industrielle, les franges les plus désocialisées des travailleurs. La réponse à cette question sera l'ensemble des dispositifs montés pour promouvoir leur intégration. »* [161]

Comme chez Donzelot, l'intégration sociale ne se définit qu'en rapport avec le travail, en tant qu'activité productive et marchandise, pour reprendre les termes de Marx. Mais Castel va au-delà de cette naissance officielle que constitue l'avènement sur la scène politique et sociologique de la solidarité et s'intéresse aux rapports solidarité/assistance. S'il existe une ligne de fracture, et cela Castel ne le remet pas spécifiquement en cause, entre solidarité et assistance, il situe cette fracture beaucoup plus sur l'horizon interprétatif de l'évolution des rapports de production que sur celle, plus

[159] Idem.
[160] **R. Castel**, 1995, op. cit.
[161] **R. Castel**, 1995, op. cit. p. 19.

politique, du conflit entre la souveraineté populaire et la misère des classes laborieuses. Bien plus qu'une généalogie de la solidarité, c'est à une généalogie du salariat qu'il entend se consacrer :

> *« Cependant, avant cette « invention » du social, il y avait déjà du social. Ainsi les multiples formes institutionnalisées de relations marchandes à l'égard de certaines populations : répression du vagabondage, obligation du travail, contrôle de la circulation de la main-d'œuvre. Il existait donc alors seulement ce que j'appellerai « le social assistanciel », mais aussi des interventions publiques à travers lesquelles l'Etat jouait le rôle de garant du maintien de l'organisation du travail et de régulateur de la mobilité des travailleurs. Pourquoi ? Parce qu'une « question sociale » déjà se posait dans les sociétés pré-industrielles de l'Europe occidentale. L'interdépendance soigneusement encastrée des statuts dans une société d'ordres est menacée par la pression qu'exercent tous ceux qui n'y trouvent pas leur place à partir de l'organisation traditionnelle du travail.»*[162]

Dans cet extrait, Castel rabat clairement la question sociale sur celle de l'organisation du travail. Il reconnaît bien l'existence d'un *« social assistanciel »*, qui, de toute évidence, pour lui, ne pose pas question. La véritable *« question sociale »*, celle qui met en cause l'intégration sociale, est celle du travail. Par cet acte de discrimination d'une partie du social au profit des seuls rapports de production et des relations de travail, Castel écarte d'un revers de main, comme ne faisant pas partie de la critique, comme n'étant pas objet de réflexion, les questions de justice que ne manque, pourtant pas, de poser ce social-là, la question cruciale de l'intégration de toutes les personnes qui, pour des raisons de maladie, de handicap, ou toute autre raison invalidante, ne sont pas en mesure de travailler, et sont de ce fait dans l'incapacité de subvenir à leurs propres besoins. Cette focalisation sur la question de l'organisation du travail qui est plus économique et politique qu'à proprement parler, sociale, pèse de plus en plus lourd sur l'action sociale qui, au nom de la solidarité, est sommée de répondre aux difficultés des personnes sans emploi sans avoir aucune prise sur l'organisation économique de la société. Le risque d'une telle focalisation est de placer l'intégration des personnes émargeant traditionnellement à l'aide sociale (nouveau terme pour désigner le *« social assistanciel »*), au second

[162] **R. Castel**, 1995, op. cit. p. 19.

plan en terme d'importance, dans la hiérarchie des problèmes sociaux à traiter.

Castel fait remonter l'émergence d'une *« question sociale »*, au sens de question posée par l'organisation du travail et le droit au travail, à une période bien antérieure à l'avènement de la société industrielle, période à laquelle Donzelot situait quant à lui, l'arrivée sur la scène historique de la *« question sociale »*. Il voit dans le traitement du problème du vagabondage dans les sociétés préindustrielles, l'origine de notre actuelle *« question sociale »* :

> « *Si le vagabondage est bien la pointe avancée d'un processus de désaffiliation menaçant des secteurs beaucoup plus vastes de la société, il pose un problème qui va bien au delà de ses marges. La question du vagabondage est en fait la manière dont se formule et s'occulte la question sociale dans la société préindustrielle. »*[163]

Dès le Moyen-âge, le vagabondage a fait l'objet d'une répression particulière. Cette répression consistait soit à chasser les vagabonds des villes, soit à les enfermer. On reconnaît dans cette généalogie du salariat que déconstruit Castel, l'influence des travaux de Foucault sur l'histoire de la folie, notamment dans son insistance à mettre à l'origine du *« social»*, la répression policière. Les analyses de Castel font fond sur une sociologie de la domination, qui est elle-même à l'origine d'une critique de l'action sociale qui a contribué au malaise des travailleurs sociaux, en consacrant l'idée que l'action sociale aurait maille à partir avec le contrôle social et la normalisation forcée des populations[164]. Pour Castel, la répression policière est plus qu'une simple répression, elle contient déjà les premiers ferments d'un traitement social des situations de non travail, pour les personnes valides, instituant dès cette époque une ligne de fracture infranchissable entre valides et invalides, personnes capables de travailler, mais ne travaillant pas pour des raisons qui ne peuvent être appréciées qu'individuellement, faisant l'objet d'une *« police des pauvres »*, et celles jugées inaptes au travail, et éligibles aux secours publics :

[163] **R. Castel**, 1995, op. cit., p. 107.
[164] Il n'est que de se souvenir des travaux de Jacques Donzelot des années 1970 sur *« La police des familles »*.

> *« Les inadaptés au travail relèvent du droit au secours. Ce sont « ceux auxquels l'âge ne permet plus de travailler ; enfin, ceux qui sont condamnés à une inaction durable par la nature de leurs infirmités ou à une inaction momentanée par des maladies passagères ». Le Comité[165] en établit soigneusement la liste exhaustive, des enfants abandonnés aux vieillards sans ressources. Ainsi, le droit nouveau à l'assistance se moule dans les catégories de la vieille handicapologie. Son caractère restrictif est soigneusement souligné. Mais s'agissant « d'une dette inviolable et sacrée », ces secours seront désormais intégralement financés par la puissance publique. »*[166]

Cette séparation entre valides et invalides, entre deux catégories d'hommes identifiées en fonction d'un critère *« objectif »*, à savoir la capacité ou non de travailler, évaluée, non pas à partir de la personne, mais à partir de critères *« sociaux »*, déterminés objectivement par des institutions représentant la société et l'Etat, extérieurs à la subjectivité, ne constitue-t-elle pas le creuset des discriminations dont on observe les ramifications, aujourd'hui encore, au sein de l'action sociale. En consacrant l'idée que le social serait né de cette fracture entre valides et invalides, ne conforte-t-on pas cette autre idée que la frontière, pourtant artificielle, entre les personnes pouvant travailler, et celles qui ne le peuvent pas ou plus, serait imperméable, qu'ainsi existeraient deux sortes d'hommes, les valides et les invalides, susceptibles d'épouser des modalités d'action sociale différentes, l'intégration sociale des personnes handicapées souffre de ce dédoublement des modalités d'intégration ? On assiste ainsi à la création de domaines *« protégés »* qui rapidement deviennent des lieux de relégation. On se retrouve, une fois encore, confronté à la scission durkheimienne de l'intégration sociale, opérée sur la base de la division du travail. La méthode déconstructive qui conduit la réflexion de Castel ne parvient pas à déjouer les pièges de l'anthropologie positiviste, et conduit à la réduction du sujet sur une certaine image de l'individu libéral :

> *« L'homme libéral est un individu rationnel et responsable qui poursuit son intérêt sur la base des relations contractuelles qu'il noue avec autrui (…) Mais tous les hommes ne sont pas à la hauteur de cet idéal*[167]*. La découverte du paupérisme a dû présenter un défi pour cette conception de la société construite comme une association d'individus rationnels. Mais*

[165] Il s'agit du Comité de mendicité, présidé par La Rochefoucauld-Liancourt durant la Révolution française.
[166] **R. Castel**, 1995, op. cit. p. 185.
[167] Souligné par nous.

elle l'a assumé ou contourné, grâce au schème de la minorité de ces classes inférieures qui permet d'instaurer avec elles un rapport de tutelle. »[168]

On ne peut dire plus clairement ce que suppose la seule prise en compte de la valeur de solidarité, lorsqu'elle prend le pas sur l'exigence de justice, en matière de conception de l'humain ! Il y aurait ainsi des individus inaptes à la liberté, des individus non rationnels ! On pourrait ainsi conclure de l'indigence économique de certaines populations à leur indigence intellectuelle, culturelle, rationnelle, à leur incapacité d'avoir conscience et de poursuivre leurs propres intérêts ! Castel nous peint le tableau d'une société où la solidarité prend tout simplement la place du politique, place occupée au temps de l'hégémonie de la religion par la charité, quand Dieu était censé pourvoir aux besoins essentiels des êtres humains. Par ailleurs, dans cet extrait, Castel explique ni plus ni moins le développement du paupérisme par l'irruption d'individus irrationnels dans la vie économique, les valeurs du libéralisme étant ici confondues avec son exercice, sa factualité. Si nous insistons plus particulièrement sur ce passage, c'est que les constatations/conclusions vers lesquelles nous conduit immanquablement l'analyse déconstructive de la réalité sociale, viennent à se confondre avec les analyses positivistes initiées par Durkheim, de cette même réalité. Selon une conception épistémologique historiciste, la solidarité organique, endosse le rôle de l'origine, donc celui de *«première vérité »*. La conséquence immédiate de cette assomption de la valeur de solidarité sous le phénomène de la *« solidarité organique »* ou *« intégration sociale par le travail »*, qui est une forme spécifique de la solidarité et de l'intégration sociale, une forme située dans une société donnée, en l'occurrence, la nôtre, tient dans la conception anthropologique induite et par le positivisme et par le courant de l'analyse déconstructive : l'individu de l'action sociale, soit disparaît derrière la société, pour n'en constituer qu'un élément indifférencié, sorte d'atome ou si l'on préfère, de monade, close sur elle-même, soit est rabattu sur l'individu libéral, lui-même limité dans ses attributs à la seule poursuite de ses intérêts, donc à son égoïsme. Le sujet, quant à lui, est l'éternel absent de la réflexion sur l'action sociale.

[168] **R. Castel**, 1995, op. cit. p.

C'est donc bien naturellement vers une *« métamorphose »* de l'Etat social que se tourne Castel afin de répondre en partie aux défis de la lutte contre l'exclusion. C'est aux confins des luttes politiques du XIX^{ème} siècle, tout comme Donzelot, qu'il situe l'émergence d'une nouvelle modalité d'intervention de l'Etat, connue sous le terme d'Etat-Providence, rebaptisé par lui, du nom d'*«Etat social »*. Suivant son axe généalogique propre, Castel voit dans l'émergence de ce nouveau rôle pour l'Etat, le fruit d'une *« mutation de la propriété »*, réalisée grâce à la mise en place de la *« technologie assurancielle »*. Il s'agit d'un transfert d'une propriété assise sur des biens patrimoniaux vers une propriété *« sociale »*, assurant protection et sécurité par le biais d'un système de cotisations obligatoires gérées et garanties par l'Etat et assise sur les revenus du travail. Pour assurer cette mutation, il est nécessaire pour l'Etat de changer de rôle :

> *« L'Etat qui s'en fait le garant joue un rôle protecteur. Il n'est pas pour autant une « providence » : il ne répand pas des bienfaits, mais s'est fait le gardien d'un nouvel ordre de distribution des biens. (…)*
>
> *Avant l'assurance, être dans la propriété, c'est disposer de biens pour faire face aux aléas de l'existence. Avec l'assurance, ces risques sont « couverts ». Comment ? Par un système de garanties juridiques, c'est-à-dire sanctionnées en dernière instance par l'Etat de droit. L'Etat social trouve là une fonction spécifique. Il est, pourrait-on dire, le garant de la « propriété de transfert ». L'Etat se taille ainsi un rôle nouveau et complètement original qui lui permet de surplomber l'antagonisme absolu entre les défenseurs éperdus de la « propriété bourgeoise » et les programmes socialistes visant son appropriation. Il peut jouer ce rôle sans attenter à la propriété privée. »*[169]

Castel insiste sur la nature de cet Etat social qui est avant tout, un compromis :

> *« L'Etat social prend acte des effets pervers des régulations purement économiques et de l'insuffisance des régulations morales. Il s'efforce de garantir une conception de la sécurité (sociale) dont les protections dépendent moins de la propriété que du travail. Il n'est pas pour autant l'expression d'un volontarisme politique. Au contraire les dispositifs spécifiques déployés au nom de la solidarité sont autant de moyens d'éviter la transformation directement politique des structures de la société. Que chacun reste à sa place mais ait une place. Faire du social ou comment faire l'économie du socialisme. L'Etat social, dans sa philosophie,*

[169] **R. Castel**, 1995, op.cit. p. 314 - 316.

comme dans ses modes d'instrumentalisation pratique, est un compromis. »[170]

Face aux défis de l'exclusion, l'Etat social ne remplit plus toute sa mission intégratrice :

> *« L'Etat social (…) s'est constitué à l'intersection du marché et du travail. Il a été d'autant plus fort qu'étaient fortes les dynamiques qu'il régulait : la croissance économique et la structuration de la condition salariale. Si l'économie se ré-autonomise et si la condition salariale se délite, l'Etat social perd de son pouvoir intégrateur. Mais ici aussi il peut s'agir d'une métamorphose plutôt que d'un effondrement. Si l'on prend la peine de reconstruire les péripéties qu'il a traversées, il devient clair qu'une forme unique d'Etat social n'est pas inscrite dans le ciel des idées. »*[171]

Il est clair que pour Castel, l'intégration sociale est avant tout affaire de société et donc, de solidarité. Les difficultés d'une telle position ne lui sont néanmoins pas étrangères, à savoir une solidarité principalement assise sur l'intervention de la société comme entité surplombant les individus et un mode d'intégration sociale piloté par l'Etat, constituent des modalités d'action sociale qui risquent de se heurter à la perte d'emprise de l'Etat-nation sur la mondialisation de l'économie :

> *« Plus profondément, on peut interpréter la politique de l'Etat social comme une mobilisation d'une partie des ressources d'une nation pour assurer sa cohésion interne, différente et complémentaire de sa politique étrangère commandée par l'exigence de défendre la place dans le « concert des nations ». Il faudra y revenir, mais on voit déjà que cette inscription de l'Etat social dans la réalité d'un Etat-nation soulève de difficiles questions. Quelle peut-être par exemple l'Europe sociale aujourd'hui si les politiques sociales ont toujours été historiquement l'émanation des Etats-nations ? Et la gravité de la situation actuelle en matière de protection sociale ne tient-elle pas dans une large mesure aux débordements des Etats-Nations devant la mondialisation de l'économie et du marché du travail ? »*[172]

Et cela constitue à n'en pas douter l'un des enjeux majeurs des décennies à venir. N'y aurait-il pas une nécessaire réflexion à mener sur de nouveaux modes d'intégration à investir, des modes d'intégration dont les protections

[170] **R. Castel**, 1995, op. cit., p. 214.
[171] **R. Castel**, 1995, op. cit. p. 22.
[172] **R. Castel**, 1995, op. cit. p. 283.

ne seraient plus attachées au seul travail mais à l'individu, en tant que sujet de l'action sociale et membre d'une communauté humaine solidaire ?

2.3. L'APPROCHE SYSTEMIQUE ET LES PARADOXES DE L'ACTION SOCIALE

Le positivisme et l'analyse déconstructive ne sont pas les seules tendances ayant influencé l'interprétation de l'action sociale. En effet, l'analyse systémique joue, elle aussi, un rôle important dans la vision contemporaine de l'action sociale.

2.3.1. Présentation succincte de l'analyse systémique : les présupposés épistémologiques

Nous prendrons appui, pour retracer les présupposés épistémologiques de l'analyse systémique, sur la théorie des systèmes élaborée par Talcott Parsons, et plus particulièrement sur le livre que lui a consacré Guy Rocher.[173]

Parsons élabore sa théorie en réaction à une certaine forme de positivisme. Il montre et ce, à juste titre, que ce que l'on nomme *« fait »*, donnée de l'expérience ou de l'observation, n'est pas le strict reflet de la réalité, mais est une reconstruction qu'opère le ou les chercheurs à partir d'images, de concepts et de théories existantes :

> *« Pour Parsons, la science est essentiellement analytique, ce qui signifie dans son langage qu'elle reconstruit la réalité à l'aide de symboles conceptuels qu'il ne faut pas confondre avec la réalité concrète. »*[174]

Parsons qualifie sa position épistémologique de *« réalisme analytique »*. Il signifie par là que si cette construction qu'est la représentation mentale n'est pas un pur reflet de la réalité, elle n'en est pas non plus une trahison. Cet

[173] **G. Rocher**, 1988, *« Talcott Parsons et la sociologie américaine »*, [Document électronique], édition établie par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca, 185p.
[174] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 29.

élément de l'épistémologie de Parsons est important dans la mesure où il détermine l'usage qu'il fait de la notion de système :

> *« La seule façon de reconstruire mentalement, d'une manière conceptuelle et théorique, la structure de toute réalité, quelle qu'elle soit, c'est de considérer celle-ci comme constituant un système au sens le plus strict du terme. »*[175]

Parsons fait de la notion de système, non pas un usage positif, mais une utilisation heuristique. Mais, plus encore qu'au positivisme, Parsons s'oppose au behaviorisme qui prétend que l'objectivité de toute recherche impose que l'on ne puisse étudier les conduites humaines que de l'extérieur, dans les gestes, les signes, les différents comportements qui s'offrent au regard d'un observateur. Le behaviorisme, selon Parsons, nie tout un pan de la réalité sociale en refusant de prendre en compte la subjectivité de l'acteur.

Pour Parsons, la science baigne dans un univers culturel, un sous-système qui lui est propre, et qui isole le chercheur en sociologie de l'univers culturel de la société dans laquelle il vit. C'est au prix de cette distance avec sa propre société que la posture de la recherche scientifique est possible dans les sciences de l'homme.

La théorie que Parsons élabore est une théorie générale de l'action sociale. A l'encontre de Durkheim et à l'instar de Weber, il part pour élaborer cette théorie,

> *« …de la subjectivité de l'acteur, c'est-à-dire de la perception qu'a celui-ci de son environnement, des sentiments qui l'animent et des idées qui l'habitent, des motivations qui le font agir et des réactions qu'il a à sa propre action. »*[176]

Une précision s'impose quant à la conception que Parsons se fait de l'acteur. Un acteur social, pour Parsons et cela reste vrai pour l'ensemble du courant de l'analyse systémique, représente aussi bien un sujet individuel, qu'un groupe, une organisation ou une institution. La notion d'acteur est une représentation globale de l'entité agissante. Cette conception de l'acteur social global a, comme nous l'avons déjà vu à travers l'analyse des textes

[175] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 31.

juridiques, et comme nous le vérifierons à travers les interprétations que Barel et Autès font de la question sociale, des conséquences quant à l'analyse que l'on est amené à faire de l'action sociale et de ses missions. La perspective subjectiviste telle qu'elle est ici posée, nous questionne à plusieurs points de vue ? Que reste-t-il de la subjectivité lorsque le sujet qui la porte est un collectif ? D'un point de vue *« scientifique »* ou *« rationnel »*, quelle est la validité des sentiments, motivations, significations subjectives ainsi subsumées sous un seul et même acteur social ? Lorsque l'on a affaire à un collectif, à qui est-on en droit de rapporter ces mêmes idées, sentiments, motivations ? Comment notamment établir leur validité, c'est-à-dire la certitude qu'il s'agisse bien d'une production collective ? Quels sont les mécanismes de coordination entre les différents acteurs qui composent l'acteur global ? Qui élabore les stratégies ? Qui éprouve les sentiments ? Qui pense à travers la pensée collective ? A ne pas préciser les mécanismes de coordination de la pensée et de l'action, n'y a -t-il pas risque de prendre pour une œuvre ou une action collective, le simple produit du pouvoir ou de l'influence, à l'exclusion de tout réel consensus entre des individus ? Enfin quelle conception de la justice sociale, l'analyse systémique est-elle à même de promouvoir, et selon quels critères ? Quelle analyse des besoins sociaux opérer et sur quelles bases ? Le thème de l'exclusion qui procède de ce type de globalisation est un exemple emblématique des difficultés d'analyse et de traitement des situations rencontrées ?

Cette difficulté que nous considérons comme majeure pour l'analyse de l'action sociale, ne s'estompe pas du fait de la disposition heuristique adoptée par l'analyste, et de la mise en situation de l'acteur :

> *« L'acteur de Parsons est un être-en-situation, car son action est toujours la lecture d'un ensemble de signes qu'il perçoit dans son environnement et auxquels il répond. Tous ces rapports avec le milieu physique supposent un jeu d'interprétations à travers lesquelles l'acteur perçoit la réalité et lui donne un sens en fonction duquel il agit. »*[177]

[176] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 37.
[177] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 37-38.

L'environnement dans lequel se meut l'acteur, est lui aussi une entité globale, c'est ce que Parsons appelle un *« objet social »*, et cet *« objet social »* compte dans sa compréhension, les autres acteurs sociaux, qui selon la théorie systémique peuvent être des entités globales ou des individus. L'analyse systémique reste de ce point de vue dans le cadre de ce que Habermas appelle les philosophies de la conscience, qui subordonnent toute représentation possible à une opération d'objectivation des contenus de la conscience. La question restant de savoir à quel sujet rapporter cette opération d'objectivation ? Est-il légitime de rapporter cette opération purement subjective à un sujet collectif, que nous préfèrerons ici appeler plutôt *« sujet global »* ? Ces dernières remarques reposent la question du fondement de l'objectivité d'une manière qui réinterroge radicalement l'analyse sociologique : peut-on établir une homologie entre *« global »* et *« collectif »* ? Cette question est importante dans la mesure où elle détermine les différents niveaux auxquels vont s'opérer l'analyse et l'intérêt porté à la subjectivité. En effet, une globalisation excessive comme celle qui est observable au niveau de la notion d'exclusion, ne contient-elle pas, comme inscrite au sein même de la méthode, une tendance à l'indifférence vis-à-vis des problématiques individuelles et subjectives, et par conséquent un risque de passer à côté des véritables problèmes éthiques posés par l'action sociale ? Ce désintérêt ou cette relative indifférence aux problématiques individuelles et subjectives ne sont-elles pas comme le miroir inversé des politiques sociales privilégiant des modalités d'intégration, qui mettent au coeur de leur action intégratrice, les relations entre individus et institutions, la citoyenneté, au détriment d'une intégration que l'on pourrait qualifier de *« proximité »* ou encore de type associatif, qui consisterait à mettre en relation des individus les uns avec les autres sur la base d'une action commune sur leurs conditions de vie et leur environnement ?

Le postulat fondamental sur lequel repose l'analyse systémique, et qui, selon Parsons, lui donne son caractère scientifique, est le caractère systémique de toute action sociale, caractère qu'il qualifie de procédé heuristique :

> *« (…) l'action humaine présente toujours les caractères d'un système. (…) Tel qu'il [Parsons] l'utilise, le système d'action est de l'ordre de la conceptualisation et de l'analyse ; c'est un mode de reconstruction mentale de la réalité, une manière de concevoir les choses, bref, un procédé heuristique. »*[178]

La question reste de savoir dans quelle mesure, la méthode influe sur les résultats ou produits obtenus via cette méthodologie ? Les présupposés anthropologiques sur lesquels s'appuie la théorie systémique, et sa vocation *« scientifique »*, ne conduisent-ils pas à une appréhension de la réalité qui, sans se réduire au positivisme, en assume une partie des résultats. Il n'est qu'à penser de ce point de vue à l'influence qu'a exercée Durkheim sur l'œuvre de Parsons. La théorie systémique est teintée d'un fonctionnalisme emprunté à la science biologique, comme nous l'avons vu chez Durkheim. Les relations que l'acteur (individuel ou collectif) entretient avec son environnement ressemblent à s'y méprendre aux relations que la cellule entretient avec l'environnement biologique et physiologique. Un des principes systémiques avec lequel nous aurons, dans les prochains chapitres, maille à partir, le principe de la *« fission binaire »*, est bien un concept tout droit sorti de la biologie cellulaire. Ce principe est, chez Parsons, à la base des processus de différenciation et d'intégration au sein du système psychique :

> *« (…) La différenciation dans le système psychique se fait toujours par dédoublement de chacune des unités déjà existantes.(…) La personnalité de l'enfant à la naissance ne fonctionne qu'à partir d'une seule disposition, la dépendance orale. Par suite de l'interaction avec la mère, la dépendance orale se subdivise, au moment de la phase anale, en deux dispositions : la disposition à la dépendance et la disposition à l'autonomie. »*[179]

Ce principe de *« fission binaire »* nous semble être la source des nombreux paradoxes sur lesquels s'appuie l'analyse systémique pour appréhender l'environnement de la vie humaine. Dans la précédente citation, Parsons inscrit d'emblée, toute possibilité de relation, au cœur d'un paradoxe. Il y aurait ainsi conflit entre nos dispositions ou tendances à la dépendance et nos aspirations à l'autonomie ! Or, sont mis sur un même pied d'égalité, non pas deux dispositions égales qui entreraient en conflit et

[178] **G. Rocher**, op. cit. p.p. 39-41.
[179] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 121.

formeraient la base d'un paradoxe insoluble, mais deux niveaux de réalité différents : le nouveau-né est physiologiquement dépendant, plus il grandit, plus il aspire à l'autonomie. Deux niveaux de réalité sont ici confondus : le niveau de la dépendance physiologique, et le niveau de l'autonomie morale, disposition faisant l'objet d'une maturation, mais dont la figure se peut identifier, dès la naissance, comme désir. Besoin et désir ne se différencieraient, selon Parsons, qu'à posteriori. Le désir avec la part de liberté qu'il contient, serait non seulement postérieur au besoin, mais en procèderait, par dédoublement de cette même disposition première qu'est le besoin. Il n'est qu'à penser à la théorie freudienne pour resituer besoin et désir dans une co-originarité au sein de la relation affective primitive. Cette confusion des deux niveaux de réalité nous fait singulièrement penser au réductionnisme positiviste, même si Parsons s'en défend. Pour l'heure, cette description des déterminants des premières relations humaines plonge l'intégration sociale dans des difficultés conceptuelles dont les efforts de théorisation de l'action sociale ont du mal à la faire sortir. Dépendance et autonomie sont vécues, au sein de l'action sociale, comme deux tendances paradoxales qu'on ne saurait satisfaire ensemble, alors même que l'on s'adresse à deux niveaux de réalité différents. Concrètement, ce paradoxe conduit à de nombreux malentendus au niveau des pratiques sociales, où l'on voit par exemple des acteurs sociaux se satisfaire de l'indépendance acquise par certaines personnes en difficulté, qui sont par ailleurs bien loin d'accéder à une quelconque autonomie morale dont on ne s'est pas préoccupé, tant la confusion entre autonomie et indépendance est constante, et se désintéresser des aspirations à l'autonomie de personnes souffrant de dépendance sévère, sous couvert de l'impossibilité physique ou physiologique, d'accéder à une quelconque autonomie pour ces personnes-là.[180]

L'opposition de Parsons au positivisme se situe dans l'importance qu'il accorde à la culture, entendue comme ensemble des valeurs réglant les conduites, et comme capacité symbolique, c'est-à-dire capacité à faire sens,

[180] Il n'est qu'à se souvenir également du paradoxe que nous avions souligné dans le premier article de la loi du 2 janvier 2002. Voir p. 66.

à accorder une signification à son action. Il accorde ainsi aux symboles et aux valeurs

> *«…un rôle déterminant dans l'organisation et la vie sociale. (…) Pour Parsons, les objets avec lesquels l'acteur humain est en contact ou en interaction sont toujours perçus et interprétés à travers un univers symbolique qui leur donne sens. ».* [181]

Néanmoins, il y a chez Parsons une appréhension ambiguë du rôle de la culture dans la vie sociale. La culture fait partie des sous-systèmes les moins actifs. Elle fournit à l'acteur ses motivations et toutes les normes et valeurs qui vont guider son action, mais ne participent pas directement à l'action. Elle constitue un sous-système extérieur au système formé par l'action sociale, qui englobe le système de la personnalité et le système social. La culture tient une place fondamentale parce que détentrice et dispensatrice des *« facteurs de contrôle »* qui, selon la hiérarchie cybernétique dont s'inspire Parsons, prennent le pas sur les *« facteurs de conditionnement »*, font échapper l'homme au déterminisme, et garantissent en partie sa liberté. C'est la culture qui imprime sa marque au social et au physiologique, et non l'inverse. Il y a donc prééminence de l'une sur les deux autres. Néanmoins chez Parsons, le sous-système culturel reste extérieur au système de l'action sociale, compris à la fois comme système social et système de la personnalité.

Cette extériorité de la culture oriente à sa manière le processus de socialisation. Dans le cadre du système de la personnalité, la socialisation se caractérise ainsi par l'intériorisation que chacun opère des normes et valeurs de la société dans laquelle il vit. Ceci donne une coloration toute particulière à la subjectivité telle qu'elle est vue par l'analyse systémique, où le strictement *« subjectif »* ou *« personnel »*, n'existe quasiment pas :

> *« Dans le système de la personnalité, (…) l'instinct et l'impulsion ont disparu pour ne faire place qu'à deux éléments subjectifs : les dispositions qui sont apprises et résultent de l'intériorisation des normes, rôles, valeurs, connaissances, et la fonction de définition des buts qui est peut-être finalement le noyau central de la personnalité. Les dispositions étant essentiellement le milieu socio-culturel intériorisé, la subjectivité chez l'acteur se ramène à la seule définition des buts, dont il est bien difficile de*

[181] **G. Rocher**, 1988, op. cit., p.172.

dire avec précision ce qu'elle retient de non sociologique. On voit combien la personnalité est presque absorbée par le social. »[182]

Le sujet tel que l'appréhende la théorie systémique est, par lui-même, un être vide que la société, via le sous-système culturel, vient progressivement remplir. Tout ce qu'il acquiert lui vient de l'extérieur, rien ne lui appartient en propre.

Les paradoxes inhérents au système de la personnalité se retrouvent également au sein du système d'action sociale. Rappelons qu'un paradoxe oppose deux forces ou deux tendances en conflit dont aucune solution ne peut apaiser les tensions. Un paradoxe est, en quelque sorte, une contradiction qui ne peut être dépassée.

Ainsi l'action guidée par les valeurs est toujours à la fois un choix et un refus :

« (…) La dualité et la contradiction sont inscrites au cœur même de l'univers des valeurs. »[183]

Parsons distingue quatre groupes de variables structurelles qui constituent autant de couples paradoxaux :

- universalisme / particularisme,
- performance / qualité,
- neutralité affective / affectivité,
- spécificité / diffusion.

La théorie de l'équilibre veut que ces couples paradoxaux parviennent à un relatif état d'équilibre, mais Parsons ne dit pas comment chacun des termes du paradoxe se confrontent l'un à l'autre et ce qui est susceptible d'en sortir. C'est d'ailleurs la critique essentielle que Guy Rocher adresse à Parsons :

« Parsons néglige le fait que la prédominance d'un pôle d'une variable dans un système concret d'action n'est jamais à l'exclusion complète de l'autre pôle. Il y a toujours du particularisme là où règne l'universalisme ; il

[182] **G. Rocher**, 1988, op. cit., p.172.
[183] **G. Rocher**, 1988, op. cit., p.45.

reste de l'expression affective là où domine la neutralité. Dans tout système d'action, cette présence du pôle opposé est une source latente d'affrontement et de conflit. »[184]

Les paradoxes étant par nature indépassables, comment, dès lors, imaginer un changement social possible ? Chez Marx, comme chez Freud, le dépassement des contradictions trouve une issue à travers l'émancipation qui est prise de conscience des contradictions et obstacles qui entravent l'action. Dans l'analyse systémique, le sujet n'étant ni individuel, ni collectif, mais les deux à la fois, c'est-à-dire global, s'interdit toute émancipation au profit d'un équilibre hypothétique des forces, normes et valeurs qui s'affrontent en lui, avec le risque de s'enfermer dans les contradictions et la schizophrénie.

Bien que choisissant, comme point de départ de son analyse de l'action sociale, la subjectivité des acteurs, la conception parsonienne de la société reste une conception fondamentalement holiste, où une grande partie des présupposés positivistes demeurent inchangés : homogénéité du traitement méthodologique des *« objets physiques »* et des *« objets sociaux »*, extériorité relative des entités systémiques des unes par rapport aux autres, dont la principale conséquence est de créer des sortes de frontières artificielles, qui nuisent ou rendent inadéquates les représentations sociales. Ce sont ces impasses de l'analyse systémique de l'action sociale que nous essaierons de faire ressortir dans les deux exposés suivants. Nous étudierons notamment les conséquences théoriques et pratiques de la mise en exergue, au sein de l'action sociale, de tels paradoxes et porterons une attention particulière aux conséquences de ces présupposés épistémologiques et anthropologiques sur la définition des missions de l'action sociale.

[184] **G. Rocher**, 1988, op. cit. p. 178.

2.3.2. Yves Barel ou les « enjeux du travail social »[185]

Yves Barel est un des premiers sociologues français s'inspirant de l'analyse systémique à s'intéresser à l'action sociale et à sa place dans nos sociétés démocratiques.

Dans sa vocation la plus large, il définit le travail social comme :

> *« …un lieu de production, parmi d'autres, du social, c'est-à-dire des socialités, des rapports sociaux et interindividuels et de la société elle-même en définitive. (…) Le travail social participe de l'effort d'une société pour se produire et se reproduire, pour travailler sur elle-même (…). »*[186]

Barel constate la juxtaposition de plusieurs discours sur l'action sociale, un discours officiel et un discours de sens, juxtaposition qui selon lui fait foi d'une *« essence »* indicible et invisible du social :

> *« Le propre du travail social est, comme il l'est de toutes autres pratiques sociales, d'être en partie indicible et invisible. Il ne prend son sens, littéralement, qu'en faisant plus et autre chose que ce qu'il est censé faire. Le travail social est une stratégie double (ou triple, quadruple…). »*[187]

Selon lui, le social ne saurait se résumer à un seul sens, un seul discours, une seule représentation. Il distingue trois groupes de représentations en conflit dans la définition *« d'un sens »* ou d'une *« vérité »* du travail social :

- un premier groupe, que l'on pourrait qualifier *« d'économiste »*, voit dans le travail social *« une manière de réparer et reproduire aux frais de la collectivité une force de travail éclopée par le système industriel et urbain. »*[188]
- le second groupe définit le travail social à partir de la marginalité, assumant l'assertion que *« la définition de la socialité ne peut pas se construire sans construction de l'asocialité. »* Le travail social est alors vu comme *« un nouvel avatar du rapport de la société avec ses marginaux. Il consiste d'abord à normaliser ou re-normaliser les marginaux, non plus simplement par la répression et l'isolement (physique ou social), mais aussi au travers de tout l'arsenal de la*

[185] **Y. Barel**, 1993 (1982), *« Les enjeux du travail social »*, in : Revue interuniversitaire de sciences et pratiques sociales, (Médiations et action sociales, actions et recherches sociales), n°2, p.p. 27-51.
[186] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 28.
[187] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 29.

prévention, de l'éducation, de l'animation, de l'aide financière, de la prestation des services… » [189]

- Le troisième groupe *« examine le travail social du point de vue de sa signification pour le contrôle social, défini ici comme la capacité de maintenir les conduites des populations « à problèmes » dans les limites compatibles avec l'ordre social. Le travail social est ici considéré comme un travail de police, au sens large du terme. »*[190]

Ces représentations sont effectivement les thèmes les plus souvent abordés dès qu'il s'agit de parler du travail social, de définir ce qu'il fait, en d'autres termes de lui donner un sens. Barel voit dans ces représentations, des critiques plus ou moins déguisées du travail social et décèle derrière toutes ces représentations, un paradoxe que l'on pourrait résumer ainsi : puisque le travail social dans toutes ses figures (réparation des dégâts induits par les dysfonctionnements de l'appareil de production, normalisation des populations marginales, contrôle et maintien de l'ordre social), est critiquable quant à ses intentions et finalités, pourquoi le conserver ? Puisque le travail social représente pour tous ces acteurs (travailleurs sociaux, élus, sociologues) une mauvaise chose, pourquoi continuer à en défendre la nécessité ?

> *« Maintenant, posons une question : qui parmi les critiques du travail social, est prêt à tirer la conclusion qu'il faut supprimer ces activités ? La réponse est : personne. Nous sommes dans une situation incongrue où l'on dénonce le travail social au niveau du discours, et où l'on admet sa nécessité au niveau de la pratique. »*[191]

Barel décèle dans les critiques radicales du travail social, le besoin de lui attribuer un sens et une finalité simple. Or si l'on se prend à suivre l'analyse systémique, le travail social est une totalité complexe à laquelle il est impossible d'assigner une finalité simple. Comme il nous a été précédemment dit, il fait plusieurs choses à la fois, et fait autre chose que ce à quoi il est ostensiblement destiné. Il n'existe, selon lui, ni finalité dernière,

---

[188] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 29
[189] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 30
[190] **Y. Barel**, 1993 (1982), op. cit. p. 31
[191] **Y. Barel**, 1993 (1982), op. cit. p. 33

ni centre unique à partir duquel conduire ce type de critique, et il note une tendance très contemporaine de la critique à suivre une sorte de logique démiurgique, transcendant la société et les individus, et agissant comme par devers eux :

> « *Comme si la pensée critique contemporaine partageait avec la pensée conservatrice, l'idée qu'au total les choses importantes se passent dans ce qui surplombe la société civile ; comme si, dirait à peu près Hegel, l'Etat créait la société. »*[192]

Barel dénote dans ces critiques radicales de l'action sociale, *« une étrange absence et une étrange passivité de la population et des travailleurs sociaux eux-mêmes »*[193] qui vient faire écho à ce que nous notions dans les précédentes critiques, l'absence de sujet social, son insignifiance. Notons cependant que Barel n'utilise jamais le terme de *« sujet »,* mais plus volontiers, celui d'acteur, terme qui, comme nous venons de le voir, est, du point de vue de la subjectivité, ambigu.

Cette prise en compte globale de l'acteur, individuel ou collectif, fait du travail social

> *« …le lieu d'un conflit sourd sur son sens et ses finalités. Mais il faut admettre que le conflit se déroule dans des termes tels qu'il suppose aussi une certaine connivence des acteurs en conflit, connivence sur laquelle reposent les formes du conflit et sa possibilité même. »*[194]

Plutôt que de finalités, Barel préfère parler d'enjeux pour décrire *« ce qui est en cause dans le travail social, c'est-à-dire, son sens ou ses sens. »*. Et ces enjeux sont, selon ses propres termes,

> *« …indéfinissables en ce sens qu'ils représentent un ensemble de ressources, argent ou services, dont l'impact final n'est pas déterminable à l'avance. Ce sont les acteurs sociaux en cause, avec leurs aspirations et leurs stratégies, qui progressivement à travers les luttes, les compromis et les ruses, colorent de sens ces enjeux, ou tentent de le faire. »*[195]

Il apparaît ici clairement que c'est la non-assignation de la subjectivité à un acteur individuel qui rend l'action sociale indéfinissable d'abord et

[192] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 36.
[193] Idem
[194] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 37.
[195] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 38.

indécidable ensuite. Le paradoxe dans la théorie systémique, ne parvient pas à assurer le rôle de principe de coordination de l'action entre sujets agissants. Son caractère indépassable le prive de toute efficacité dans la coordination des actions des protagonistes de l'action sociale. La conception paradoxale de l'action sociale oblige le chercheur en sociologie à recourir à la *« ruse de la raison »*, chère à Hegel, pour expliquer la possibilité d'une intégration sociale réussie, consistant à dire : on ne sait pas pourquoi ça marche, comment ça marche, mais ça marche. On ne sait pas comment l'action sociale et le travail social produisent de l'intégration, mais ils en produisent.

Barel fait du paradoxe le moteur de l'action sociale, et définit ainsi la stratégie paradoxale :

> *« Une stratégie paradoxale est, au contraire, parfaitement logique. Elle remplit, pour résumer, deux conditions : 1/ Elle correspond au cas où, pour maîtriser une situation, il faut poursuivre simultanément deux objectifs au moins, en principe et en fait incompatibles. Mais le paradoxe diffère du conflit ou de l'unité des contraires, en ce qu'il est, du moins à l'horizon pris en compte, indépassable. Une stratégie paradoxale ne dépasse pas une contradiction, elle la maîtrise tant bien que mal, c'est-à-dire qu'elle la rend supportable, vivable en reportant le problème du dépassement, s'il est imaginable, à plus tard ; 2/ Une stratégie paradoxale fait sentir ses effets à moins de deux niveaux de la réalité concernée, dans l'espace et dans le temps, comme si elle pouvait être présente en même temps à deux endroits différents, et à deux moments différents du temps. »*[196]

Ce que met en cause, Barel, à travers la notion d'indécidabilité, c'est l'idée qu'il puisse exister une *« cause simple »* ou une *« finalité simple »*. A la suite d'Edgar Morin en France, l'analyse systémique oppose à l'idée de *« causalité simple »* qu'il attribue à la mécanique cartésienne, celle de complexité du système. En bon systémicien, il assimile cette simplicité à la rationalité moderne :

> *« Mais curieusement, l'analyse sociale se prive de ce qu'elle pourrait apprendre en adoptant cette hypothèse : une conduite sociale ne saurait être double, et est nécessairement simple, c'est-à-dire obéissant finalement aux canons de la « rationalité occidentale classique ». »*[197]

[196] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 46.
[197] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 41.

En s'insurgeant contre la *« rationalité occidentale classique »*, Barel rabat l'exercice de la raison sur la rationalité instrumentale, si présente dans le positivisme des sciences sociales.

La crise de l'intégration prend ici la forme d'un vide social :

> *« Il se développe depuis quelques années, dans la société française, ce que l'on peut appeler un vide social, en désignant par là, non pas ou pas seulement la destruction par la société industrielle et urbaine des micro-sociétés traditionnelles (les dites « sociétés locales »), mais l'instauration d'un écart grandissant entre les centres et les périphéries, comme une sorte de centre centrifuge qui rend impossible ou malaisée la communication sociale, aux termes de laquelle ce qui fait sens ici, peut faire sens ailleurs aussi, ce qui est spécifique s'universalise, et ce qui est universel se spécifie. Il y a un problème central de panne ou de ratés dans le mécanisme d'articulation du micro-social et du macro-social.»*[198]

On reconnaît à travers cette analyse, les catégories de Parsons, ces fameux couples paradoxaux de *« variables structurelles »*, ici l'universalisme et le particularisme, censés selon le modèle systémique, tenir en équilibre pour produire de l'intégration sociale, et qui sont à l'origine de la crise. Mais, tout comme Parsons avant lui, Barel ne nous dit rien des mécanismes permettant de coordonner ces catégories théoriques. Le paradoxe, puisque indépassable, n'explique en rien comment nous pourrions passer du particularisme à l'universalisme, et comment des dysfonctionnements s'immiscent dans ces rouages aussi paradoxaux que mystérieux, jusqu'à produire du *« vide social »*[199].

Barel voit dans la *« discipline du travail »* un axe essentiel de la production de l'intégration et constate la montée d'un danger menaçant la société du travail, *« le non-travail »*, à savoir, le chômage, le poids grandissant des

[198] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 47.

[199] Notons au passage que l'évocation des couples de *« variables structurelles »* provoque des effets rhétoriques incontestables, qu'il est possible de retrouver dans de nombreux exposés de cette nature, mais qui donnent rarement lieu à des argumentations théoriques solides. Pour preuve, la suite de l'exposé censé dégager, à partir de la thèse *« du vide social »* des orientations d'action, c'est-à-dire des manières de produire de l'intégration : *« Il faut donc à la fois retrouver et développer le local et le général, le spécifique et l'universel, la socialité informelle et la socialité formelle, généraliser ce que l'on spécifie, spécifier ce que l'on généralise, politiser le technique, techniciser le politique, mettre du militantisme dans l'expertise et de l'expertise dans le militantisme». p. 48.*

inactifs, le recul du temps de travail, etc. Axe essentiel, mais aussi source d'un paradoxe qui pourrait s'énoncer ainsi :

> *« Comment maintenir un ordre qui repose sur l'acceptation généralisée du travail dans des conditions où cette acceptation s'affaiblit et où l'on ne dispose pas, - et l'on ne souhaite pas disposer, précisons-le en passant -, d'un paradigme d'ordre alternatif. »*[200]

Le travail social serait dans ce contexte une façon de maîtriser une situation de transition. C'est du moins l'hypothèse formulée par Barel. Sa fonction serait alors de fournir aux *« inoccupés »* ou aux *« improductifs »* des *« activités de substitution ».* Cette hypothèse critique ne renouvelle en rien les autres hypothèses déjà formulées et s'avèrent tout aussi réductrices, l'intégration sociale n'y étant envisagée que sous le seul angle du travail.

L'analyse de la désétatisation est similaire : il est à la fois nécessaire de redonner à la société civile une certaine autonomie tout en maintenant sur elle le contrôle. On retrouve ici le fameux paradoxe de l'autonomie et du contrôle, qui aboutit immanquablement sur la notion d'indécidable, le paradoxe ne pouvant être dépassé :

> *«S'il y a vraiment un paradoxe pour l'instant indépassable de l'autonomie et du contrôle – et c'est ce que je pense -, il ne sert à rien de faire comme s'il n'existait pas. Il vaut mieux accepter complètement et ouvertement l'indécidabilité de la situation, car c'est au fond seulement dans cette perspective que tel ou tel acteur social peut espérer faire évoluer les choses. Finalement l'indécidable a bien un sens, qui n'est pas celui d'une absence ou d'un éclectisme de la représentation : elle oriente le choix, en écartant un certain nombre de choix possibles. »*[201]

L'intégration sociale se trouve ainsi enfermée au cœur d'un paradoxe dont l'issue ne se profile que sous la forme de son *« indécidabilité »* : Constitue-t-elle une mission ? On ne voit pas bien comment, d'un tel paradoxe indépassable, sortirait un choix, une orientation ! Il semblerait au contraire qu'on laisse ici au *« destin »*, autre figure de la *« ruse de la raison »*, le soin de choisir la route, ou encore, comme le suggère de manière tout à fait contrefactuelle Barel, à l'acteur social, dont il n'est pas précisé s'il est individu ou entité globale. On ne comprend pas bien, par ailleurs, comment

[200] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 46.
[201] **Y. Barel,** 1993 (1982), op. cit. p. 51.

un acteur social, individuel ou global, mais doté d'une subjectivité, se dirigerait vers un *« quelque part »* ou un *« ailleurs »* qui, pour lui, demeurerait *« indécidable »*. Dans ce contexte, ce sont la raison et la politique qui font les frais de cette indécidabilité, indécidabilité à laquelle néanmoins incombe le choix final d'accorder ou non un sens au travail social et à l'action sociale.

2.3.3. Michel Autès : de l'usage du paradoxe dans l'analyse de l'action sociale

Dans son ouvrage *« Les paradoxes du travail social »*,[202] M. Autès reprend les fondamentaux de l'analyse systémique dans des termes très proches de ceux de Barel. Plutôt que d'indécidabilité, il parle d'indétermination :

> *« Le travail social est indéfini, comme l'analyse est interminable. Parce que les limites ne sont jamais stables, la cohésion jamais acquise, le lien toujours à construire. Là est le paradoxe du travail social : dire ce qui n'a pas de mots, nommer ce qui n'a pas de nom. On voit la difficulté qui en résulte quand on veut emprisonner le travail social dans les définitions de la science positive. Objet insaisissable, il s'échappe dès qu'on prétend l'assigner à une fonction particulière. »*[203]

Comme Barel, il voit dans le travail social l'aboutissement de stratégies paradoxales. Il place au premier rang de ces stratégies, la poursuite connexe d'une finalité réparatrice des dysfonctionnements de la société, et d'une autre finalité visant à promouvoir les populations les plus en difficulté :

> *« La coexistence d'une vision réparatrice et d'une vision promotionnelle de l'action sociale n'exprime pas l'existence de deux systèmes concurrents mais bien l'unité d'un mode d'action des politiques publiques dans le social. »*[204]

Mais l'opposition entre ces deux finalités relève plus de l'effet de style que d'une réelle contradiction. Dans les faits, réparation et promotion ne sont pas antinomiques. La promotion et le mieux-être des populations en difficulté appellent la réparation des dommages causés par le développement économique, afin que l'action sociale ne s'apparente pas au tonneau des Danaïdes, et ne se trouve vouée à l'inefficacité.

---

[202] **M. Autès**, 1999, *« Les paradoxes du travail social »*, Paris, Dunod.
[203] **M. Autès**, 1999, op. cit. p. 22.
[204] **M. Autès,** 1999, op. cit., p. 21.

Un autre paradoxe structurant l'action sociale, que l'on retrouve chez Autès, c'est celui bien connu du travail social comme contrôle social, et comme processus d'autonomisation, que Autès exprime ainsi :

> *« Ni totalement répressif, ni totalement émancipant, le travail social double, fait les deux, et il fait toujours les deux en même temps. Et là réside la solidité de son lien fragile. »*[205]

Il fait de la liaison, de l'articulation des termes de ces paradoxes, dont on ne sait, par le biais de quels mécanismes, se produit la cohésion recherchée, l'essence même de nos sociétés démocratiques :

> *« C'est dans cette complexité, cette bi-polarité qu'il faut analyser le travail social, comme ensemble organisé pour produire le champ où se confrontent des énoncés contraires et dont la contrariété est au fondement même de la société démocratique dont ce social là fait la liaison, la cohérence sociale. »*[206]

L'intégration sociale est pour lui le produit de la complexité, complexité dont il perçoit tous les signes dans l'extrême diversité des professions, des dispositifs et des catégories de publics touchés :

> *« Dès lors, la multiplicité des professions, l'extrême diversité des dispositifs et des interventions, la parcellisation des publics n'apparaissent plus comme une confusion et un désordre attribuable à l'imperfection d'un système mal conçu et sous administré, investi de manière ambigu par le politique, mais au contraire comme une véritable stratégie de production de la cohésion et du lien social. Dire le social, ou la cohésion sociale, c'est dire la même chose : le social, c'est l'articulation. »*[207]

Il est clair à travers cet extrait, que Autès privilégie l'intégration systémique sur le lien social qui unit un ou plusieurs individus ou groupes d'individus. Il n'y est d'ailleurs aucunement question d'acteur social ou de sujet, ces concepts ne font pas partie de sa terminologie, et lorsqu'il avance une définition du social, c'est dans ces termes qu'il la présente :

> *« Le social, c'est d'abord l'ensemble des réglages économiques, politiques, juridiques, qui caractérisent la forme de la société salariale – industrielle. Le social, c'est l'articulation notamment de la sphère politique*

[205] **M. Autès**, 1999, op. cit., p. 22.
[206] **M. Autès,** 1999, op. cit., p. 70.
[207] **M. Autès**, 1999, op. cit., p. 70.

et de la sphère économique, articulation sur laquelle viennent s'agencer à leur tour les sphères domestiques et culturelles».[208]

Il s'appuie, pour analyser l'intégration sociale, sur la théorie systémique, mais intègre également le résultat des travaux de nature historique de Donzelot et Castel en accordant une importance toute particulière à la question de l'origine, qu'il situe, à l'instar de ces deux auteurs, au commencement de la société industrielle et de l'organisation salariale du travail. En assignant l'origine de l'action sociale, qu'il nomme plus volontiers et ce, en parfait accord avec les exigences de globalisation propre à l'analyse systémique, *« le social »*, à l'antagonisme capital/travail, il dénie toute autonomie à l'action sociale vis-à-vis des sphères politiques et économiques, et la réduit finalement à une instance de régulation dont les sociétés démocratiques ne sauraient se passer. La dimension éthique et normative de l'action sociale disparaît alors de fait, de même que s'évanouissent les sujets de cette même action, ces mêmes personnes pour lesquelles l'action sociale est d'une absolue nécessité pour garantir la possibilité d'une autonomie véritable.

La finalité régulatrice du travail social est fidèle au fonctionnalisme systémique, où l'on voit les différentes sphères composant la société s'agencer entre elles selon les règles paradoxales de la complexité pour atteindre une certaine forme d'équilibre dont on ne peut juger de la pertinence, au nom de cette même complexité paradoxale. D'un certain nombre de paradoxes originels, on aboutit à la reproduction, voire à l'étrange multiplication des paradoxes censés expliquer ce qui, en définitive s'avère indéfinissable, selon un raisonnement circulaire qui n'est pas sans produire chez le lecteur un certain malaise.

L'originalité des travaux de Michel Autès réside dans l'analyse qu'il fait de la dimension symbolique de l'action sociale, dans le rôle qu'il accorde à la culture dans la production de lien social.

« (…) son rôle est de produire sans faillir le sens nécessaire pour que ne soient pas atteintes les conditions de crédibilité envers cette rationalité dont

[208] **M. Autès**, 1999, op. cit., p. 79.

il célèbre les mystères. Le travail social est en effet plus liturgique que répressif, plus religieux que répressif. »[209]

Bien que soulignant l'importance du principe de la théorie systémique qui accorde aux *« facteurs de contrôle »*, comme ensemble des normes et valeurs qui conduisent l'action, la prééminence sur les *« facteurs de conditionnement »*, à savoir les contraintes qui entravent l'action, et ce, en rapport avec les principes de la hiérarchie cybernétique repris par Parsons, il ne tire pas toutes les conclusions qui s'imposent à l'action sociale puisqu'il fait dépendre les sphères domestiques et culturelles, de la régulation qu'opère l'action sociale entre les sphères politiques et économiques. Cette hiérarchie des dimensions fait davantage penser aux conclusions que permet la sociologie positiviste ou les théories inspirées de la méthode déconstructive qui situent le sens de l'action sociale au niveau de l'origine, transformant une forme particulière d'action sociale en *« vérité »* de cette action.

2.4. LE « RETOUR DU SUJET » : LES APPROCHES INDIVIDUALISTE ET CONNEXIONNISTE DE LA QUESTION SOCIALE

Les approches de l'action sociale que nous avons jusqu'à présent analysées, ont de la société, une conception holiste. La société y est appréhendée comme un tout cohérent, composé de diverses parties qui ne valent que par le *« tout »* qu'elles forment. L'intégration sociale y est vue essentiellement sous l'angle fonctionnaliste, les individus n'y étant reconnus que par les fonctions qu'ils assurent en son sein. Il n'est donc pas étonnant que les fonctions professionnelles, dans ce contexte, le travail, soit l'opérateur d'intégration par excellence. Positivisme et analyse systémique se conjuguent pour vider l'individualité de toute subjectivité véritable, le positivisme de façon radicale, puisque la subjectivité est évacuée au profit de la conscience collective sans autre forme de procès, l'analyse systémique avec plus de prudence et de nuance, la subjectivité y tenant une place importante mais selon une conception

[209] **M. Autès**, 1999, op. cit.

du sujet, globalisante, qui ne laisse pas beaucoup de place à l'individuation comme différenciation, tous les individus composant le *« grand sujet global »*, étant censés *« agir ou réagir comme un seul homme »*. Le processus de subjectivation est comme vicié à la base, puisque la méthode impose pour *« faire système »*, d'ignorer au départ les consciences individuelles, au profit d'une conscience collective dont le *« sujet »* porteur est le système qui est censé penser et agir comme le ferait un sujet individuel. Nous avons, d'ailleurs vu, comment chez Parsons, la subjectivité était, au final, absorbée par le social.[210]

L'agent intégrateur, considéré sous l'angle du positivisme ou de la systémie, ne peut être que de nature institutionnelle. Il s'agit chaque fois d'intégrer un individu au sein d'entités collectives non différenciées, telle que la famille, l'école, l'entreprise, les institutions sociales d'aide et de protection, les collectivités locales, etc. Ce type d'intégration emprunte toujours le même schéma, où c'est le *« sujet collectif »*, auteur et acteur à la fois, qui imprime sa marque sur un sujet individuel, qui l'aspire, accomplissant un programme qui ne saurait être le sien où il devient l'agent passif de politiques qui lui échappent. Théorie positiviste et systémique aboutissent toutes deux à une conception atomisée de la société, où les sujets individuels constituent une collection, qui peut être selon les particularités de chacune de ces deux théories, soit standardisée (pour le positivisme), soit fonctionnellement différenciée (dans le cadre de la théorie systémique). On ne retrouve aucune trace, dans l'une ou l'autre théorie, de l'intersubjectivité, conception de l'intégration qui a durablement été écartée de la scène théorique par la dévalorisation durkheimienne de la *« solidarité mécanique »* ou solidarité par similitude. Nous verrons prochainement ce que cette conception de la solidarité a à voir avec la notion d exclusion, notion dont le succès a probablement dépassé les espérances de ses premiers concepteurs, et qui évacue, d'un seul revers de main toute la problématique de la justice sociale, au profit d'une problématique que nous qualifierons du *« dedans/dehors »*.

[210] Voir p. 144.

Les apories de cette conception de la solidarité ont conduit certains sociologues à appréhender différemment l'intégration sociale, en ne partant plus seulement d'une modélisation de la société comme concept plus ou moins clos, qui dispenserait l'intégration en fonction de son bon vouloir, mais plutôt des individus et des relations qu'ils entretiennent entre eux, c'est-à-dire à partir des processus de communication. Ces courants consacrent selon les propres termes de leurs auteurs, un *« retour du sujet »*, dans lequel, c'est ce que nous essayerons de montrer, nous ne voyons quant à nous qu'un retour aux préoccupations pour l'individu, dans un mouvement proche de celui que nous avons souligné lors des analyses des textes officiels que nous avons opérées et qui montrent, comment, après une tendance à la globalisation, le retour vers une individualisation des pratiques devient impératif, si l'on veut préserver l'accès de chacun à la citoyenneté. Cette constatation constitue la base de ce nouveau regain d'intérêt pour le sujet individuel.

Deux courants d'interprétation récents[211] répondent à cette nouvelle préoccupation pour le sujet :

- un courant que nous qualifierons de *« connexionniste »* qui formalise la société sous le modèle du réseau, réseau composé d'individus connectés les uns aux autres par un tissu de relations. Plus qu'un *« retour vers le sujet »*, nous assistons avec cette nouvelle interprétation à une prise en compte des présupposés du structuralisme : plus que le sujet ou l'individu, ce sont les relations qu'ils entretiennent qui font l'objet de l'attention des interprètes.
- un autre courant reprend à nouveaux frais les travaux théoriques du dernier Foucault sur la *« gouvernementalité »* et le *« souci de soi »*, pour démystifier l'action des pouvoirs publics. Sous le nom d'*« Etat social actif »*, l'individualisation des mesures d'insertion sociale et professionnelle, et de lutte contre l'exclusion, est assimilée, dans un même élan critique, à une subjectivation, arrimant ainsi le *« retour du sujet »* au *« triomphe de*

[211] Comme les références bibliographiques le montrent, ces courants émergent au tournant des années 1990, et participent de la montée en charge de l'ensemble des problèmes sociaux et professionnels subsumés sous le concept d'exclusion.

l'individualisme libéral », privant ainsi la critique de son horizon normatif, i.e., de sa dimension éthique et émancipatrice, au nom du pouvoir de normalisation de la société sur l'individu.

2.4.1. L'approche connexionniste : la société en réseau et la communication comme facteur principal d'intégration

Ce courant d'interprétation de la question sociale se différencie des précédents en ce qu'il se veut d'essence libérale. Partant de l'individu, il lui accorde une place tendanciellement moins réductrice que les théories de type fonctionnaliste. La société y est conçue comme un réseau plus ou moins ouvert, composé d'individus tendant vers l'accroissement de leurs ressources de tous ordres, par l'accumulation des connexions qu'ils sont susceptibles d'établir avec leurs congénères. Cette conception est concomitante de l'émergence d'un *« nouvel esprit du capitalisme »*[212], se détachant du précédent qui était centré sur l'industrialisation et la production matérielle de richesses, et était, de ce fait, caractérisé par une organisation du travail et des forces productives, marquées par leur 'origine, c'est-à-dire par leurs conditions historiques d'émergence (le XIX^{ème} siècle). Le *« nouvel esprit du capitalisme »*, faisant la part belle aux échanges de richesses et de capitaux plutôt qu'à la production, s'enracine dans la problématique de la mondialisation de l'économie. Dès lors, les références aux conceptions positive ou solidariste de la société, voire à ses versions nationaliste ou systémique, sont rendues caduques par l'évolution même du capitalisme, ces conceptions ne permettant pas une ouverture suffisante des sociétés nationales, susceptible d'intégrer les processus de mondialisation des échanges. Ne pouvant subsumer sous un même concept, sous une entité unique, l'ensemble des relations et des échanges constituant la vie quotidienne et sociale des individus, le *« nouvel esprit du capitalisme »* recourt à la métaphore du réseau, non exempte d'un certain physiologisme puisque le modèle invoqué est celui du fonctionnement du cerveau, avec les individus dans le rôle des neurones, si l'on peut dire, et les relations sociales

[212] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, *« Le nouvel esprit du capitalisme »*, Paris, Gallimard.

dans celui des synapses chargées d'établir la connexion entre les neurones et ainsi de faire société ou réseau si l'on préfère. Ce modèle a l'avantage sur les précédents de ne pas donner de la société de définition préconçue et fermée, la société n'étant que la somme des relations que des individus, des organismes ou des institutions parviennent à établir. Cette représentation en réseau est issue, selon nos deux auteurs, de la récupération qu'a opérée le capitalisme, des critiques qui lui ont été adressées et qui l'ont obligé à changer l'ordre et la nature de ses raisons à des fins de justification du nouvel ordre visé, les règles de l'accumulation du profit restant égales à elles-mêmes par ailleurs. Cette stratégie de récupération de la critique lui a permis d'opérer des micro-déplacements ayant un impact certain sur les luttes sociales, luttes qui ont pris la forme, sous l'effet de ses déplacements, d'une lutte contre l'exclusion. Les deux critiques qui ont permis au capitalisme de changer son mode de justification, sont la critique sociale, qui *« dénonce la misère et l'exploitation »*, et la critique artiste, qui développe des *« exigences de libération et d'authenticité »*.[213]

On assiste au tournant des années 1980, à un *« renouveau »* ou un déplacement de la critique sociale, qui abandonne les thématiques des classes sociales et de l'exploitation pour celles de l'exclusion, comme *« expression de la négativité sociale »*[214] Ce déplacement de la critique sociale est à l'origine du développement de modes d'intervention sociale, incarnés par le mouvement humanitaire, où une forme de charité laïcisée prend la place de la solidarité telle que l'idée s'en était imposée avec le solidarisme. D'autres types de mouvements se sont développés à partir de ce renouveau de la critique sociale, telles les diverses coordinations se formant au gré des luttes sociales autour des étudiants, des *« sans-papiers »* ou des *« sans-abri »*, pour les plus connus. Ces mouvements divers attestent selon Boltanski et Chiapello de l'émergence d'une nouvelle représentation de la société en réseau et d'une réorientation de la critique sociale. Mais de nombreuses questions se posent à l'examen de ce déplacement de la critique : L'exclusion et la lutte contre l'exclusion sont-elles des catégories

[213] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 424.
[214] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 425.

critiques ? Pour que l'exclusion, dans le cadre qui vient d'être dressé puisse être un concept critique, il faudrait qu'il puisse être référé à des normes rationnelles et universelles ? Or le concept d'exclusion de ce point de vue est particulièrement bancal, car si on parle couramment d'exclusion en pensant savoir ce dont on parle, il n'existe aucun concept auquel le référer, l'inclusion comme l'insertion ou l'intégration restant des concepts à la fois flous pour les uns (l'inclusion) et polémiques pour les autres (l'insertion et l'intégration), dont l'assise théorique est faible. Alors que tout le monde s'entend sur la *« réalité »* de l'exclusion, personne n'est en mesure de donner une définition raisonnable et rationnelle de l'intégration : ce en quoi elle devrait consister !

La critique artiste, dans sa forme actuelle, émerge au tournant des années 1960 et trouve sa concrétisation dans les revendications d'autonomie et de libération qui furent les idéaux de mai 1968. La composante *« marketing »* du *« nouvel esprit du capitalisme »* a permis la récupération d'une bonne part des aspirations à l'authenticité, à l'autonomie et à la libération des individus que portait ce mouvement revendicatif. Il n'est qu'à songer pour s'en convaincre, à l'extraordinaire récupération marketing des aspirations écologiques qu'a opérée la grande distribution par exemple. Plus proche de nos interrogations se trouve la récupération des aspirations à l'autonomie et à la libération. Cette récupération s'est opérée sous la forme d'une exigence à l'autoréalisation, les individus étant sommés de réaliser leur projet sous peine de peser sur la collectivité[215]. Mais s'agit-il réellement d'autonomie ? N'y a-t-il pas confusion entre autonomie et indépendance, confusion/assimilation apparentée à celle que nous n'avons cessé de débusquer jusqu'alors entre subjectivité et individualisme ? L'objectif d'autonomie n'est-il pas vicié dès lors qu'il est contraint et qui plus est, contraint par un Etat ou plus généralement par des puissances publiques ou privées, surplombant l'individu isolé, et dont la *« puissance de feu »* est incommensurable par rapport aux marges d'action individuelles ? L'autonomie trouve-t-elle un espace à sa mesure au sein de dispositifs très

[215] Nous verrons comment cet *« impératif »* d'autonomie a été intégré aux politiques d'action sociale lorsque nous aborderons le courant d'interprétation suivant qui s'appuie sur une interprétation de l'Etat social, comme Etat social actif.

encadrés qui ne laissent pas beaucoup de place à la liberté individuelle ? Ne s'agit-il pas plutôt, sous couvert d'autonomie, de *« choix sous contrainte »* ? Cette récupération de la thématique de l'autonomie peut être aussi bien décelée dans les dispositifs mis en place dans le cadre de l'action sociale et plus particulièrement de l'insertion professionnelle, que dans le management d'entreprise :

> *« (…) L'accroissement d'autonomie et de responsabilité s'est fait au prix d'une diminution des protections dont bénéficiaient les salariés en début de période et qui étaient le résultat non seulement d'une conjoncture économique mais aussi d'une balance de pouvoir qui leur avait été temporairement favorable. (…) L'autonomie a été échangée contre la sécurité, si bien qu'il s'agit souvent d'une autonomie contrainte, non choisie, qui est difficilement synonyme de liberté (…). »*[216]

Se trouve entérinée avec cette récupération de l'aspiration à l'autonomie, par le discours du néo-capitalisme, une opposition qui depuis, fait florès entre les thématiques de l'autonomie et de la libération et celles de la protection et de la sécurité. Si, comme nous l'avons souligné dans le cadre de l'analyse du premier article de la loi du 2 janvier 2002, ces deux groupes de thèmes sont à problématiser, il n'existe entre eux aucune opposition indépassable, qui rendrait impossible l'établissement de consensus sur ces sujets, toute solution passant après problématisation et discussion publique, par l'élaboration de critères justes et de limites acceptables de la protection. De même lorsqu'il s'agit de prendre en considération le droit du travail, le droit est là pour assurer une médiation, une fois les questions de normes tranchées, rien n'empêche le droit social d'être à la fois protecteur et libérateur, c'est là même sa fonction essentielle.

Néanmoins, la référence appuyée de la société en réseau vis-à-vis de l'autonomie et de la libération du travail et dans le travail, place celle-ci du côté des interprétations libérales, plutôt que holistes de la société : les relations ou connexions s'établissent toujours entre des individus, et non entre des concepts figurant des entités globalisantes, comme il était de mise dans le courant systémique que nous avons analysé précédemment.

[216] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 517

Autrement dit, dans ce cadre-là, l'acteur est toujours un acteur individuel, à défaut d'être un sujet à part entière.

Ces dernières remarques impriment des orientations particulières aux formes qu'est susceptible d'adopter l'intégration sociale. En effet, la figure du réseau consacre la communication comme principal opérateur d'intégration. La communication est ici pensée comme capacité à se connecter, elle est, en quelque sorte, le propre de l'homme qui en ressent précocement l'impératif besoin avant même d'éprouver les besoins physiologiques pressants que sont la faim ou le désir sexuel :

> *« Le désir de se connecter est une propriété fondamentale de la nature humaine. Dans cette anthropologie, toutes les femmes et tous les hommes sont des êtres de contact et de relation : l'attachement n'est pas le résultat d'un processus libidinal ou d'un apprentissage » ; « il correspond à une tendance primaire, le besoin d'autrui, plus fort que la faim, plus précoce que la sexualité ». Ce besoin de connexion si universel est la raison pour laquelle tous peuvent s'insérer dans des réseaux et acquérir de l'employabilité. Aucun d'eux n'est exclu a priori. »*[217]

La question sociale va alors être interprétée comme le glissement d'une société se présentant et se représentant en termes de classes sociales, vers une société en réseau, caractérisée par la fluidité des relations interhumaines et leur extrême labilité. Dans un tel contexte, comment émettre le moindre jugement ou la moindre critique ? Comment rendre compte de la pauvreté et de l'exclusion ? De la misère des uns face à la richesse ou l'aisance des autres ? Dans cette métaphore du réseau, il n'existe aucun lieu d'énonciation de la critique.

La figure du réseau est par nature exempte de toute composante normative, des individus sont mis en présence, connectés, sans qu'aucun sens, aucune direction, aucune valeur ne soit attribuée à ces connexions, et aucune place assignée aux individus porteurs ou vecteurs de ces connexions. Autrement dit, réseau ne fait pas société. Afin d'appréhender la critique à partir d'un lieu d'énonciation intelligible, Boltanski et Chiapello conçoivent une deuxième métaphore, celle de la *« cité par projets »*. Cette

[217] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 190-191.

métaphore de la *« cité par projets »* fonctionne à la manière de *« l'idéal-type»*[218] chez Weber. Elle symbolise l'ensemble des normes et valeurs venant contraindre le réseau de façon à ce que la question de la justice puisse émerger.

> *« L'équité dans la distribution des grandeurs, en fonction des contributions, suppose en outre, à un moment donné, une clôture de la liste des êtres concernés. Or dans un monde tout en réseau aucune clôture n'est possible. Le réseau s'étend et se modifie sans arrêt si bien qu'il n'existe pas de principe pertinent pour arrêter à un moment donné la liste de ceux entre lesquels une balance de justice peut être établie. Il s'ensuit que dans un monde construit de façon telle qu'il soit entièrement soumis à une logique de réseau, la question de la justice n'a pas de raison d'être posée parce que les petits (qui, comme nous le verrons, peuvent très justement dans un tel cadre, être qualifiés d'exclus) tendent à disparaître sans laisser de trace. »*[219]

La *« cité »* représente l'ensemble des normes et valeurs qui conduisent l'action[220], et le concept de projet joue, en quelque sorte, le rôle d'opérateur de clôture du réseau, nécessaire à la mise en œuvre d'une exigence de justice :

> *« La notion de « projet », (…) peut donc être comprise comme une formation de compromis entre des exigences qui se présentent a priori comme antagonistes : celles découlant de la représentation en réseau et celles inhérentes au dessein de se doter d'une forme permettant de porter des jugements et de générer des ordres justifiés. Sur le tissu sans couture du réseau, les projets dessinent en effet une multitude de mini-espaces de calcul, à l'intérieur desquels des ordres peuvent être engendrés et justifiés. »*[221]

La question de la justice recouvre ici deux questions fondamentales : celle de la justification de l'ordre social se construisant derrière la figure du réseau, et, en second lieu, celle des *« collections »* d'individus à prendre en considération pour l'établissement d'un tel ordre.

---

[218] *« Dans la terminologie du sociologue Max Weber (1864-1920), un idéal-type est une représentation idéalisée de la réalité, un modèle qui permet au sociologue de donner une représentation schématique, tendancielle, mais comme telle jamais parfaitement fidèle, de la réalité sociale étudiée. »*, cité par **E. Lebeau**, in : *« Etat social actif : un bilan ambigu »*, [Documentélectronique] disponible sur le site Internet de la revue belge *« Démocratie »*, www.revue-democratie.be. Entre description et analyse, l'idéal-type permet difficilement de fonder en raison les jugements de valeurs émis, d'où une position toujours ambiguë de la critique.

[219] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 159.

[220] Elle a également à voir, en ce sens avec ce que Parsons dans le cadre de l'analyse systémique appelait *« la culture »*

[221] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 160.

> *« En effet, une exigence de justice ne peut se passer complètement d'unités conçues sur la base d'une métaphore spatiale (d'unités représentables), à l'intérieur desquelles puisse être évaluée la prétention des personnes à accéder aux biens matériels ou symboliques en fonction de leur valeur relative.»*[222]

La notion de *« projet »* a acquis une notoriété certaine dans le secteur social, où chaque individu en difficulté, c'est-à-dire en déficit d'intégration, est sommé d'avoir des projets (projet de vie ou projet professionnel) afin de s'intégrer. La capacité de se projeter, au sens de s'engager ou construire un projet, est au centre du changement intervenu au niveau des nouvelles formes d'intégration que l'on retrouve aujourd'hui sous le terme d'insertion sociale et professionnelle. Il s'agit, chaque fois, d'intégrer la personne dans un *« dispositif »* d'insertion qui s'apparente à une organisation par projets telle qu'on peut la trouver au sein des entreprises *« nouvelle génération »*. Ce terme rencontre également une grande fortune au sein de la littérature de management, depuis environ deux décennies. De nombreuses entreprises de ce *« nouvel esprit du capitalisme »* ont enfourché ce nouveau cheval de Troie afin de trouver de nouvelles justifications à l'externalisation de nombreuses fonctions classiques (maintenance, portage de l'emploi, etc.) des entreprises traditionnelles (autrement dit industrielles). La notion d'emploi classique, pérenne, perd avec la généralisation de l'organisation par projets, sa temporalité propre, le projet permet la clôture provisoire du réseau et sauvegarde, par sa souplesse et son adaptabilité, toute la mobilité nécessaire à une conception de la société en réseau.

Cette métaphore de la société en réseau comporte un certain nombre d'implications en ce qui concerne les subjectivités qui y sont engagées, et la nature des liens sociaux ainsi définis. Cette conceptualisation en réseau, relativement récente, figure parmi celles que l'on qualifie un peu rapidement de *« retour du sujet »*, en ce qu'elle accorde une place de choix à l'individu, en lui ménageant des espaces de jeux susceptibles de figurer une certaine marge d'autonomie et de liberté. Nous avons vu un peu plus haut en quoi cette valorisation de l'autonomie tenait davantage de l'indépendance vis-à-

[222] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 160.

vis d'un ordre hiérarchique que d'une réelle libération des individus face aux contraintes économiques et sociales. Maintenant, il convient de se poser la question de savoir ce qu'il en est de l'anthropologie sous-jacente de cette conceptualisation de la société : l'individu en réseau peut-il aussi facilement être qualifié de sujet ? Possède-t-il tous les caractères du sujet universel kantien ?

Les déterminations accolées à cet individu en réseau nous semblent très loin de la subjectivité telle qu'elle est conceptualisée dans le cadre des philosophies se réclamant de Kant :

> *« (…) L'homme connexionniste est possesseur de lui-même, non pas selon un droit naturel, mais en tant qu'il est lui-même le produit de son propre travail sur soi. L'apparition de la cité par projets est par là solidaire d'un autre trait marquant associé au changement actuel des conceptions de la propriété et, particulièrement, de la propriété que nous avons sur le corps, le nôtre ou celui d'autrui (par exemple dans le cas des greffes d'organes) (…) Dans cette logique, la propriété est dissociée de la responsabilité par rapport à autrui (qui constituait encore une contrainte dans le cas du pouvoir bureaucratique, sans parler de la propriété patrimoniale traditionnelle), pour être entièrement définie comme une responsabilité par rapport à soi : chacun, en tant qu'il est le producteur de lui-même, est responsable de son corps, de son image, du succès de son destin. »*[223]

Cette conception de l'homme connexionniste est problématique à plus d'un égard. D'une part, la responsabilité pour soi dont l'individu peut se prévaloir, est conçue sur le modèle de la *« propriété »*. Le rapport à soi est, dès lors, rabattu sur un modèle réifiant de la conscience de soi, modèle que nous retrouverons dans la manière de qualifier l'individu libéral. D'autre part, cette définition de l'homme en réseau ne laisse aucune place à la responsabilité vis-à-vis d'autrui, sans laquelle autonomie et liberté n'ont aucun sens. La *« rencontre »*, et donc la possible intégration d'un sujet au sein d'un collectif, n'y est jamais intersubjectivité, reconnaissance de l'autre, mais choc des individualités, conflits d'intérêts, simple connexion dénuée de sens, que l'introduction de l'échelle de valeurs de la *« cité par projets »* ne parvient pas à doter de significations morales consistantes.

Ces difficultés de subjectivation et les contradictions dans lesquelles se trouve enserré l'individu connexionniste ne manquent pas d'interroger nos deux auteurs :

> *« Cette contradiction, entre l'exigence d'adaptation et l'exigence d' « authenticité » lors des connexions réalisées, se glisse aussi au cœur même de la personne puisque des êtres humains dont l'identité est donnée comme dépendante de l'environnement changeant où ils sont distribués (par rapport à la figure récusée du sujet singulier) doivent pourtant conserver une consistance suffisante et assez de permanence dans le temps et de mémoire pour être le support d'une accumulation, sans quoi ils ne pourraient s'enrichir au fil des rencontres. »*[224]

Cette représentation de la société en réseau, ne laisse aucune place à la solidarité, l'unique référence normative présente étant celle de la justice, appréhendée comme *« ordre des grandeurs »* justifiable, susceptible de mesurer les individus entre eux. Cette échelle de valeur aboutit à une conception des rapports humains considérés sous l'angle de la domination, domination de l'homme totalement *« connecté »* sur l'homme isolé, privé de connexion, de la supériorité de l'individu le mieux placé au sein du réseau sur le *« petit »* ne disposant pas du capital social et informationnel suffisant pour maintenir une place enviable au sein du réseau. Nous sommes loin de la reconnaissance universelle de tout être humain, quelque soit sa situation existentielle.

Les valeurs mises en avant dans le cadre de la *« cité par projets »*, suffisent-elles à faire de l'individu connecté un être autonome, auteur de ses pensées et de ses actes, comme la qualification de *« retour du sujet »* le laisserait entendre ? Plus que d'un retour du sujet, nous assistons plus précisément à une mise en exergue de la communication comme valeur suprême et fin en soi. En effet dans une société en réseau, les relations, plus volontiers appelées connexions, comptent plus que les individus qui les portent. Elle a, de ce point de vue, à voir avec les théories structuralistes qui se sont largement développées à partir des années 1960 et 1970.

---

[223] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 235.
[224] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 555.

Boltanski et Chiapello font une analyse des conditions intellectuelles d'émergence de la société en réseau tout à fait intéressante :

> *« … L'ontologie du réseau a été en grande partie établie de façon à libérer les êtres humains des contraintes de justification que faisaient peser sur l'action, les métaphysiques à deux niveaux – l'un occupé par des êtres dispersés, l'autre par des conventions permettant de les rapprocher sous équivalence et donc de les soumettre à des jugements – qui caractérisent les philosophies politiques du bien commun d'où a été dérivé le concept de cité. Contre ces constructions à deux niveaux, le réseau se présente comme un « plan d'immanence » selon l'expression de Gilles Deleuze, dans lequel l'épreuve est entièrement définie comme « épreuve de force » ou simplement comme « composition de rapport », ou comme « rencontre » de façon à faire l 'économie de boucles de réflexivité passant par un jugement moral. »*[225]

Cette ontologie du réseau, issue des philosophies de la déconstruction, contribue à la fragilisation de la subjectivité, comme lieu d'énonciation de la critique, plus qu'elle ne constitue un *« retour au sujet et à la subjectivité »*. C'est à travers la mise en cause de la valeur d'authenticité, rabattant celle-ci sur le simulacre, que la subjectivité, appréhendée comme *« présence authentique »* de l'être au monde, s'est trouvée privée de ses bases normatives et a ainsi prêté le flanc à une récupération par le *« nouvel esprit du capitalisme »* :

> « *C'est d'ailleurs sans doute parce qu'elle ne parvient pas à se libérer de cette déconstruction de la notion d'authenticité, accomplie à la charnière des années 60 et des années 70, que la nouvelle critique de l'inauthenticité du monde livré à l'empire de la marchandise comme simulacre généralisé sombre facilement dans l'aporie consistant à dénoncer avec la plus grande radicalité la perte de toute « réalité authentique », tout en sapant la position normative et même cognitive depuis laquelle une telle dénonciation peut être posée. Si tout, sans exception, n'est plus que construction, code, spectacle ou simulacre, depuis quelle position d'extériorité le critique peut-il dénoncer une illusion qui fait corps avec la totalité de l'existant ? »*[226]

C'est une critique de la critique qu'entreprennent ici Boltanski et Chiapello, métacritique qu'ils ne poussent pas jusque dans ses ultimes retranchements puisqu'ils ne réinterrogent pas le sujet dans sa dimension rationnelle, de fondement légitime de l'action. L'individu connexionniste, considéré *« sur un plan d'immanence »*, selon les termes de Deleuze, est confronté à de

[225] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 160.
[226] **L. Boltanski, E. Chiapello**, 1999, op. cit., p. 551-552.

nombreuses contradictions dont l'appareillage conceptuel mis en place, ne semble pas pouvoir le faire sortir. Du point de vue de la constitution de son identité que la société en réseau place sous le signe de la flexibilité, on voit mal comment le moi peut conserver une permanence à travers les multiples changements que lui imposent les nombreuses connexions auxquelles il est soumis, en tant qu'acteur ou agent[227]. La *« cité par projets »* élaborée pour justifier l'ordre social, ne suffit pas à investir le sujet d'une épaisseur légitimante, puisque les normes censées orienter sa conduite lui échappent en totalité, lui sont extérieures. En ce sens très kantien, il ne saurait être considéré comme un être autonome, au fondement de ses actes et de sa vie. La communication, privée de ses supports subjectifs, demeure flottante et la socialisation incertaine ou aléatoire. L'intégration sociale perd de sa force normative et l'action sociale dont elle est la mission centrale, perd de sa légitimité.

2.4.2. La « fabrique de soi » et la gouvernementalité comme nouvelle réponse à la question sociale : vers un Etat social actif ou « une politique des subjectivités »

Cette dernière interprétation ou critique de la question sociale prend acte des transformations de la société (conception rhizomatique des relations sociales, globalisation de l'économie, etc.), et des métamorphoses de la question sociale qui se lisent essentiellement depuis deux décennies en terme de lutte contre l'exclusion. Elle constitue de ce point de vue, le prolongement de la réflexion précédente, qui essayait, à travers l'image du réseau, de donner une *« représentation »* de la place de l'individu au sein de l'ensemble social. Les analyses actuelles des sociologues de l'action sociale portent plus précisément sur les réponses apportées par les pouvoirs publics

[227] Il existe dans le secteur social, une divergence théorique forte autour de l'usage de ces deux termes. La ligne de fracture au niveau de leur utilisation se trouve dans la conception que l'usage de chacun de ses deux termes suppose de l'être humain, acteur ou agent, c'est-à-dire sujet libre, auteur de sa vie et de ses choix, ou être socialement entièrement déterminé. Deux sociologues français incarnent chacun un courant. Ainsi on ne trouve aucune mention du concept d'acteur chez P. Bourdieu, qui lui préfère celui d'agent, qu'il considère comme un être entièrement agi, individu constitué des *« habitus »* qui déterminent son être et son action, tandis qu'Alain Touraine en préférant l'usage du terme d'acteur, lui accorde une part de liberté qui le rapproche du sujet de la philosophie kantienne.

à la question de l'exclusion et aux multiples conséquences sociales qui en découlent. Ces réflexions se situent dans un cadre politique et idéologique marqué par l'abandon progressif d'une organisation sociale, basée sur la production industrielle, à une économie de type néo-libéral où s'autonomisent l'économie et le *« marché »* vis-à-vis de l'ensemble de la société. Cette vision de l'évolution économique et sociale de nos sociétés contemporaines a pour corollaire la revitalisation de la critique de ce qu'il est convenu d'appeler *« l'irrésistible montée de l'individualisme libéral »,* qui *est* assimilé de fait, du point de vue de l'histoire des idées, au retour de la préoccupation pour le sujet.

Cette soudaine sollicitude pour l'individu et sa subjectivité a un statut très particulier dans la réflexion sociologique contemporaine. Il s'agit, en effet, davantage de débusquer, dans le traitement de la question sociale, toutes les tendances à l'individualisation des pratiques sociales afin d'en dénoncer l'empreinte néo-libérale que d'accorder une réelle attention à la place du sujet et de la subjectivité dans la vie sociale, subjectivité sur laquelle pourrait prendre appui une nouvelle conceptualisation de l'intégration sociale. Il est, en conséquence, naturel que la critique s'intéresse en premier lieu aux mesures d'insertion sociale et professionnelle. Il est à noter qu'en cela la critique n'opère pas de rupture avec les pratiques qu'elle remet en cause puisque l'intégration sociale y est toujours presque exclusivement appréhendée sous l'angle de l'accès au travail.[228] C'est sur le fond de ces pratiques d'insertion individualisantes que s'opère l'essentiel de la critique, l'action sociale étant alors dénoncée comme *« bras armé »* des tendances néo-libérales de l'économie mondialisée.

[228] On ne trouvera dans ces analyses aucune mention d'autres publics que ceux de l'insertion professionnelle. La subjectivité des personnes handicapées, par exemple, ne pose pas question, si ce n'est lorsqu'il s'agit de les mettre au travail. Ces sujets appartiennent au monde de ce qui est pudiquement appelé *« le social assistanciel »*, qui relève tout naturellement pour ces auteurs de l'action des pouvoirs publics, selon un mouvement vertical de solidarité, qui consiste pour la puissance publique (en l'occurrence l'Etat, pour ce qui est des personnes handicapées) à prodiguer une assistance indifférente à la subjectivité, du moins dans son principe. Nous avons vu néanmoins que le courant tendait à s'inverser avec la loi du 11 février 2005 où le sujet, apparaît sous la forme de l'usager. Le législateur ne serait-il pas, quelquefois, plus *« critique »* et préoccupé de subjectivité que le sociologue ?

L'analyse prend, comme point de départ, l'idée d'une montée de l'individualisme pour en dénoncer les pièges, en égratignant sévèrement la subjectivité au passage. Derrière cette critique de la subjectivité, ou pour être plus précis, de sa forme *« sociologique »*, étonnamment proche de la définition de l'individu, l'objectif est de défendre une conception de l'action sociale, publique, que l'on n'hésite pas, par ailleurs, à qualifier de *« collective »*, dans le même élan de confusion que celui qui conduit à assimiler *« individu »* et *« sujet »*. Dans cette optique, la prise en compte du sujet ne modifie en rien la conception très classique de la solidarité comme intégration fonctionnelle, intégration de l'individu dans un ensemble non différencié, qui peut être la société au sens durkheimien du terme, ou le système parsonnien. Ce modèle de critique, dans la grande tradition des *« paradoxes du travail social »*, réinvestit un certain nombre de couples qui s'opposent terme à terme, tels que : individuel versus collectif, justice versus solidarité, responsabilité versus solidarité qui oblitèrent la possibilité d'une réelle analyse de l'action sociale et des pratiques sociales. Ce qu'il y a en revanche de très nouveau dans cette approche, c'est ce que l'on pourrait appeler la *« dramaturgie »*, au sens de mise en scène, de l'analyse sociologique, qui consiste à renverser l'approche classique du problème posé par les déficits constatés de l'intégration sociale : la subjectivité y est mise au centre du débat, laissant croire à une recomposition des concepts et des relations entre ces concepts. C'est, en somme, comme si le sujet, longtemps éclipsé par sa société d'accueil, revenait sur le devant de la scène. Mais il ne revient pas comme acteur, ou auteur de sa propre vie, comme source de légitimité, mais comme *« sujet de préoccupation »*, comme ce qui interroge, fait problème. Le *« sujet »* dont il est question, loin d'être plébiscité, fait l'objet de multiples controverses et oppositions frontales des adeptes de ce type de philosophie sociale tenant l'intégration essentiellement pour une *« une affaire d'Etat »*.

Il n'est pas indifférent que ce *« retour du sujet »* se fasse sous les auspices de la déconstruction et de Michel Foucault. Dans ses derniers écrits, Foucault est revenu sur la question du sujet, retour qui au premier abord apparaît comme une préoccupation nouvelle pour qui connaît la

critique sévère qu'a opérée Foucault, dans ces précédents écrits, de la subjectivité moderne. En remettant le sujet au centre de la déconstruction, Foucault n'a en rien renoncé à sa critique de la subjectivité, l'ayant conduit à rejeter dans un même élan le sujet kantien et le sujet des sciences humaines. Il revient sur le sujet par le biais d'une interrogation sur le *« souci de soi »* et la *« gouvernementalité »,* autrement dit, sur le rapport à soi et le rapport à autrui comme rapport au pouvoir et domination. C'est cette nouvelle conception du gouvernement et de la conduite des hommes qui sert de fil d'Ariane à la critique d'une nouvelle forme d'action publique aujourd'hui connue sous le nom d'Etat Social Actif (ESA), qui fait dépendre l'intégration sociale de l' *« activation des ressources individuelles »*, de l'appropriation par chacun de son autonomie et de sa responsabilité, à partir de l'effectuation d'un projet de vie ou d'un projet professionnel.

Nous prendrons appui principalement sur trois auteurs pour rendre compte de cette tendance tantôt appelée *« politique des subjectivités »*, ou *« fabrique de soi »* : Michel Autès, Marc-Henri Soulet, Abraham Franssen.[229]

✔ La *« gouvernementalité »* de M. Foucault : une nouvelle manière d'appréhender les hommes et leur subjectivité ?

Les interprètes de la question sociale qui souscrivent à une conception holiste de la société, ne prêtent aucune attention à la question du sujet. Pour ces interprètes, le sujet n'existe pas, ou du moins est-il parfaitement insignifiant en tant qu'individu. Foucault s'écarte de ces interprétations en ce qu'il révoque toute conception holiste de la société, la société n'a pour lui pas plus de réalité que le sujet métaphysique qu'il a déconstruit. S'il revient sur la question, c'est pour le réinvestir en tant que signifiant. Pour lui, la subjectivité contemporaine est un construit, non un donné. Aussi cherche-t-il à retracer la généalogie des processus de subjectivation, que ceux-ci conduisent au gouvernement des hommes, à travers la politique,

[229] Ces trois auteurs ont l'avantage de pouvoir représenter cette tendance de la recherche dans le domaine de l'action sociale dans trois pays francophones : la France pour Michel Autès, chargé de recherche au CNRS, IFRESI/Université Lille 1, la Suisse pour M-H. Soulet, professeur de sociologie, titulaire de la chaire de travail social à l'université de Fribourg, la Belgique pour Abraham Franssen.

ou au gouvernement de soi-même, à travers l'éthique qu'il définit comme art de se gouverner soi-même.

Michel Foucault inverse ainsi l'ordre de ses préoccupations, plutôt qu'il n'apporte une nouvelle manière d'aborder la conceptualisation du sujet. En d'autres termes, il passe d'une analyse que l'on pourrait qualifier de *« macrosociologique »*, l'étude généalogique des dispositifs du pouvoir, à une analyse *« microsociologique »*, les processus de subjectivation à la base de ces dispositifs de pouvoir. Mais le centre de sa réflexion reste inchangé, ce sont toujours les dispositifs de pouvoir qui concentrent l'essentiel de son attention. Il n'y a pas, dans ce changement d'échelle, rupture dans la pensée de Michel Foucault, mais continuité, poursuite des mêmes objectifs par une voie différente, simple changement de perspective selon les termes de Nietzsche, dont s'inspire cette quête généalogique.

A travers la conceptualisation de la *« gouvernementalité »*, Foucault s'intéresse avant tout au *« fonctionnement des technologies de pouvoir ».*[230] Dans ce cadre, il ne prend pas pour cible de l'analyse la société comme ensemble complexe si l'en est, où individus, institutions, normes et valeurs, s'entremêlent en une trame dont les contours sont fluctuants et la connaissance incertaine, mais la population en tant que celle-ci est composée d'une multitude d'individus, dont il s'agit de retracer, par le biais de l'analyse généalogique, les processus de subjectivation. La stratégie conceptuelle qui consiste à prendre pour cible la population plutôt que la société, vise à ménager la place centrale occupée par les dispositifs de pouvoir, attestant des réels centres d'intérêts de Foucault, qui ne sont ni l'individu, et donc, *a fortiori* ni le sujet, ni même la société, mais, dans la droite ligne de ses analyses antérieures, les rapports de pouvoir qui structurent tout groupe ou organisation composée d'individus.

[230] **S. Mallette**, 2006, *« La « gouvernementalité » chez Michel Foucault »*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, dans le cadre du programme de maîtrise en

Foucault définit la *« gouvernementalité »* comme

> *« Un ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme spécifique, bien que complexe de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure, le savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel, les dispositifs de sécurité. »*[231]

Il s'agit d'une nouvelle économie du pouvoir dont il dévoile la présence insistante au sein du libéralisme contemporain. La question de la *« gouvernementalité »* renvoie ainsi

> *« …à la gestion politique du sujet humain en tant que « corps - espèce », bref, en tant que « sujet » d'une population dont les variables biologiques permettent de nouvelles interventions politiques concertées. »*[232]

Nous retrouvons là, un autre concept cher à Foucault, celui du *« biopouvoir »*. C'est en tant qu'être biologique que cette technologie du pouvoir s'adresse à nous. La nouveauté des analyses de Foucault ne se situe ni au niveau de sa conception de la subjectivité, ou de la société, ni même au niveau de sa conception de l'intégration sociale comme relation de pouvoir. Elle se situe au niveau du type de pouvoir qui est mis en œuvre. Il ne s'agit plus d'un *« dressage individuel tel que l'opérait le pouvoir disciplinaire par un travail sur le corps »*[233]*,* autrement dit, la relation de pouvoir n'y est plus vue sous l'angle de la stricte répression, comme dans *« Surveiller et punir »*, il s'agit davantage *« d'une action sur la globalité de l'espèce vivante visant l'obtention de niveaux d'équilibration et de régularité »*. Autrement dit, les résultats que les dispositifs de pouvoir cherchaient à obtenir en réprimant les corps, et les esprits, vont être recherchés par d'autres voies. Il ne s'agit plus d'obtenir la soumission du sujet par l'imposition brutale de la norme, mais d'une manière plus subtile d'amener le sujet à *« choisir »* la norme que l'on veut lui voir adopter, sous couvert d'autonomisation du sujet. C'est ce que Foucault entend par processus de subjectivation. Il rapproche ce type de pouvoir du modèle du

---

philosophie pour l'obtention du grade de maître-ès-arts, Québec, p. 39. [Document électronique] disponible sur le site de l'Université de Laval : www.thèses.ulaval.ca/2006/23836/23836.pdf

[231] **M. Foucault**, 1978, *« Sécurité, territoire, population »*, Cours du collège de France, 4ème leçon, 1er février 1978, n° 167-168, sept. – oct., p.p.12-29.

[232] **S. Mallette**, 2006, op. cit., p. 53.

« pouvoir pastoral », cher à la tradition judéo-chrétienne, que l'on peut également appeler *« gouvernement par individualisation »*, ou par subjectivation, le pasteur prenant soin de ses brebis, à la fois en tant que troupeau, mais aussi en tant que chaque brebis est un membre à part entière du troupeau :

> *« La particularité du « pouvoir pastoral » se situerait dans son traitement singulier de la notion de communauté de destin, à travers ses applications particulières des concepts de loi et de vérité, par lesquelles s'institutionnalise le souci d'assurer le salut de tous et chacun pris individuellement. »*[234]

On lit dans cette conception *« pastorale »* du pouvoir , non un *« retour»* au sujet ou une préoccupation pour son autonomie, mais une atomisation de la société en une multitude d'individus, tous semblables en ce qu'ils sont des formes creuses en attente de valeurs et de normes sociales, qui les fassent exister. La métaphore du troupeau est ici significative du point de départ qui était et reste chez Michel Foucault une constante : le rejet de la subjectivité moderne, assise sur la raison et ses *a priori* transcendantaux. Il lui substitue une conception généalogique de la constitution de soi qui consiste à partir d'un *« être humain »* vierge de toute détermination ou positivité, quelque chose comme un *« rien »* que viendraient remplir les déterminants de sa culture d'appartenance pour faire de lui une subjectivité. Dans ses dernières théories sur la subjectivité, qu'il souhaite désencastrer de la pure et simple positivité de l'individu sociologique, Foucault ménage une place à la liberté humaine en affirmant la possibilité d'un travail sur soi. C'est le sens qu'il convient de donner au *« gouvernement de soi »* par soi, concession à la possibilité d'une liberté de l'homme qu'il ne parvient néanmoins pas à arracher aux déterminants culturels et sociaux, puisque ce *« gouvernement de soi »* par soi, loin d'être une maîtrise de la subjectivité par le sujet lui-même, n'est qu'un détour du *« politique »* par la subjectivité pour obtenir un contrôle de celle-ci et mieux la domestiquer, à l'image précisément de ce *« pouvoir pastoral »*. On voit mal, par ailleurs, comment, en partant de ce point de départ, de cet individu, pur réceptacle aux formes indéterminées, celui-ci

---

[233] **S. Mallette**, 2006, op. cit., p. 53.

pourrait, dans un élan de liberté, trouver en lui les ressources nécessaires à une possible émancipation, condition de sa liberté, lui dont les ressources sont pure extériorité ?

L'émergence et le développement de ces nouvelles stratégies de pouvoir et processus de subjectivation sont contemporains de la mise en place de cette institution centralisatrice qu'est l'Etat. C'est à l'Etat que ces nouvelles manières d'exercer le pouvoir vont d'abord profiter. Les bénéfices qu'en tireront les éthiques individuelles, dans la façon dont chacun se gouverne lui-même, sont secondaires par rapport à ce phénomène majeur qu'est le contrôle social exercé par le biais de ces stratégies d'individualisation et d'autonomisation :

> *« L'Etat développe ainsi toute une série de mécanismes visant à assurer non seulement l'ordre et le maintien des structures hiérarchiques de la société, mais aussi une connaissance et un encadrement des individus visant à régler le développement et le bien-être de chacun en fonction d'une maximisation de leur productivité, elle-même en vue d'une croissance de la richesse nationale au sein d'une Europe désormais morcelée en plusieurs Etats. »*[235]

Il est à noter que, dans la conception foucaldienne de la *« gouvernementalité »*, le fait premier reste l'imposition par une instance publique, l'Etat en l'occurrence, de normes que l'individu est censé intérioriser. Foucault reste résolument dans l'hétéronomie. On ne comprend pas bien, d'ailleurs, pourquoi Foucault reprend ce qui devrait pourtant constituer pour lui les vieux oripeaux ou la rhétorique de la subjectivité, qu'il a par ailleurs si vivement vilipendés dans ces textes précédents, notamment dans *« Les mots et les choses ».* Pourquoi parler de processus de subjectivation lorsqu'il s'agit à l'évidence de processus d'individualisation ? Pourquoi parler d'autonomisation lorsque c'est l'indépendance de l'individu face au collectif qui est visée ?

Les sociologues se reconnaissent dans la forme que Foucault imprime à la subjectivité occidentale, en ce qu'il lui assigne un *« dehors »*,

---

[234] **S. Mallette**, 2006, op. cit., p. 66.
[235] **S. Mallette**, 2006, op. cit., p. 80.

l'ensemble des normes sociales, la culture, et un *« dedans »*, forme creuse dont la fonction principale est d'assimiler le *« dehors »*. Sur ce point, il ne se tient pas très éloigné du positivisme d'un Durkheim même s'il s'en défend, ou des présupposés épistémologiques de la théorie systémique de Parsons :

> *« S'intéressant aux formes de subjectivation, Michel Foucault fait tout d'abord la critique du caractère « a prioriste » des théories philosophiques du sujet dans des termes proches de ceux qu'emploie Emile Durkheim pour formuler sa critique de l'économie politique. »*[236]

Le sujet foucaldien est en quelque sorte pour le sociologue, cette forme empirique, dissoute dans le langage et dans l'histoire, dont il peut disposer à sa guise pour y adjoindre les positivités qu'il souhaite :

> *« Le sujet n'est donc pas pour lui [Foucault] une « substance », mais une « forme », et cette forme est susceptible de variations non seulement d'un contexte historique à l'autre, mais aussi pour un même individu, en fonction des sphères d'activité qu'il fréquente et de la nature des rapports aux autres qui s'y instaurent : « (…) Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapport lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée ou lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet .Dans chaque cas on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes ». »*[237]

On pense en lisant ces lignes inspirées à un sociologue par la conception foucaldienne de la subjectivité, à la théorie du spectacle de Debord et ou à celle du simulacre de Deleuze, dont nous avons précédemment évoqué les limites. Le sujet est ici affaire de mise en scène. Sincérité et authenticité lui sont refusées au principe que le *« dedans »* n'est jamais rien d'autre que le *« dehors »* qu'il incorpore. Le rejet de tout idéalisme transcendantal conduit à ne concevoir le rapport à l'autre et à soi-même autrement que sur un mode instrumental où le sujet disparaît en tant que sujet. N'y aurait-il pas, de ce point de vue, quelque chose comme de la nostalgie à réhabiliter l'usage de termes tels que ceux de sujet et de subjectivité lors même qu'on en a sapé les conditions de

[236] **B. Lahire**, 2005, *« Quel apport pour la sociologie »*, in : Pensées rebelles : Foucault, Derrida, Deleuze, Sciences humaines, hors-série – spécial, n°3, p. 48.
[237] **M. Foucault** cité par **B. Lahire**, 2005, op. cit., p.p. 48-49.

possibilité ? C'est pourtant bien la position de Michel Foucault qui, après une critique radicale de l'Idée du sujet sur laquelle nous reviendrons plus loin[238], affirme à la suite de Nietzsche, que *« l'homme est mort »*, et qui le réincarne, sur fond de généalogie de la subjectivité occidentale, sur le mode de l' *«individu libéral »*, dépendant dans ses rapports à autrui des mécanismes économiques et sociaux qui priment sur son autonomie, et entièrement occupé de lui-même, en une désespérante figure de la finitude humaine.

Cette conception ambiguë de la subjectivité n'est pas sans incidence sur la conception qui s'ensuit de l'intégration sociale. Là encore, Foucault ne renouvelle en rien les conceptions positiviste et systémique de l'intégration. Le schéma est toujours le même, l'intégration y suit toujours la même pente, décrétée par la Société ou par l'Etat, elle suit un double mouvement vertical du haut vers le bas pour l'imposition des normes et du bas vers le haut pour l'assimilation de ces mêmes normes. Il n'y a d'intégration que vis-à-vis de ces grands ensembles que sont la Population et l'Etat, la Société étant absente du paysage foucaldien, pour les raisons que nous avons évoquées plus haut. A l'image du troupeau de la métaphore pastorale, l'individu, brebis égarée, n'a d'existence au regard de ses congénères, que par les relations qu'il noue avec les institutions sociales ; celles qu'il est susceptible de nouer, dans le cadre d'une intersubjectivité, ne sont en rien considérées comme structurantes, pour le développement de sa subjectivité ou de son autonomie. Comment, dans cette perspective, travailler au développement de l'autonomie des personnes, sujets de l'action sociale, lorsque sont occultées les relations qui se tissent entre membres d'une même communauté ou d'un même groupe ? Relations intersubjectives que l'on pourrait reconnaître, dans la

[238] Nous faisons référence ici à la critique qu'il dresse dans le chapitre IX de son ouvrage *« Les mots et les choses : archéologie des sciences humaines »*, intitulé *« l'homme et ses doubles »* et dans laquelle, il dresse en écho à l'analytique kantienne, *« son analytique de la finitude »*, toute faite de positivité :

> *« Ainsi du cœur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter, ou comme on voudra, de descendre, jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. »*

M. Foucault, 1966, *"Les mots et les choses : archéologies des sciences humaines»*, Paris, Gallimard, p. 326.

terminologie de la sociologie de l'action sociale sous le concept de *« solidarités primaires »*[239], qu'elle souhaite à la fois réactiver, en ignorant tout, d'un point de vue théorique, des conditions de possibilité d'une reconstruction de ce qui fait lien, d'un sens du *« collectif »,* donc du *« social »* qui ne se réduise ni au *« public », ni* à *« l'institutionnel »*, termes qui, dans le discours sociologique, figurent le social dans sa totalité. Comment imaginer une intersubjectivité sans sujet ?

Loin de constituer une rupture avec les conceptions antérieures de l'action sociale, les thèses du *« dernier »* Foucault signent le retour manifeste d'une définition de l'action sociale en terme de *« contrôle social »*. Les déplacements des interprétations de la question sociale, suivent très exactement la pensée de Foucault : après s'être intéressées aux dispositifs de pouvoir, au sens d'imposition des normes sociales, dispositifs que nous qualifierons de macro-sociaux parce qu'envisagés du point de vue des relations qu'entretiennent les institutions avec les populations et publics concernés, ces interprétations adoptent une perspective microsociale, s'intéressant à la manière dont chaque individu reçoit *« la bonne parole »* du *« berger »* pour rester dans la métaphore pastorale. C'est donc la cible de l'analyse qui change, ce ne sont ni la méthode, ni les conceptions sous-jacentes de la subjectivité et de l'intégration sociale qui se renouvellent. Or, nous avons vu précédemment ce que cette interprétation de l'action sociale et du travail social en terme de contrôle social avait de paradoxal, voire même de délétère pour ce qui est de l'interprétation des missions confiées aux travailleurs sociaux : censés travailler dans le sens d'une plus grande autonomie des personnes en difficulté, et de leur intégration sociale, ils découvrent que ni le sujet de l'intégration, ni l'intersubjectivité sur laquelle ils s'appuient pour mener à bien ces missions, n'ont d'existence réelle. Ils ne sont, si l'on en croit Foucault, que des représentations dont la déconstruction aboutit le plus souvent à leur dénier une quelconque réalité. Les travailleurs sociaux

[239] Les solidarités primaires désignent les liens de proximité qui se tissent entre les individus d'une même communauté. Elles désignent notamment les liens familiaux, les relations de voisinage, etc.

sont ainsi renvoyés à la double injonction paradoxale de travailler à l'autonomie des personnes tout en sachant qu'en agissant ainsi, ils ne font qu'assurer, pour le compte de la société, un contrôle social sur des populations jugées déviantes. Mission impossible, qui les confronte à deux types d'alternatives : le découragement ou la désespérance (dont on peut lire les multiples expressions dans les syndromes dépressifs, appelés encore *« burn-out »,* qui émaillent la vie de nombreux travailleurs sociaux), ou encore le repli dans une attitude tantôt instrumentale, tantôt stratégique, selon qu'ils exécutent des politiques élaborées par les tenants du pouvoir social (élus et fonctionnaires), ou qu'ils élaborent eux-mêmes des stratégies pour récupérer un peu de ce pouvoir social confisqué, pour les mettre au bénéfice des personnes dont ils s'occupent.

La critique de l'action sociale, après s'être engouffrée dans les affres de la crise de la subjectivité, à la suite des critiques que Foucault adressa à la raison occidentale, comme répression et source de la domination (Histoire de la folie à l'âge classique, Surveiller et punir, etc.) replonge dans le même bain, quelques vingt ans plus tard, avec une reprise des travaux du *« dernier »* Foucault, qui datent du tout début des années 1980, et qui, dans la nouvelle rhétorique de la critique, sont pourtant censés figurer les évolutions sociales conduisant à l'exclusion, et aux réponses qui lui sont apportées, l'insertion. Pourquoi ces travaux, qui constituent la matière des derniers cours de Michel Foucault au Collège de France, n'ont-ils pas été repris plus tôt par les sociologues de l'action sociale, qui, on ne peut en douter, suivaient la pensée de Foucault avec attention ? Pourquoi avoir attendu près de vingt ans pour en reconnaître la pertinence ? Nous avons choisi trois auteurs pour figurer ce retour de la pensée foucaldienne sur la scène de la critique de l'action sociale : Michel Autès, Marc-Henry Soulet, et Abraham Franssen. Nous les avons choisis soit pour leur représentativité territoriale, chacun figurant l'évolution de la question sociale dans un pays francophone, soit pour leur représentativité à l'égard des courants qu'ils ont précédemment épousés, tel Autès qui, comme

---

Elles se distinguent des solidarités secondaires, à l'image de la *« solidarité mécanique »* et de la *« solidarité organique »*, qui, elles, désignent les relations professionnelles ou institutionnelles.

nous avons pu le voir, mettait l'analyse systémique au coeur de sa critique de l'action sociale.

✔ Michel Autès et la *« politique des subjectivités »*

Michel Autès, dont le cœur de cible de la critique résidait dans le dévoilement des nombreux paradoxes qui font, selon lui, la richesse et l'efficacité de l'action sociale, complète celle-ci, par une analyse des mesures et dispositifs d'insertion mis en œuvre pour lutter contre les phénomènes d'exclusion. Les deux notions sont, de son point de vue, intimement liées :

> *« On verra de plus en plus se former des liens entre les stratégies de l'insertion et la représentation des publics et des populations en termes d'exclusion. (…) Dans ce contexte, l'insertion apparaît donc dorénavant comme la solution à la fois politique et pratique à la problématique de l'exclusion. »*[240]

Il voit dans la notion d'exclusion et dans son corollaire, l'insertion, une rupture par rapport aux politiques sociales précédentes :

> *« L'insertion, donc, nouvelle stratégie des politiques sociales, marque une rupture et non une continuité ».*[241]

C'est le Revenu Minimum d'Insertion (RMI) qui a consacré cette nouvelle technologie sociale qu'est l'insertion, et ce, en faisant basculer l'action sociale du *« Welfare »* dans le *« Workfare »*, selon une technique d'opposition binaire dont nous avons dénoncé maintes fois les effets simplificateurs. En l'occurrence, le *« Workfare »* ne saurait s'opposer terme à terme au *« Welfare »*, mais doit plutôt se comprendre comme une des modalités possibles du « *Welfare »,* qui mérite certes d'être interrogé, mais sur la base des modalités d'action nécessaires pour parvenir à une plus grande autonomie des individus et une meilleure intégration sociale, et non rejetée en bloc comme nouvelle stratégie des politiques publiques pour assurer le *« contrôle social »* des populations en difficulté.

[240] **M. Autès**, 1998, *« L'insertion, une bifurcation du travail social »*, in : *« A quoi sert le travail social ? »*, Esprit, n°3-4, p. 64.
[241] Idem.

Derrière la notion de rupture, se profile l'image nostalgique qui constitue, selon nous, un des effets négatifs de la méthode déconstructive, d'un travail social émancipateur qui aurait été celui des *« Trente Glorieuses »* et de l'Etat-Providence, modalité d'intervention qui se serait située elle-même en rupture par rapport au travail social d'assistance :

> *« Loin de traduire l'évolution positive d'un travail social rompant avec ses pratiques d'assistance tutélaire, l'insertion n'est rien d'autre que la poursuite de l'assistance par d'autres moyens, mais redoutablement plus efficaces puisqu'ils se tiennent désormais éloignés de tout projet de promotion et d'émancipation des individus et des publics auxquels ils s'adressent. »*[242]

Prisonnières des paradoxes et des oppositions factices, les pratiques sociales menées au nom de l'insertion sont soupçonnées de mauvaise foi à l'égard des publics dont elles cherchent à résoudre les problèmes :

> *« L'insertion se fait passer pour une émancipation des individus alors qu'elle organise leur enfermement dans une logique de projet qui ne les contraint à rien de moins qu'à faire leur preuve. »*[243]

Non pas que les critiques adressées au travail social soient toutes à rejeter, le couple exclusion/insertion ayant comme nous le verrons plus loin, à voir avec les stratégies de contournement et d'occultation de la question sociale :

> *« Elle [l'insertion], n'est pas portée par un projet de changement social puisqu'elle n'est là qu'en attendant que tout s'arrange grâce au retour du plein emploi. Ses stratégies ne cherchent pas à modifier la réalité, mais à s'y plier. »*[244]

Mais on est en droit de s'interroger sur la légitimité de ces critiques. Qu'il existe en France une tendance des politiques d'insertion à favoriser le *« statu quo »* plutôt que l'émancipation, c'est incontestable. Mais ce qui est en revanche plus contestable, c'est l'assimilation des pratiques d'insertion à une reconduction de l'ancienne assistance avec en toile de fond l'idée qu'il s'agisse d'assistance parce que ce sont des pratiques qui

[242] **M. Autès**, 1998, op. cit., p.74.
[243] **M. Autès**, 1998, op. cit. p.74.
[244] **M. Autès**, 1998, op. cit. p.75.

s'attachent aux individus, et à la réhabilitation de leur subjectivité et de leur autonomie :

> *« Non seulement l'insertion ne rompt pas avec la version assistancielle du travail social, mais elle nous ramène au mieux, à l'époque des idéaux philanthropiques. Si l'on ne veut pas voir le social dégénérer en une assistance généralisée d'individus atomisés, il faut donc retisser les généalogies du travail social dans leur double référence où l'assistance coexiste avec les idéaux démocratiques de la promotion, de l'auto-organisation et de l'émancipation. »*[245]

Nous avons vu lors du bref historique que nous avons retracé des notions d'assistance et d'assurance, que l'assistance n'était pas plus individuelle que les pratiques assurancielles ne sont collectives. Tout dépend ensuite des degrés de solidarité présents dans ces mécanismes assuranciels, ainsi que les principes d'universalisation qui y sont promus, tant lors du financement de ces régimes d'assurance que de la redistribution des aides ou compensations. Il paraît en conséquence tout à fait inapproprié d'assimiler le *« Workfare »* duquel l'insertion tire une bonne part de sa légitimité, à l'assistance traditionnelle qui classiquement s'adresse aux personnes se trouvant dans l'incapacité de travailler. Si critique du *« Workfare »*, il doit y avoir, ce n'est pas en évoquant nostalgiquement les pratiques précédentes, comme une sorte de *« paradis perdu »* de l'action sociale, mais en faisant porter davantage la critique sur la nature des contraintes que les pouvoirs publics sont en droit d'exercer en son nom, ainsi que sur les critères de justice élaborés pour équilibrer la participation des uns et des autres à la société et à la cohésion sociale. En d'autres termes, une critique des politiques d'insertion conséquente et légitime consisterait à demander à ces politiques de tenir leurs promesses : parvenir à la plus grande autonomie possible de tous les citoyens et de toutes les personnes rencontrant des difficultés d'intégration et assurer l'intégration de tous, sans exception, au sein du même ensemble social.

On comprend dès lors, à partir de cette conception de l'insertion comme *« assistance généralisée d'individus atomisés »*, comment Autès

en arrive à emboîter le pas à Foucault et à son analyse du pouvoir pastoral, faisant de l'individu le réceptacle des politiques d'insertion concoctées à son endroit afin de mieux le faire adhérer à la société libérale dans laquelle il vit.

Selon M. Autès, le travail social serait en train de passer d'un modèle reposant sur la solidarité, à un modèle fondé sur la responsabilité. Ce nouveau modèle d'action sociale fondé sur la responsabilité poserait à nouveaux frais la question du sujet et de *« ce qui lient les sujets entre eux »*[246]

Considérée du point de vue du sujet, *« la société des différents »* aurait pris la place de la *«société des semblables »*[247]. Pour étayer cette affirmation, Autès réfère la *« société des différents »* à la société libérale qu'il définit comme suit :

> *« La société libérale est celle qui repose sur une conception de la subjectivité cloisonnée et séparée, la société (mot devenu obsolète dans cette vision) n'étant que la résultante de leurs multiples transactions. »*[248]

Et il oppose cette conception de la subjectivité, qui n'est rien d'autre que celle de l'individu libéral, à la subjectivité des communautariens censée figurer *« la société des semblables »* :

> *« Pour les communautariens, la subjectivité est d'emblée une intersubjectivité, et la question de ce qui lie et de ce qui fait cohésion demeure une question centrale »*[249]

Là encore, l'analyse procède par amalgames et confusions : dans son analyse du libéralisme, c'est aux libertariens qu'il fait référence, tandis que son analyse du communautarisme se rapproche davantage d'un type d'appréhension de la communauté d'inspiration socialiste. Par ailleurs, communautariens et libertariens sont tous deux des courants d'inspiration

---

[245] Idem.

[246] **M. Autès**, 2005, *« Travail social et principes de justice »*, in : *« Le travail social en débat(s) »*, J. Ion (sous la dir. de), Paris, La Découverte, p. 50

[247] Michel Autès emprunte cette terminologie à l'ouvrage de Robert Castel qui l'utilise dans *« L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ? »*, Paris, Seuil, 2003, qui lui-même l'a emprunté à Léon Bourgeois.

[248] **M. Autès**, 2005, op. cit., p.p. 64-65.

libérale qui se distinguent l'un de l'autre par la conception qu'ils se font de la justice et de la liberté, et des priorités qu'ils accordent à l'une ou l'autre. Pour Autès, les concepts d'individu libéral et de sujet se recouvrent sans reste. Ce qui caractérise, pour lui, le *« sujet »* du libéralisme, n'est pas l'universalité de la forme et de l'idée que chaque individu incarne individuellement, mais le processus qui le sépare d'autrui, autrement dit l'individuation, qui fait de lui, en somme, un individu. Le *« sujet »* des communautariens se distingue, quant à lui, selon M. Autès, par l'universalité de sa forme, universalité qui se résume à ses capacités relationnelles.

On retrouve chez Autès comme nous l'avions déjà noté chez Foucault, quelque chose comme une impossibilité à penser le *« sujet »*. Cette image de société des différents et des semblables est très significative de cet impensé que constitue l'individu sociologique. Celui-ci n'existe tout simplement pas pour le sociologue de l'action sociale, d'où la difficulté qu'il a à définir, ce qui chez les libéraux rendrait les individus différents et les séparerait les uns des autres, ainsi que le niveau auquel cette différenciation opèrerait[250], et ce qui, chez les communautariens, les rendrait semblables, si ce n'est la culture qu'ils partagent mais sépare entre eux, donc rend différents, les individus en fonction de leur groupe d'appartenance. Ce que l'on comprend surtout à la lecture de cette contribution, c'est que les théories communautariennes satisfont davantage le sociologue systémique qu'est Autès, car elles ménagent au social un point de vue surplombant vis-à-vis de l'individu. Les sujets du communautarisme[251] ne sont semblables que dans la mesure où ils

---

[249] Idem, p.65.

[250] Le conflit des intérêts particuliers n'est pas même cité lorsqu'il s'agit de définir ce qui sépare les individus du libéralisme.

[251] Nous ne faisons ici que reprendre l'interprétation que fait Autès de la place du sujet dans le communautarisme, et ne nous référons pas directement aux travaux de Taylor, dans ses divergences affichées avec la conception libérale de l'individu. Néanmoins, nous ne partageons pas l'interprétation un peu rapide que fait Autès tant des conceptions libérales de l'individu, que communautarienne. L'individu de la science positive et celui du communautarisme ne se recouvrent pas. Là où l'individu positif s'efface devant le social, l'individu du communautarisme, s'il est accroché à sa communauté d'appartenance, n'en constitue pas moins une réalité avec laquelle la société doit compter. Ce qui fait diverger libéraux et communautariens, c'est la priorité que ceux-ci accordent au bien sur le juste, à la vie bonne sur l'exigence de justice. L'analyse que fait Autès des thèses libérales et

n'existent pas en tant qu'individus proprement dit, ils ne sont, en somme, selon l'interprétation qu'en fait Autès, que la culture qu'ils partagent, et n'ont en propre aucune autonomie de pensée ou d'action.

.

Voilà, de plus, une bien curieuse interprétation des textes de John Rawls et de Charles Taylor, auteurs sur lesquels s'appuie Autès. Sous couvert de reprendre à nouveaux frais la problématique de la subjectivité, Autés enterre le sujet et son autonomie un peu plus profondément. Cet enfouissement de la subjectivité, entre individualisme libéral et sociologique, a des répercussions, on s'en doutera, sur la conception qu'est susceptible d'adopter l'action sociale en matière de justice et sur les tendances anti-libérales qui s'y font jour :

« Le juste est ce qui nous sépare, le bien est ce qui nous rassemble »[252]

Cet extrait témoigne également de la grande indifférence de la sociologie de l'action sociale pour la justice : à quoi bon rechercher la justice entre les hommes si celle-ci ne fait que les séparer ? Il vaut alors mieux se contenter de l'exercice de la solidarité qui répond aux différentes problématiques de l'action sociale, dans un relatif aveuglement des besoins subjectifs, puisqu'elle occulte la question du sujet et de son autonomie ! L'indifférence proclamée vis-à-vis de la justice, que l'on retrouve corrélée à une insignifiance du sujet de l'action sociale et de son autonomie réelle, légitime l'action sociale en la référant essentiellement au *« collectif »* entendu ici en terme de *« collectivité institutionnelle »* ou encore *« catégorie administrative »*, termes dont le point commun est la mise en œuvre linguistique d'un processus de globalisation, dont le corrélat du point de vue du traitement administratif de la question sociale, est la segmentation des besoins individuels, qu'il ne faudrait pas confondre avec la subjectivation [253]. Le clivage justice/solidarité renvoie à

communautariennes relève du manichéisme, le bien étant toujours chez lui situé du côté du social, et le mal du côté de l'individualisme libéral. Ceci apparaît particulièrement clairement lorsqu'il est question d'analyser l'évolution de l'Etat-Providence, le bien se situant du côté de la solidarité et le mal, du côté de l'exigence de justice.

[252] **M. Autès**, 2005, op. cit., p. 65.

[253] L'action sociale intervient selon ces deux modalités : la territorialisation que nous avons évoquée dans le premier chapitre est un exemple de globalisation des besoins individuels et subjectifs ; la

un autre clivage très prégnant dans la sociologie de l'action sociale entre conception libérale de l'intégration, qui considère l'exigence de justice comme possible moteur de la solidarité, et une conception holiste de l'intégration qui considère que la solidarité est, et doit être première par rapport à la justice, et que, de l'exercice de la solidarité découlera nécessairement, selon le schéma tracé par Durkheim, la justice entre les hommes.

L'effacement de la problématique de la justice, dans les interprétations de la question sociale inspirée des théories positiviste, constructiviste[254] et même systémique, est profondément lié à la manière dont sont posées, et la question de la subjectivité, et celle de l'intégration sociale : Qu'est-ce qu'un sujet ? Dans quelle mesure maîtrise-t-il sa propre action ? Dans quelle mesure aussi dispose-t-il d'une liberté d'action ? Et quelle place est la sienne dans le processus de l'intégration sociale ? Cela, Autès le note expressément, sans toutefois y apporter une réponse satisfaisante :

> *« Pour finir, ce sont bien deux conceptions de ce qu'est un sujet qui sont le cœur de l'opposition de ces deux modèles en tension. L'individu libéral, autonome et autofondé, héros moderne de la subjectivité, d'un côté, et le sujet construit par ses liens et ses relations, et qui ne reçoit pas sa liberté comme un cadeau de naissance, mais la conquiert dans la construction continue de son rapport à autrui. »*[255]

On voit clairement dans l'analyse que nous livre Autès des problématiques de la justice et de la subjectivité, selon qu'elles sont inspirées du libéralisme politique ou du communautarisme, combien la

---

catégorisation administrative, caractéristique de l'action publique en matière d'action sociale est un exemple de segmentation non respectueuse de la subjectivité, surtout lorsqu'elle s'applique à des problématiques qu'elle isole artificiellement, telles le logement, la santé, l'insertion professionnelle, etc. Globalisation et segmentation ne sont pas deux modalités opposées de l'action publique, mais s'articulent afin de permettre de cibler des catégories de populations. Globalisation et segmentation forment en quelque sorte un double mouvement, qui loin de servir la prise en compte de la subjectivité, la détruit, en transformant l'être humain en une collection de problèmes à résoudre. Dans ce double mouvement de segmentation et de globalisation, il ne reste plus grand-chose de la subjectivité que l'action sociale se propose pourtant, dans la figure de l'usager, de réhabiliter ou de *« réinsérer »* selon ses propres termes.

[254] Nous rangeons sous cette appellation, les théories sociologiques qui s'inspirent de la méthode déconstructive (dont les tenants les plus connus dans ce secteur d'activité, sont Derrida et Foucault) qui envisagent la réalité comme une construction langagière, et évacuent ainsi le problème de l'objectivité et du sujet de la représentation. Ce courant est particulièrement prégnant dans les courants d'interprétation traitant des problématiques de la délinquance et de la criminalité.

[255] **M. Autès**, 2005, op. cit., p. 67.

conceptualité du sujet et de l'individu détermine la place qui va être ménagée à la problématique de la justice dans l'économie générale d'une théorie de l'intégration sociale ? La sociologie de l'action sociale occulte la problématique de la subjectivité et de l'individu, même lorsqu'elle feint de s'y intéresser : l'individu, la subjectivité y occupent toujours la place de ce qui fait problème, de ce qui encombre, de ce que l'on finit toujours par mettre de côté, à l'aide de théorisations qui installent en surplomb, des concepts comme la solidarité, pour la sociologie positiviste, ou le langage pour la sociologie d'inspiration constructiviste, au dessus du sujet pour en masquer l'effectivité ou tout simplement l'occulter.

Autès n'y fait pas exception et nous gratifie d'une définition de la subjectivité, synthèse des conceptions positiviste et systémique de l'individu, où l'on voit comment la subjectivité est occultée dans ce qu'elle a de spécifique et de moral, pour ne plus être qu'un élément d'articulation du social, qui lui imprime sa forme :

> *« La subjectivité est une forme sociale qui permet aux sujets singuliers de s'articuler au collectif. Elle ne signifie pas l'intériorité propre au sujet de la psychologie, mais elle est ce qui permet à cette intériorité de s'exprimer dans un langage qui produit le lien de société. »*[256]

Michel Autès voit dans l'individualisation des mesures prises à l'encontre des personnes en déficit d'intégration sociale et professionnelle, une rupture d'avec les politiques antérieures, qui, s'adressant à des catégories de population ciblées ou bien à des territoires, sont, par lui, qualifiées de *« collectives »*[257] alors qu'elles ne sont, de notre point de vue, que tout au plus, *« globales »*. Il qualifie ces nouvelles politiques de *« politique des subjectivités »*[258] et y voit un recul par rapport aux précédentes, dans la mesure précisément où elles s'adressent aux

[256] **M. Autès**, 2005, op. cit., p. 68.
[257] On voit ici par ailleurs comment le *« collectif »* est assimilé au *« social »*.
[258] Par l'emploi de cette terminologie, Autès accrédite sa dépendance à la conception foucaldienne de la subjectivité. Foucault, dans *« Les mots et les choses »*, met en lien *« connaissance de l'homme »* et mise en œuvre de politiques :

> *« A la superficie, on peut dire que la connaissance de l'homme, à la différence des sciences de la nature, est toujours liée, même sous sa forme la plus indécise, à des éthiques ou à des politiques, plus fondamentalement, la pensée moderne*

individus, et où elles auraient pour finalité, le contrôle social des populations. C'est parce qu'elles s'adressent aux individus singuliers et donc constituent une concession au libéralisme, qu'elles sont, pour lui, régressives, non, parce qu'elles ne répondent pas ou insuffisamment aux besoins subjectifs des personnes en difficulté. Le processus d'intégration sociale est toujours le même, c'est le *« collectif »* au sens de *« social »* et de *« public »*, qui détermine « Qui ? » relève de l'action sociale, « Qui ? » se situe en écart vis-à-vis de la normalité sociale, « Qui ? » est exclu :

> *« Il faut souligner la place singulière du travail social dans cette problématique puisqu'il existe précisément pour intervenir dans toutes les situations où des sujets sont en écart par rapport à des règles ou à des normes sociales. »*[259]

Et c'est encore le *« social »* qui décide des modalités de l'aide qu'il convient de lui apporter, cette aide n'étant individualisée que si le problème identifié de la personne en difficulté, relève de ce type de traitement[260] :

> *« Ce réglage entre l'individuel et le collectif est précisément ce que l'on appelle ici une politique des subjectivités »*[261]

La critique de M. Autès à l'égard des politiques d'insertion professionnelle vise essentiellement à réhabiliter un modèle d'action sociale contre un autre : il oppose ainsi un modèle d'intégration qu'il résume sous un couple de concepts lourd de signification, la solidarité/bienveillance, à un autre couple beaucoup moins flatteur et valorisant, la responsabilité/compassion[262] :

> *« Ces deux modèles, solidarité–bienveillance et responsabilité–compassion, coexistent et entretiennent un dialogue qui traverse les siècles*

---

s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme, doit devenir le même que lui. ».Op. cit., p. 339.

[259] **M. Autès**, 2005, op. cit., p. 68.

[260] Nous n'adhérons pas à cette idée d'une rupture radicale dans les modalités de traitement de la question sociale. Cette individualisation ne concerne que la problématique de l'insertion professionnelle, et fait suite à la montée d'un chômage de masse. Une analyse sommaire de cette problématique suffit à montrer qu'il est impossible d'intégrer dans les milieux professionnels des populations entières, cette intégration ne pouvant se faire qu'individuellement. Les mesures individualisées correspondent davantage à un traitement standardisé d'un problème social devenu massif qu'à une soudaine prise en compte de la subjectivité dans le règlement de la question sociale. Nous verrons d'ailleurs un peu plus loin qu'il y a loin de l'individualisation à la subjectivation.

[261] **M. Autès**, 2005, op. cit. p. 67.

[262] Nous revoyons à l'œuvre le manichéisme que nous avons précédemment souligné chez Autès : solidarité/bienveillance, contre responsabilité/compassion.

concernant le rapport de l'Occident avec la pauvreté ? Ces deux modèles actualisent des principes de justice et des conceptions différentes de la personne (individu ou sujet) et des liens de société. »[263]

On voit à la faveur de ces deux modèles mis en tension, les jugements de valeur sous-jacents à son analyse. Tout comme la justice est pour Autès *« ce qui sépare »*, le modèle intégratif de la responsabilité est assimilé à la compassion, tandis que celui de la solidarité est, lui, accompagné de bienveillance ! Comment affirmer, en conservant toute la rigueur et le sérieux nécessaire à l'analyse, que les modalités de l'intégration sociale fondée sur la solidarité s'accompagnent toujours de bienveillance et ne présentent aucun effet négatif sur la subjectivité ? Il n'est qu'à se souvenir des fortes critiques adressées à l'Etat-Providence[264], dénonçant la réification et la dépersonnalisation des publics ciblés par les catégories administratives, qui ont à affronter les bureaucraties de cet Etat social. Il n'est pas sûr que ce soit toujours la bienveillance qui soit à l'origine des mesures édictées et des modalités de traitement mises en œuvre. Le second couple est intéressant quant à ce qu'il dit de la subjectivité qui le sous-tend : la responsabilité est ici considérée comme le revers de la médaille de l'individualisation. La considération de la subjectivité dans ce qu'elle a de singulier, entraîne l'imputation en responsabilité de chacun, quant à ses choix et aux conséquences de ceux-ci. Dans ce modèle de traitement individualisé de la question sociale, la responsabilité est associée à la compassion, qui est une passion nous renvoyant au sentiment religieux et à l'émotion, et trahissant de ce fait la conception sous-jacente de l'individualité qui lui sert de fondement : cette individualité ne saurait être cet *« être de raison »*, sujet moral et philosophique issu des Lumières, mais symbolise plus précisément cet *« être de passion »* pétri d'affectif et de religiosité, si facilement manipulable.

[263] **M. Autès**, 2005, op. cit. p. 67.
[264] Voir de ce point de vue les travaux de François Ewald et Pierre Rosanvallon.

✔ Marc-Henri Soulet et la *« solidarité de responsabilisation »*

La contribution de M-H. Soulet dans le même ouvrage prend également pour cible l'individualisation des interventions sur fond de responsabilisation des individus. Mais l'analyse ne part pas comme chez Autès de l'étude des mesures d'insertion, mais de l'évolution globale de l'Etat social :

> *« On lui demande désormais de s'adapter aux situations particulières, de personnaliser ses moyens afin de coller au plus près des problèmes concrets des personnes en difficulté et de permettre à ces dernières de reprendre pied au sein de la société. L'Etat social a donc du activer ses ressources en développant le principe de la contrepartie : donnant/donnant. »*[265]

Selon son interprétation, l'Etat-Providence, assis jusqu'à présent sur une représentation de type solidariste et républicaine, évoluerait en adoptant une représentation cette fois réticulaire, telle celle que nous avons évoquée précédemment avec *« Le nouvel esprit du capitalisme »*, plus adaptée au libéralisme et obligeant cet Etat social, non seulement à prendre en compte les individus en tant que membres de la société, mais à partir de leurs capacités et potentialités, autrement dit de leur subjectivité, pour intégrer la société. Il s'agit, en quelque sorte, d'une inversion du processus d'intégration, celui-ci ne partant plus de la société pour aller vers l'individu, mais de l'individu pour intégrer la société :

> *« La « modernisation » de l'Etat-Providence s'inscrit en effet sur une toile de fond livrant une représentation réticulaire de la société, dans laquelle se fabrique du lien social par l'entrecroisement et le tressage de relations « libres », nouées entre des individus capables, à partir d'eux-mêmes, de s'orienter dans le monde. La société n'est plus pensée comme un vaste ensemble préexistant et contraignant, mais est conçue comme un mouvement de production continue se nourrissant de l'interaction volontaire des individus et s'instituant à partir d'eux. Cette idéalisation pointe une nouvelle thématique du rapport entre individu et société dans laquelle le commun n'est plus instauré de haut en bas, mais construit par en bas à partir des interactions des individus et de leur propre gestion d'eux-mêmes. »*[266]

[265] **M-H. Soulet**, 2005, *« Une solidarité de responsabilisation »*, in : Le travail social en débat(s), Paris, La Découverte, p. 87.
[266] **M-H. Soulet**, 2005, op. cit., p. 88.

On voit déjà poindre à travers la terminologie de l'analyse, les intentions de la critique. Les individus sont invités à *« se gérer eux-mêmes »*. Cette *« gestion de soi »*, dont on notera au passage les connotations économiques de la terminologie, est alors assimilée à une réactivation de la subjectivité, sans que celle-ci ne soit désignée par autre chose que son caractère individuel. Dans cette nouvelle interprétation du processus d'intégration, la subjectivité n'est aucunement appréhendée en termes philosophiques ou anthropologiques. Le sujet n'y est pas désigné par sa liberté. L'autonomie de l'individu que la critique contribue à propulser sur le devant de la scène de l'intégration, ne vise pas comme fin ultime, le sujet, à la manière de l'impératif kantien, mais continue, à la faveur du précédent modèle, à promouvoir une cohésion sociale *« pilotée »* par en haut, et à laquelle l'individu est sommé de travailler. Il s'agit en dernier ressort non d'une critique du processus d'intégration sociale, mais de son inversion pure et simple. Les composantes de l'intégration, individu et société, restant égales par ailleurs.

Il s'agit de montrer, par cette inversion du processus d'intégration, que la responsabilité de la cohésion sociale aurait elle aussi basculé, de la collectivité publique vers l'individu, le rôle de celle-ci dans ce nouveau schéma consisterait alors essentiellement à susciter l'adhésion et à fournir aux individus les ressources intégratives nécessaires. Mais c'est à l'individu d'assumer son intégrabilité :

> *« …c'est-à-dire la capacité à prendre place en tant que sujet constitué et responsable. L'intégration de la société et l'intégration à la société repose sur une demande d'adhésion des individus, à tout le moins sur leur volonté expressément manifestée de vouloir adhérer. »*[267]

Le terme de *« solidarité de responsabilisation »* est par ailleurs en lui-même assez significatif et constitue un de ces nouveaux paradoxes qu'affectionne l'action sociale. Il laisse entrevoir la difficulté qu'il y a, pour un sociologue formé aux généralisations fondatrices de la discipline sociologique, on pense ici aux concepts durkheimiens de société et de

[267] **M-H. Soulet**, 2005, op. cit., p. 89.

solidarité, à accorder à la responsabilité subjective la place qui lui revient de droit dans les processus de socialisation et d'intégration.

Pour donner corps à cette inversion de la solidarité en responsabilité, Soulet complète l'arsenal des droits dont l'Etat social serait le garant, voire le dispensateur, par l'institution de nouveaux droits, les *« droits-autonomie »* qui viendraient en quelque sorte aux secours des *« droits-libertés »* et des *« droits-créances »* :

> *« A côté des droits-libertés soutenant une citoyenneté juridique et politique, à côté des droits-créances soutenant une citoyenneté sociale, se sont développés des droits-autonomie visant à soutenir une citoyenneté « subjective », droits-autonomie qui prennent la plupart du temps la forme de droits conditionnels. En d'autres termes, pour parvenir à l'intégration sociale, les droits-libertés et les droits-créances n'ont plus semblé suffisants, impliquant dès lors, le recours à une autre forme d'intervention publique pour satisfaire des demandes ou des nécessités de construction identitaire antérieurement assurées par d'autres institutions (religion, famille, communauté, etc.). (…)*
>
> *Les politiques sociales ne sont plus seulement là pour distribuer des supports objectivés, toujours indéniablement nécessaires pour permettre l'intégration sociale, mais elles cherchent à offrir des possibilités pour reconstruire des capacités de subjectivation, jugées désormais indispensables à l'autoréalisation des individus, elles-mêmes condition complémentaire de l'intégration sociale. »*[268]

On ne peut dire plus clairement, à quel point la subjectivité a été évincée de tout temps des problématiques d'intégration sociale. La question que nous sommes en mesure de poser à la lecture de cet extrait, est celle de savoir ce qui distingue les *« droits-autonomie »* des droits-liberté de la citoyenneté juridique. Tout se passe dans cette contribution de M-H. Soulet comme si la subjectivité était une idée neuve que cette nouvelle conception du rôle de l'Etat social venait de découvrir. Il prend appui dans sa démonstration sur la conception de l'Etat social hérité d'une configuration historique particulière, qui se trouve, qui plus est, au fondement de la sociologie[269], au sein de laquelle l'individu disparaissait au profit de la société globale. Soulet sous-entend ainsi que, selon l'ancien modèle, l'Etat social se portait garant de la socialisation des

[268] **M-H. Soulet**, op. cit., p. 92.
[269] C'est bien sûr à Durkheim que nous faisons ici référence.

individus, et que le nouveau modèle verrait s'inverser l'ordre des priorités, celles-ci étant aujourd'hui au soutien du processus de subjectivation et non plus à l'intégration. L'institution de ces supposés nouveaux *« droits-autonomie »* viendrait ainsi s'opposer au droit à l'intégration du précédent modèle, attestant cette curieuse idée que l'individu intégré du précédent modèle n'était pas autonome mais soumis, plutôt que de s'interroger sur le degré d'autonomie possible dans un tel modèle. On ne peut que récuser l'existence de nouveaux *« droits à l'autonomie »* qui viendraient compléter des droits-liberté et des droits-créance insuffisants à la définition d'une citoyenneté juridique et sociale. Ce que Soulet appelle *« droits-autonomie »* ne constituent en rien des droits au même titre que les droits-liberté. Le processus de subjectivation, ou du moins ce qu'il est convenu d'appeler ainsi, dans le présent contexte, prend la forme de dispositifs individualisés qui, comme nous l'avons vu, sont essentiellement mis en oeuvre dans le cadre de l'insertion sociale et professionnelle, et ne constituent en rien de nouveaux droits. On ne voit pas bien, par ailleurs, en quoi *« autonomie du sujet »* et *« liberté »*, diffèreraient au point d'avoir besoin de créer de nouveaux droits à l'autonomie, sauf à considérer que la liberté ne saurait être un attribut de la subjectivité et à accréditer une conception de la société indifférenciée, abstraite au point de n'accorder aux sujets sociaux aucune existence réelle et, en conséquence, aucune autonomie. Par ailleurs, la conception juridique de la responsabilité est déjà essentiellement subjective et n'a aucunement besoin de nouveaux *« droits-autonomie »* pour l'être encore davantage. Le recours à une responsabilité collective, en droit, lorsque que l'entité collective se constitue en personne morale, est strictement encadré par la législation.

Soulet articule cette subjectivation/responsabilisation de soi à la conceptualisation foucaldienne du *« gouvernement de soi »*[270] où l'on voit

[270] Il est intéressant de noter, par ailleurs, que Michel Autès et Marc-Henry Soulet sont les deux sociologues de l'action sociale qui ont tenté, au tournant des années 1980-1990, des interprétations des missions et objectifs de l'action sociale à partir de la théorie de J. Habermas de l'agir communicationnel et de l'éthique de la discussion. Il est donc étonnant qu'à partir de ces travaux, une interrogation sur la problématique de l'intersubjectivité et de l'intégration sociale, inspirée des travaux de Habermas, n'ait pas émergé au sein de la sociologie de l'action sociale, et qu'il soit fait aujourd'hui référence aux derniers travaux de Foucault sans autre forme de procès, Foucault qui, comme nous

que cette subjectivation n'est pas autonomie, mais simple fabrication d'une identité sociale :

> *« Dès lors, la subjectivation, en tant qu'auto-institution et gouvernement de soi, n'apparaît plus seulement, aujourd'hui, comme un enjeu de réalisation individuelle, elle constitue en même temps un enjeu social, en raison du caractère vital de sa réalisation comme condition de l'institution de la société. (…) L'appel à l'individu apparaît en ce sens comme nouvelle norme, comme un impératif socialement prescrit »*[271]

La critique dont il est ici question se veut une critique de la montée du libéralisme. Nous serions passés d'une société intégrée au sens durkheimien du terme à une société libérale. De changements dans les représentations que la société se fait d'elle-même, on en conclut l'émergence de changements sociaux radicaux conduisant à l'inversion du processus d'intégration. Mais on ne fait, par là, que montrer l'existence de changements dans le traitement de la question sociale. Bien sûr, de nouvelles problématiques ont émergé obligeant l'Etat social à adapter ses modalités d'intervention. Le chômage de masse apparu dans les années 1980 a fragilisé les individualités dont la plus grande part de l'intégration à la société reposait sur le travail et l'emploi. Les déficits d'intégration constatés jouent autant à un niveau social (difficultés d'intégration des populations reléguées des quartiers dits sensibles) qu'à un niveau individuel (le chômage de générations successives a un effet particulièrement délétère sur la construction identitaire). La prise en compte des difficultés individuelles ne remet pas en cause l'économie générale de l'intervention de l'Etat social, les fins poursuivies sont toujours les mêmes, la cohésion sociale, qui ne s'est pas, comme par enchantement, transmuée en autonomisation des individus. Seules changent les modalités d'intervention, l'individualisation s'accompagne

---

l'avons vu précédemment, utilise la thématique de la subjectivité après l'avoir déconstruite, jusqu'à ne plus faire du sujet de la philosophie moderne qu'une forme creuse, toute entière constituée des normes et conventions sociales qu'il se voit imposé de l'extérieur. Cette reprise du thème foucaldien de la subjectivité contemporaine comme *« individu fabriqué »*, ne s'accompagne, chez ces deux auteurs, d'aucune thématisation de cette question de la *« subjectivité »*, comme on pourrait l'attendre d'une sociologie critique, à défaut d'être criticiste.
M. Autès, 1989, « *Du travail social comme agir communicationnel »*, COMM, n° 36, p.p. 7-25.
M-H. Soulet, 1986, *« Pour une éthique de la discussion »*, Espace social, n° 12, p.p. 43-46.

[271] **M-H. Soulet**, 2005, *« Une solidarité de responsabilisation »*, in : Le travail social en débat(s), Paris, La Découverte, p. 92.

généralement d'une standardisation des mesures proposées, qui sont strictement encadrées, lors même que les formes de la subjectivité sont sciemment ignorées, tel le temps de la réinsertion des individus malmenés par la conjoncture économique et sociale. Les parcours proposés sont ainsi enchâssés dans une critériologie administrative qui ne respecte guère la subjectivité des personnes et ne prend pas en compte la vraie nature de leurs difficultés[272]. Si ceux-ci s'appuient sur les individus, c'est qu'il est impossible de concevoir une intégration qui ne les implique pas, puisqu'ils en sont le *« sel »*. Seule les théories peuvent se permettre ce luxe d'occulter leur présence au monde, la pratique, quant à elle, connaît les souffrances induites par leur mal-être, et le déni de reconnaissance dont nombre d'entre eux font l'objet à travers la montée de la thématique de l'exclusion. Les mesures élaborées à leur encontre sont individualisées pour la simple raison qu'il est impossible d'intégrer professionnellement des groupes d'individus indifférenciés, du fait de l'organisation du monde du travail selon des métiers distincts et selon les nécessités des entreprises.

Individu et sujet ne sauraient ici être synonymes, et la *« crise de la subjectivation »* dont M-H. Soulet voit le développement dans la société contemporaine[273] n'est pas, de notre point de vue, une crise de la subjectivité occidentale qui entrerait en tension avec les impératifs de l'intégration sociale, du fait du développement du libéralisme, mais une crise interne à la démocratie, identifiée depuis deux siècles déjà par

[272] Citons, pour exemple, les personnes sans abri qui se voient accueillies dans des centres d'hébergement dont les règlements, s'ils répondent à l'urgence, ne participent pas de la réhabilitation subjective des personnes. Le temps y est compté avec une régularité d'horloge, les parcours individualisés proposés sont strictement encadrés du point de vue de la durée, quinze jours à trois semaines en centre d'hébergement, puis ensuite de nouveau la rue. Or tout le travail de réhabilitation de la dignité de la personne se trouve ruiné en une journée dans la rue. De même pour les mesures de réinsertion professionnelle, les dispositifs ont des limites temporelles très strictes, là encore peu respectueuses de la subjectivité des personnes. Pourtant le temps, ne l'oublions pas, est une des formes *« a priori »* de la sensibilité du sujet. Il semble dès lors difficile de parler de subjectivation lorsque cet aspect de la réhabilitation est ignoré.

[273] *« La crise de la subjectivation révèle cette difficulté à être socialement autonome, cette souffrance sociale à être sujet dans une société qui contraint justement ses membres à y être, révèle en somme le coût d'être symboliquement et pratiquement acteur de la production de soi et de la société »*, **M-H. Soulet**, 2005, op. cit., p. 93.

Tocqueville qui voyait dans le développement d'un individualisme exacerbé, son principal danger.

La conception de l'individualité qui s'inspire des travaux de Foucault, imprime à la socialisation un bien étrange mouvement ! En effet, l'individu étant une forme vide à laquelle, le langage et la culture pour Foucault, le social pour Durkheim, viendraient donner consistance, il s'ensuit que l'individu ne peut construire son identité que par une sorte de détour circulaire, qui, partant de lui, le ramène à lui. L'individualité ne se construisant qu'en référence à l'extériorité des normes sociales, la relation de l'individu à ces mêmes normes préexiste à la relation qu'il a avec lui-même, puisque toute intériorité lui est refusée. L'individu ne saurait dans ces circonstances jouir d'aucune conscience de soi. C'est ainsi que nos auteurs et Soulet n'y fait pas exception, sont conduits à donner de l'intégration sociale une définition tout à fait paradoxale :

> *« En ce sens le lien social devient un travail individuel, un travail sur le lien de soi à soi et, donc de soi aux autres. »*[274]

Le processus d'intégration ne serait donc plus représenté par la relation intersubjective, mettant en rapport deux sujets, auteurs de leurs vies, mais serait marqué d'une première extériorité, la relation de soi à soi, conduisant l'individu à s'approprier sa propre existence selon des modalités identiques à celles qui lui permettent d'entrer en relation avec le monde extérieur. Autrement dit, le sujet n'aurait aucune appréhension immédiate de sa propre existence, aucun rapport privilégié, aucune possibilité d'avoir de lui-même, une connaissance plus authentique que celle qu'il a d'autrui et que autrui a de lui.

Dans ce contexte critique de l'action sociale, ce n'est plus seulement de déconstruction dont il s'agit, mais d'une véritable destruction du sujet kantien. Ce qui conduit les sociologues de l'action sociale sur une aporie : sans sujet, penser l'intégration sociale devient une gageure à laquelle il est impossible de répondre rationnellement. Sans sujet, une théorie

[274] **M-H. Soulet**, 2005, op. cit., p. 97.

rationnelle de l'intégration devient impossible à penser, et les processus d'intégration impossibles à connaître. Et c'est le sens, nous semble-t-il, qu'il faille accorder à cette irrépressible développement au sein de l'action sociale, de la thématique de l'exclusion, plus prégnante encore que celle de l'insertion qui l'accompagne.

✔ *« Le sujet au cœur de la nouvelle question sociale »*[275] : Abraham Franssen et la *« fabrique de soi »*

La cible de la précédente critique de la subjectivation était, sans toutefois le nommer, le développement d'une nouvelle forme d'Etat social, l'Etat Social Actif (ESA). Si, dans les textes précédents, il ne fait pas l'objet d'une citation franche et directe, c'est sans doute parce que la France n'en constitue ni le cœur, ni le pays le plus représentatif. La Grande-Bretagne s'est engagée plus avant dans cette voie[276], mais c'est la Belgique qui en a fait son *« aggiornamento »*. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi pour clore cette présentation des critiques de l'action sociale sur fond de crise de la subjectivité, un auteur belge.

Les grands principes de l'ESA ont pénétré les nouvelles pratiques gouvernementales belges depuis la déclaration de juillet 1999. L'ESA viendrait pallier les nombreuses insuffisances de l'Etat-Providence qui se verrait reprocher comme principal défaut, l'induction à la passivité des personnes qui en sont les principales bénéficiaires, les prestations et allocations étant versées, de manière inconditionnée, i.e. dans l'ignorance des réels résultats obtenus en terme d'intégration des personnes concernées. Pour remédier à ce défaut, l'ESA met en place des mesures d'activation de la dépense publique, concrétisées par la mise en oeuvre de dispositifs d'accompagnement individualisés en direction des personnes rencontrant des difficultés d'intégration :

[275] **A. Franssen**, 2003, *« Le sujet au coeur de la nouvelle question sociale »*, [Document électronique], in : Les nouvelles figures de la question sociale, La Revue nouvelle, n°12, www.revuenouvelle.be

[276] La *« Troisième voie »* en Grande-Bretagne, impulsée par Tony Blair, ressort de la même inspiration. Les travaux qui ont influencé l'élaboration de nouvelles formes d'intervention sont ceux d'Anthony Giddens.

« Depuis peu le vocable d' « Etat Social Actif » par opposition à l'Etat-Providence, s'impose à partir du champ politique pour légitimer les nouveaux modes d'intervention de l'Etat à l'égard des « décrochés » de la société de marché : aux mécanismes assistanciels et assuranciels de l'Etat-Providence, réputé « passif », il s'agit désormais d'agréger ou de substituer des mesures d'incitation et des dispositifs d'accompagnement favorisant l'activation et l'activité des allocataires sociaux sur un marché de l'emploi lui-même recomposé dans ses exigences, ses injonctions et ses modalités (flexibilisation, individualisation, mobilisation, etc.) »[277]

Conformément à la critique sociologique inspirée de la déconstruction, Franssen réfère les nouvelles formes d'intervention de cet Etat social aux précédentes, ou plutôt, devrions-nous dire, il les oppose, L'ESA devenant, dans cet esprit, quelque chose comme l'envers de l'Etat-Providence. Que reproche-t-on à ces nouvelles formes d'intervention ? :

« Je chercherai à mettre à l'épreuve l'hypothèse de la mise en place d'un « nouveau dispositif de gestion des précarités », qui, par delà la finalité d'«insertion » qu'il proclame et les logiques de « sécurisation » qui l'animent, peut être qualifié d'« assujettissement » et de « subjectivation ». »[278]

Et de continuer :

« A la dépendance, à la passivité et à l'irresponsabilité que peut induire l'« Etat social traditionnel », il s'agit de substituer le couple autonomie – responsabilité » : pas de droits sans responsabilité » pourrait en être la devise. »[279]

Aux droits universaux[280] du modèle précédent succèderaient des droits conditionnés et conditionnels, évalués en fonction des besoins individuels. La critique ouverte adressée à l'idéologie véhiculée par l'ESA est de vouloir tirer sa légitimité de l'autonomie des individus, c'est-à-dire que l'ensemble des mesures prises à l'encontre des personnes souffrant de déficits d'intégration, le serait au nom de leur autonomie et, ce faisant,

[277] **A. Franssen**, 2003, p.12.
[278] **A. Franssen**, 2003, p. 13.
[279] **A. Franssen**, 2003, p. 18.
[280] Nous avons vu dans notre première partie que l'universalité n'était pas toujours le principe retenu par l'Etat-Providence dans le versement de ses prestations et l'attribution de ses interventions. Tant les mécanismes assistanciels qu'assuranciels comportent des droits conditionnels, les uns soumettent le montant des versements à cotisation préalable, les autres font dépendre les prestations d'un certain nombre de conditions fixées administrativement. Voir sur ce débat p.p. 23-38 du présent travail.

assujettirait l'individu davantage, en le contraignant à faire siennes les normes du marché (économie et travail) :

> *« La première marque de la nouvelle fabrique du sujet est sans doute qu'elle se légitime et s'exerce désormais au nom de l'individu lui-même. (…) C'est désormais au nom de sa propre autonomie, à conquérir par l'individu considéré comme déficient, que la relation assistancielle est motivée. Celle-ci réfute d'ailleurs les qualifications d'« assistance », de « prise en charge », de « protection », pour s'énoncer comme accompagnement, soutien, guidance dans le cheminement de l'individu vers la conquête de son autonomie, de son développement personnel et professionnel. »*[281]

On retrouve ici, l'idée présente chez tous les auteurs de cette rubrique, à savoir que les nouveaux modes d'intervention sociale seraient critiquables du simple fait qu'ils constituent une *« subjectivation »* et s'adresseraient aux seuls individus dans le but de les obliger à s'autonomiser, cette individualisation constituant par ailleurs une rupture radicale d'avec les modalités d'intervention précédentes, en l'occurrence, celles de *« l'Etat-Providence traditionnel »*, qui, lui, s'adressait à des catégories de population, et envisageait en l'occurrence les problèmes globalement, c'est-à-dire dans l'ignorance des besoins individuels et subjectifs. Or, pour qui se penche sur l'histoire de l'Etat-Providence, ces allégations sont loin d'être partagées par tous les analystes de la question. Ainsi Pierre Rosanvallon, critique reconnu de l'Etat-Providence, rattachait déjà celui-ci, en 1981, date de la parution de son ouvrage sur le sujet, à l'individualisme libéral :

> *« L'Etat protecteur doit se transformer en Etat-Providence dans le moment où s'affirme l'individu total. (…) Une conception étatique de l'assistance est le corollaire de l'individualisme le plus radical en matière de relations sociales. »* [282]

De même, Donzelot, en 1984, présentait la crise de l'Etat-Providence en ces termes :

> *« Considéré à travers les critiques qui lui sont adressées depuis 20 ans, l'Etat-Providence livre la signification de sa crise actuelle : conçu au nom du social, l'Etat-Providence s'est développé aux dépens de la vie effective de la société.*

[281] **A. Franssen** 2005, op. cit., p. 31.
[282] **P. Rosanvallon**, 1981, *« La crise de l'Etat-Providence »*, Paris, Seuil, p. 45.

Au nom du social entendu comme principe supérieur à l'individu, on a fondé les devoirs de celui-ci, affirmé la nécessité qu'il renonce aux manifestations irascibles de sa souveraineté pour se plier aux règles de la solidarité d'ensemble de la société, condition de son progrès. (…)

Au nom du social, entendu comme principe correcteur des défauts de la société, des préjudices qu'ils font subir aux individus, on a fondé les droits de ceux-ci, leurs droits sociaux précisément. (…) Pour mener à bien cette promotion sociale de l'individu, on a écarté la notion de responsabilité. Car cette notion interdisait toute action de l'Etat, au bénéfice des catégories sociales dont les souffrances sont visiblement dues au fait objectif de la division sociale et non aux incapacités subjectives des individus qui les composent. (…)

En éliminant la responsabilité de la vie individuelle, on n'a réussi qu'à la transférer au plan de l'Etat, faisant de celui-ci le seul responsable du destin d'une société qui ne vit plus que de la recherche des faveurs de cet Etat, plongeant la société dans l'indifférence à l'égard des conditions de réalisation de ce progrès.(…)

Au centre de la crise de l'Etat-Providence, on retrouve donc bien le fameux vide social entre l'individu et l'Etat qui constitue depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, le fond de la question sociale. »[283]

Donzelot voit en même temps que la crise de l'Etat-Providence, une crise de l'intégration sociale, liée à la nature du compromis qui se trouve à la base de cette forme d'Etat social. Si l'on regarde la situation de l'ESA, on ne peut que constater son impuissance à combler ce *« vide social »* existant entre l'individu et l'Etat, non pas parce qu'il activerait la responsabilité individuelle au lieu de la responsabilité collective, l'autonomie en lieu et place de la socialisation, mais parce qu'il laisse inchangé le compromis de base inhérent à l'émergence de ces formes d'Etat social. Il ne substitue pas un consensus rationnellement motivé au compromis économico-politique qui lui sert de fondement. Aucun principe d'autonomie ne vient s'inscrire comme condition de possibilité de l'intégration et de la cohésion sociale. On bascule simplement d'un pôle sur l'autre, tel un édifice qui ne reposerait que sur une seule de ses fondations. Il fragmente à l'excès, il individualise. Mais, au fond, rien n'a vraiment changé ! Ni l'individu dont il est ici question, ni la société qui l'accueille, ni la nature de l'intégration sociale à laquelle il peut aspirer ! Est-on en droit, dans ces circonstances, d'assimiler l'individualisation des mesures entreprises, à une subjectivation, peut-on rationnellement en

[283] **J. Donzelot**, 1984, op. cit., p.p. 225-226.

conclure que les pratiques d'insertion sont en rupture avec les pratiques sociales précédentes ? Cette individualisation *« fabrique-t-elle »* du sujet et de l'autonomie, selon les termes de Franssen ? Ou se contente-t-elle de rendre le sujet autonome vis-à-vis de l'Etat, c'est-à-dire indépendant ?

La critique que Habermas adresse à l'Etat-Providence n'est pas très éloignée de celle de Donzelot, à cela près qu'il n'érige en modèle normatif ni le paradigme libéral de l'autonomie et de la liberté, ni le paradigme républicain de la solidarité:

> *« Ce qui selon Kant devait assurer la compatibilité de la liberté de tout un chacun avec les libertés subjectives égales de tous, se réduit dans le paradigme libéral du droit à la garantie d'une autonomie privée vis-à-vis de l'Etat : lorsque les droits fondamentaux sont interprétés comme des droits défensifs, « ce n'est pas la liberté de l'un qui est considérée comme compatible avec la liberté de l'autre en général sous une loi universelle de la liberté, mais seulement la liberté du citoyen avec celle de Etat ». A l'aune du principe kantien du droit, ce n'est que le paradigme de l'Etat-Providence qui remet en valeur les contenus des libertés subjectives qui ressortissent au droit objectif et qui étaient toujours déjà des parties intégrantes du système des droits. (…)*
>
> *A la lumière de la conception des droits développés par la théorie de la discussion, on perçoit le caractère dérivé des droits défensifs centrés sur l'Etat ; ce n'est en effet, qu'avec la constitution d'un pouvoir étatique que le droit à des libertés subjectives égales est aussi transféré au rapport que les sujets, intégrés dans une socialisation horizontale avant d'être associés sous l'égide du droit, engagent avec l'exécutif de l'Etat. Les droits issus de la réunion politiquement autonome des sociétaires juridiques volontairement associés n'ont, tout d'abord, que le sens intersubjectif d'établir des rapports symétriques de reconnaissance réciproque. »*[284]

On entrevoit dans ce court extrait de *« Droit et démocratie »,* ce en quoi, liberté et autonomie de l'individu peuvent constituer la base d'un modèle d'intégration sociale reconstruit, c'est-à-dire, sortant de l'opposition destructrice entre modèle libéral et modèle solidariste ou républicain de l'intégration sociale. Où l'on voit également comment l'autonomie et la liberté, loin de s'opposer à l'intégration, sont au contraire sa condition de possibilité !

[284] **J. Habermas**, 1997, *« Droit et démocratie : entre faits et normes »*, Paris, Gallimard, p.p. 272-274.

Or, la critique de L'ESA entreprise par Franssen tend à vouloir démontrer que celui-ci serait le produit exclusif de l'individualisme libéral, ce qui, d'une part, le différencierait de l'Etat-Providence et d'autre part, serait le principal reproche que l'on pourrait lui adresser. Or, comme nous l'avons vu, l'Etat-Providence partage avec lui la même origine. Pire, mettant l'autonomie de l'individu au centre de ses interventions, celui-là, ruinerait toute chance d'intégration sociale des individus impliqués, et contribuerait à les maintenir comme autant d'entités séparées les unes des autres. L'ESA ne constitue pas une forme d'Etat social opposée à l'Etat-Providence, il n'en est qu'une forme différente. Que ces formes soient différentes ne signifie pas qu'il y ait rupture quant aux finalités de l'action de cet Etat social, la cohésion sociale reste sa finalité dernière[285]. C'est plutôt de continuité dont on pourrait parler, continuité notamment dans les objectifs visés. Ce qui a changé ? Ce n'est ni la conception de l'individu ou du sujet, ni celle de la société, ni même celle de l'intégration sociale, mais l'ordre d'activation des deux pôles de base du triangle de l'intégration, *« l'Etat-Providence traditionnel »* activait le pôle *« société »*, espérant aspirer les populations en difficulté dans la spirale du progrès économique. Aujourd'hui, pour les raisons que l'on connaît et qui sont liées à l'évolution actuelle de la société de marché, ce modèle s'essouffle, non pas parce qu'il est inefficace, mais parce que le nombre croissant des personnes concernées par l'action sociale du fait des effets conjugués du chômage de masse et de longue durée, lui a fait atteindre ses limites. Dans une stratégie de renouvellement de ses interventions, L'ESA choisit aujourd'hui d'activer le deuxième pôle de ce triptyque, celui constitué par l'individu. Il s'agit d'insérer l'individu dans un ensemble social préexistant, et le terme d'insertion est en cela très significatif, en activant ses propres ressources en même temps que celle de l'Etat social.

C'est en cela que l'on peut parler d'individualisation des mesures, mais il s'agit d'une individualisation strictement encadrée du point de vue des

[285] Le terme de cohésion sociale est utilisé préférentiellement à celui d'intégration sociale en sociologie lorsque c'est la perspective de la finalité de l'action qui est adoptée. Assurer la cohésion

ressources publiques susceptibles d'être activées[286]. Cette individualisation, sauf à faire un grand écart théorique, ne constitue en rien une subjectivation, les besoins pris en compte sont strictement ceux nécessaires à la personne pour retrouver un emploi ; n'y sont incluses aucunes mesures à proprement parler subjectivantes, comme l'évaluation du temps qu'il faudrait pour permettre une réelle réhabilitation de la personne et lui permettre de jouir d'une intégration sociale satisfaisante.

Les termes utilisés par Franssen pour désigner les publics auxquels s'adresse l'ESA, sont significatifs de la conception du sujet bénéficiaire des prestations de cet Etat social : il y est question des déficiences individuelles. Nous sommes donc bien toujours dans la vieille *« handicapologie »* dont parle Castel à propos de l'Etat social dans sa version classique. L'enjeu de cette *« handicapologie »*, n'est pas la subjectivation, comme essaie de le montrer la critique, mais l'acceptation par le corps social de la notion de *« handicap social »*, qui vient pallier la nécessaire réorganisation du marché du travail et des rapports de production.

A l'instar d'Autès, qui oppose le *« workfare »* au *« wellfare »*, Franssen dresse l'ESA contre l'Etat-Providence classique ou traditionnel en une opposition factice, les éléments permettant d'opposer l'un à l'autre ne correspondant pas objectivement à une réalité historiquement établie, comme la référence à Rosanvallon nous permet de le confirmer. L'ESA s'inscrit dans la continuité de l'Etat-Providence et non en rupture. On y voit à l'œuvre la même conception instrumentalisée de la raison sociale, tout au plus cette raison passe-t-elle d'une conception segmentée, catégorielle de son intervention, à une conception atomisée, dont l'unité de calcul de base est l'individu. Que les ressources propres à l'individu, ainsi que celles des pouvoirs publics soient ou non activées, ne changent en rien la

---

sociale, c'est maintenir l'ordre social, sans avoir à toucher à l'organisation générale de la société. Nous sommes toujours là dans le compromis à l'origine de l'Etat-Providence.

[286] **S. Le Lay**, 2003, *« Individuation, individualisation, atomisation, malentendus de classe »*, [Document électronique], in : classes, exploitation : totem ou tabou, Mouvements, n°26, disponible sur le site www.cairn.info/revue-mouvements-2003-2.htm

conception de l'intégration qui est promue, celle-ci reste l'insertion d'un individu ou d'une série d'individus dans un ensemble social, en utilisant quasi exclusivement l'opérateur d'intégration du travail et de l'emploi.

L'intégration sociale reste, dans cette optique, marquée du sceau de la scission originelle, au fondement de la sociologie : solidarité organique contre solidarité mécanique. Dans un esprit qui n'en est pas très éloigné, Franssen oppose autonomie et socialisation. Ainsi parlant des métiers de l'intégration, il analyse leur malaise par l'émergence d'une nouvelle contradiction quant aux finalités poursuivies :

> *« (…) Le rapport aux finalités est marqué par l'incertitude et la difficulté d'articuler des finalités contradictoires, entre finalités « intégratrices », remises en cause, et nouvelles finalités « autonomisatrices », inatteignables et paradoxales. »*[287]

L'idée sous-jacente à cette critique de l'ESA est de nous faire croire que nous serions sortis de l'Etat-Providence protecteur, que nous aurions changé en quelque sorte de paradigme, que la préoccupation pour l'autonomie de l'individu serait venue supplanter les exigences d'intégration sociale, attestant d'un basculement de la société dans le libéralisme, et d'une régression quant aux pratiques sociales. Mais comme nous l'avons déjà signalé, libéralisme et individualisme ont déjà une vieille histoire derrière eux. La véritable question que posent les mutations de l'Etat-Providence, serait plutôt : quelle conception de l'homme promouvoir dans le contexte des sociétés démocratiques modernes ? Quelles idées de subjectivité et d'intégration sociale promouvoir qui ne soient pas destructrices de l'autonomie de chacun ?

2.5. L'INTROUVABLE SUJET SOCIAL ET SON IMPOSSIBLE INTEGRATION : LA QUESTION DE L'EXCLUSION

Ce long tour d'horizon des interprétations contemporaines de la question sociale, nous a continuellement confrontés, à la présence/absence du sujet

[287] **A. Franssen**, 2005, op. cit., p. 45.

social. Individu - chose, individu - objet ou encore individu - mot valise, soumis à tous les déterminismes sociaux, le sujet social, au sens de sujet de l'action sociale, reste introuvable. Même lorsqu'il revient sur le devant de la scène après une disparition orchestrée en grande partie par la sociologie positiviste, c'est sous les traits d'un pantin, défiguré sous les coups de butoir de la déconstruction du sujet occidental, qu'il nous réapparaît.

Sous couvert d'une critique de l'évolution de nos sociétés vers un libéralisme économique débridé, nous assistons à un travail de sape des conditions même de possibilité de l'intégration sociale. L'individu dont il est en grande partie question dans ces interprétations et critiques est au mieux un jouet aux mains de l'Etat et de la société qui l'instrumentalise à des fins de cohésion sociale, au pire, il s'évanouit dans l'insignifiance de sa présence au monde, laissant le champ libre à l'emprise tentaculaire d'une société qui s'immisce jusque dans les moindres interstices de sa propre vie. Ainsi l'intégration sociale ne concerne-t-elle plus les relations que des sujets autonomes pourraient nouer ensemble, mais la relation unilatérale que celui-ci est susceptible d'établir avec cet ensemble confus qu'est la *« société »*, objet de la sociologie, très souvent réduite, dans le cadre de l'action sociale, à figurer l'ensemble des institutions et conventions de nature publique. Cette réduction s'opère également fréquemment entre le concept de société et le seul Etat, l'intégration sociale ne représentant plus dans cette configuration que les capacités de l'individu d'accéder aux services dispensés par cet Etat.

Ainsi la critique de l'action sociale se résume-t-elle trop souvent à une critique de l'individualisme, devenue aujourd'hui un poncif dans les sciences humaines et sociales. L'individu, cible de cette critique, est presque toujours l'individu libéral, sorte de synthèse approximative entre l'individu de la science positive et l'individu, exsangue, issu de la déconstruction de la subjectivité occidentale. Or, cette critique, que nous propose la sociologie, de l'individualisme contemporain, détruit en même temps ce qu'elle prétend promouvoir, à savoir la possibilité d'une intégration sociale jugée satisfaisante dans le cadre d'une société démocratique, intégration qui ne laisserait aucun

d'entre nous sur le bord de la route, assurant à chacun et à tous, l'accès à une vie en société dans les meilleures conditions possibles.

2.5.1. L'individu cible de la critique : entre individualisme libéral et individualisme sociologique

Il existe, dans nombre de travaux s'intéressant à la *« question sociale »*, une collusion au niveau de la conception de l'individu, entre l'individu *« positif »,* comme somme des empiricités*,* et l'individu *« libéral »* tel que celui-ci a pu être défini par les premiers auteurs de l'économie politique, du moins dans sa version simplifiée, assimilant ainsi, comme *« naturellement »,* préoccupation pour l'individu et promotion de l'individu, mettant en avant sa principale caractéristique sous la forme de la poursuite des intérêts égoïstes. Comme il existe au sein de la conception *« positive »* de l'individu, une tension entre le *« sujet de la connaissance »*, caractérisé par sa distance au milieu social et son désengagement, et l'individu *« objet de connaissance »*, appartenant au domaine des objets de la représentation, il existe une tension interne au sein de la conception de l'individu libéral, celui-ci pouvant être défini, à la fois par la poursuite de fins égoïstes, lorsqu'il s'agit de considérer son comportement économique, et par l'imitation et la sympathie, lorsqu'il s'agit de considérer son comportement social, c'est-à-dire, les modalités de sa socialisation. Quel est donc cet individu libéral avec lequel l'individu empirique est assimilé ? J.P. Dupuy, dans un article paru dans le cadre d'un ouvrage consacré à J. Rawls, dépeint l'individu de l'économie politique comme un être fondamentalement incomplet :

> *« L'individu de « l'économie politique », (…) est (…) un être radicalement incomplet, en état de manque. Aussi peu maître de lui qu'il l'est du social, il a désespérément besoin des autres pour se forger une identité – les autres : soit à titre individuel, soit en tant que constituants de la complexité sociale. »*[288]

Cet individu se rapporte à ses semblables sous des modalités assez proches de celles mises en œuvre par l'*« épistémè »* positiviste, dont le

[288] **J.P. Dupuy**, 1988, *« L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedich Hayek »,* in : Individu et justice sociale : autour de John Rawls, Paris, Editions. du Seuil, p. 85.

rapport au monde, aux autres, et à lui-même, est essentiellement attaché à la représentation et à l'objectivation :

> *« Le sujet smithien vit constamment sous le regard d'autrui ; c'est un être fondamentalement mimétique, toujours enclin à se perdre dans les miroirs que lui tendent les autres.*
>
> *Même lorsqu'il est réellement en chair et en os, le spectateur (« the man without ») est, nous le savons, imaginé par l'acteur. Celui-ci se met à sa place en pensée seulement, il imagine l'autre imaginant sa situation. (…) Lorsque cette position est vide, c'est en quelque sorte l'acteur qui l'occupe fictivement par un dédoublement imaginaire : il s'observe lui-même comme le ferait un « spectateur impartial ». C'est cela la conscience (« the man within »).*
>
> *La forme logique de l'œuvre est celle d'une boucle auto-référentielle qui relie le sujet à lui-même par l'intermédiaire de la société. L'extériorité de la loi morale que le sujet semble découvrir en lui, renvoie à l'extériorité du social par rapport au sujet. Si l'on peut ici parler de transcendance, c'est au sens où Durkheim parlait de la transcendance du social, c'est-à-dire de la transcendance de la totalité par rapport aux parties. »*[289]

L'individu libéral ressemble étrangement à l'individu sociologique : on reconnaît dans l'analyse que fait J.P. Dupuy, de la relation du spectateur à l'acteur, le caractère spéculaire de la relation du *« sujet connaissant »* à l'individu *« objet de connaissance »*. La spécularité est constitutive de l'appréhension du rapport à soi de l'individu libéral comme de l'individu sociologique. Etrange schizophrénie qui, pour esquiver la question de la conscience de soi, dont la seule existence demeure pour les sciences de l'homme, un mystère tant celle-ci résiste à l'intrumentalisation, crée tout un dispositif spéculaire pour lui ménager un espace où vivre et se penser ! Etrange détour de la connaissance que ce mouvement qui extrait la conscience du sujet qui la porte, pour la poser face à lui, afin qu'il puisse la contempler ! Etrange exercice de la raison, enfin, que cette extériorité, ou cette *« transcendance »* au sens où l'emploie Durkheim, du social vis-à-vis de la conscience de l'homme, qui transforme au final ce dernier en étranger à lui-même ! Comment ne pas voir dans cette mise en scène spéculaire, non la *« main invisible de la raison »*, mais un usage illégitime de celle-ci qui, après quelques décennies de sciences humaines et sociales positives, ne conçoit d'autre alternative que l'hégémonie de la raison instrumentale se

[289] **J.P. Dupuy**, 1988, p. 90-94.

rapportant de façon univoque à l'objet, et défigurant au passage ce qui n'en est pas : l'homme, sa conscience, ses valeurs, etc.

2.5.2. De la place vide laissée par le sujet de la déconstruction : entre « souci de soi » et « fabrique de soi »

Chez Foucault, le sujet de la modernité a un étrange statut, entre empirique et transcendantal :

> *« L'homme dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »*[290].

La critique foucaldienne du sujet occidental tire sa légitimité d'une interprétation de l'analytique de la finitude kantienne. C'est du cœur même de la critique de la métaphysique que s'enracine l'analytique de la finitude qui sert ensuite de socle à Foucault pour mener sa critique du sujet de la modernité :

> *« Après Heidegger, Foucault devait le souligner avec beaucoup de talent : contre l'ambition attribuée à Descartes de rendre le sujet humain « comme maître et possesseur de la nature », et, à l'avance contre la prétention hégélienne à accéder au savoir absolu, la pensée contemporaine, s'originerait dans le geste « kantien » d'une reconnaissance intrinsèquement anti-métaphysique de la finitude radicale de notre savoir et de notre pouvoir à l'égard du réel. »*[291]

L'analyse de la finitude radicale de l'homme conduit Foucault à rejeter la distinction kantienne du transcendantal et de l'empirique. Aucun *« a priori »* ne saurait précéder notre prise de connaissance des données empiriques. Par sa théorie du redoublement empirico-transcendantal, Foucault donne de la réflexivité une image de type circulaire qui, de façon tout à fait paradoxale, prête le flanc à une légitimation des méthodes positivistes d'acquisition du savoir dans la prétention qui est la leur, de ne prendre en considération, concernant la connaissance de l'homme, que des faits. Il est, en effet, paradoxal, que Foucault qui a mené une critique radicale des sciences de l'homme et de leurs conditions de possibilité, dans leur versant positiviste, soit devenu le chantre de cette même science positiviste qui, tout en se

[290] **M. Foucault**, 1966, op. cit., p. 329.
[291] **A. Renaut**, 1997, op. cit., p.101.

réclamant de Foucault, n'en abandonne pas pour autant ses fondements, c'est-à-dire l'épistémologie positiviste de Durkheim.

Daniel Giovannangeli, interprète de Foucault, souligne le rôle que tient le redoublement empirico-transcendantal dans l'économie de la critique du sujet et de la raison :

> *« Foucault tient pour peu de chose la différence que Kant trace entre le transcendantal et l'empirique. Il ne s'agit pas de dire qu'il rabat le transcendantal sur l'empirique. En réalité, beaucoup plus finement, il les articule l'une à l'autre dans une relation de réciprocité et plus précisément selon ses termes, dans une relation de circularité, de constitution et de dépendances réciproques. »*[292]

Nous ne tenterons pas, dans le présent travail, une exégèse de la pensée de Foucault en la matière. Ce qui nous intéresse plus précisément dans cette référence à la critique foucaldienne du sujet de la modernité, c'est le curieux usage qu'en fait aujourd'hui la sociologie de l'action sociale, à savoir, comment cette critique rejoint, par le rejet qu'elle implique des structures transcendantales de l'esprit humain, la conception sociologique de l'individu considéré dans sa seule positivité.

Le redoublement empirico-transcendantal, de par la circularité qu'il implique, participe, nous semble-t-il, de la relation spéculaire que l'individu libéral et l'individu sociologique entretiennent avec le monde. Cette conception de la finitude radicale, en ce qu'elle n'établit aucune distinction entre l'empirique et le transcendantal, sous-entend l'extériorité des données empiriques affectant la sensibilité, d'une part, et conformément au *« plan d'immanence »* cher à Deleuze, traite de manière similaire les objets de la sensibilité et les idées de la raison, en d'autres termes, les données de l'expérience et les normes et valeurs, fruit de la raison humaine, et en fait, par là même, des objets extérieurs à la raison. Le rejet de l'idée force kantienne d'un écart entre le fait et la valeur, place le sujet foucaldien au côté de l'individu sociologique, surtout lorsqu'il s'agit d'interpréter Foucault à partir

[292] **D. Giovannangeli**, 2005, *« L'homme en question »*, in : Bulletin d'analyse phénoménologique, vol. 1, n° 1, sept., [Document électronique] disponible sur le site : http://popups.ulg.be/bap/document.php?id=121

d'une épistémologie qui reste empreinte de positivisme. L'individu sociologique est extérieur au sujet de la connaissance, le sujet foucaldien, quant à lui, est extérieur à lui-même, et sape ainsi les conditions de possibilité d'une conscience de soi.

Les structures transcendantales, ou subjectives chez Foucault ne jouant aucun rôle dans la compréhension du processus d'appropriation des connaissances et des valeurs, celles-ci ne peuvent affecter le sujet que sur le mode de la dépendance et de la passivité. C'est également dans cette conception de la finitude, que prend racine, chez Foucault, l'idée si souvent reprise par les sociologues de l'action sociale, d'une subjectivation qui est en même temps soumission et assujettissement. On ne peut que relever, au sein de la sociologie de l'action sociale, un mouvement consistant à rabattre le *« transcendantal sur l'empirique »*, même si telle n'est pas la *« lettre »* du travail de Foucault. L'absence d'autonomie dans la connaissance du sujet foucaldien, comporte une tendance prononcée à dissoudre celui-ci dans le magma des données empiriques, et à rejoindre ainsi une conception positive de l'individu libéral. La critique du sujet de Michel Foucault laisse comme en jachère la question du sujet, que la sociologie s'empresse de résoudre ou de clore, sans pour autant revenir sur ses propres prémisses qui, comme nous avons eu maintes fois l'occasion de le souligner, interdisent toute pensée du sujet et cantonne son appréhension à l'exercice de la seule raison instrumentale, source de réification et d'oubli de l'éthique.

2.5.3. La question de l'exclusion ou l'impossible intégration du sujet de l'action sociale

La problématique de l'intégration sociale, telle qu'elle se trouve posée dans le cadre de la sociologie de l'action sociale, comme dynamique verticale partant de la société vers l'individu ou de l'individu vers la société, a pour conséquence immédiate de consacrer une interprétation paradoxale de la question sociale, qui définit l'intégration par son versant négatif, c'est-à-dire en terme d'exclusion.

La question de l'exclusion dit à elle seule l'incapacité de la théorie sociologique de l'intégration à penser le sujet et a fortiori à lui faire une place dans cette société qui est pourtant son seul milieu de vie. C'est là l'injustice fondamentale sur laquelle repose la théorie de l'action sociale.

La notion d'exclusion apparut pour la première fois, dans la littérature professionnelle traitant de l'action sociale, en 1974 sous la plume de René Lenoir. Il n'est pas indifférent de noter que Lenoir occupait alors des fonctions au sein de l'administration française[293], et n'appartenait pas au milieu de la recherche en action sociale. Cela situe nettement l'émergence de cette terminologie du côté de la puissance publique, et donc d'un certain mode de gestion de la question sociale, comme nous avons eu l'occasion de le souligner dans notre première partie. Dans son ouvrage intitulé *« Les exclus »*[294], il traite de ce qui, à l'époque, apparaît comme la nouvelle problématique sociale : de la question sociale pensée dans les termes du paupérisme propre au développement industriel de la fin du XIX^{ème} siècle, on serait passé à une autre forme de problème social faisant apparaître toute une frange de *« laissés-pour-compte »* du progrès technologique, avec les conséquences que cela implique en termes d'inadaptation sociale et professionnelle. On apprend en parcourant les chemins de la *« petite histoire »* que ce titre un peu racoleur n'était pas le titre initial donné par Lenoir, mais lui fut imposé par son éditeur. C'est d'ailleurs sa seule occurrence dans l'ensemble de l'ouvrage, et pour cause, la problématique identifiée par Lenoir est bien celle de son époque, celle que l'on appelait alors l'inadaptation au progrès de franges importantes de la population active. On ne parlait pas, à l'époque, encore d'exclusion de ces populations. La formation aux nouvelles exigences d'une société de plus en plus marquée par les nouvelles technologies, constituait alors une des solutions privilégiées de la sortie de la crise. Le constat qui est dressé n'est pas encore *« désespéré »* et Lenoir ménage une place de choix à la prévention sociale, ainsi qu'à la lutte contre les inégalités. Si le terme d'exclusion n'est pas

[293] Il était à cette époque inspecteur des finances.
[294] **R. Lenoir**, 1974, *« Les exclus »*, Paris, Seuil.

employé au cours de l'analyse, c'est que la fracture sociale dont l'exclusion constitue l'aboutissement, le point de non-retour, n'est pas encore consommée. Si, une préoccupation pour la justice sociale qu'atteste l'objectif déclaré de lutte contre les inégalités sociales, est de mise, la solidarité reste le paradigme dominant de l'action sociale :

> *« La deuxième [attitude], déjà plus éclairée, consiste en une prise de conscience de la solidarité profonde qui, nolens volens, lie les riches aux pauvres, les adaptés aux inadaptés. Gide s'indignait de l'attitude des naufragés du radeau de la Méduse qui tranchaient à la hache les poignets de ceux qui, en s'y accrochant, menaçaient de le faire couler. Et Gilbert Cesbron se demande si nous n'avons pas là l'image d'une société où les forts quelle que soit leur appartenance politique ou syndicale, se querellent sur la place qu'ils occupent sur le radeau, mais s'entendent pour que d'autres n'y puissent prendre place. C'est tout à fait inexact. Notre société ne noie plus les inadaptés. Elle les bourre de vitamines et d'oxygène ; elle a besoin d'eux comme producteurs et comme consommateurs. En les multipliant, elle accable la production de charges récurrentes énormes, elle écrase les forts. Ceux-ci ont donc tout intérêt à prévenir l'inadaptation, à la corriger dès qu'elle apparaît. »*[295]

Les termes sous lesquels Lenoir figure la solidarité et l'allégorie du radeau de la Méduse, annonce en filigrane, tout en en rejetant l'idée, la montée d'une autre forme de problématique sociale, sous la forme d'une exclusion des populations les plus en difficulté. Il est à noter, dans cet extrait, le sens que prend le paradigme de la solidarité : loin d'être de nature éthique, la solidarité apparaît sous une forme d'inspiration nietzschéenne, voire hégélienne : il faut protéger les riches contre les pauvres, les forts contre les faibles, la reconnaissance des besoins sociaux épouse en quelque sorte la forme de la dialectique hégélienne du *« maître et de l'esclave »*, la légitimité de la prévention repose sur la reconnaissance d'une dissymétrie fondatrice où la faiblesse des uns devient une force pour assurer le maintien de la force des autres, selon une conception qui reste fonctionnaliste de la solidarité sociale.[296]

La référence à l'exclusion telle que nous la connaissons aujourd'hui, apparaît au tournant des années quatre-vingt. Elle sonne comme un échec,

[295] **R. Lenoir**, op. cit., p.p.151-152.
[296] Nous reviendrons sur cette référence à la dialectique du maître et de l'esclave dans notre troisième partie.

échec précisément de la politique de prévention que Lenoir appelait de ses vœux, comme une régression de la pensée sociale également si l'on en revient aux termes dans lesquels sa possibilité est évoquée dans cette dernière citation entre ceux qui *« se querellent sur la place qu'ils occupent sur le radeau, mais s'entendent pour que d'autres n'y puissent prendre place »*.

Depuis plus de vingt ans, ce terme n'a cessé de faire florès tant dans la littérature sociologique de l'action sociale qu'au sein des textes officiels et administratifs. La lutte contre l'exclusion est devenue un impératif national, voire européen. Il est significatif, de ce point de vue, de constater l'orientation négative de la terminologie de lutte contre l'exclusion. Le législateur, conscient de l'aporie, tente d'imposer la promotion de la cohésion sociale en lieu et place de la lutte contre l'exclusion. Mais rien n'y fait, l'exclusion occupe tout l'espace médiatique et se répand dans la société telle une épidémie dont le virus destructeur resterait irrémédiablement hors de portée de notre connaissance et, par là même, de toute possibilité de guérison. De quelle réalité l'exclusion est-elle ainsi porteuse ? Les sociologues de l'action sociale ne cesse de critiquer son usage, de lui inventer des adjuvants : désaffiliation pour Castel, disqualification avec Paugam[297], déliaison chez Autès[298]. Ne plus la nommer serait ne plus la voir, à l'instar de cette praticienne sensible à l'ambiguïté qu'une telle qualification de la question sociale véhicule, et qui intitule sa contribution à un ouvrage sur ce thème : *« l'exclusion n'existe pas, je l'ai rencontrée »*[299]. Autre ambiguïté, cet ouvrage paru dans les années quatre-vingt-dix, qui, dans son titre,[300] installe l'exclusion comme savoir de référence de l'action sociale, tout en faisant part, tout au long des contributions proposées, de l'extrême difficulté que comporte son usage et les multiples interrogations qu'il suscite, notamment d'un point de vue théorique. A noter parallèlement à cette montée de l'usage du concept d'exclusion, l'évanouissement de la référence à l'intégration

[297] **S. Paugam**, 1991, *« La disqualification sociale : essai sur la nouvelle pauvreté »,* Paris, PUF.
[298] Voir sur cette question, la synthèse réalisée par **M. Autès**, 2000, *« Les trois figures de la déliaison »*, in : « L'exclusion : définir pour en finir », Paris, Dunod.
[299] **M. Sasser**, 2000, *« L'exclusion n'existe pas, je l'ai rencontrée »*, in : « L'exclusion : définir pour en finir », Paris, Dunod.

sociale et l'émergence d'un nouveau qualificatif censé le figurer ou plutôt, oserions-nous dire, le défigurer, celui de l'insertion.

Pourquoi l'insertion est-elle venue supplanter l'intégration dans le vocabulaire théorique de l'action sociale ? Quel est le sens de ce changement terminologique ? L'insertion désigne-t-elle une réalité différente de celle que représentait l'intégration ? Certains sociologues, comme Autès, voient dans cette substitution,un changement radical dans le traitement de la question sociale, une rupture ou encore un changement de paradigme[301]. Or ce qui se passe avec le passage d'une forme de traitement des problèmes sociaux à une autre, ce n'est pas à proprement parler un changement de paradigme, mais un renversement dans l'ordre des priorités au sein du même paradigme initial de la solidarité, tel un sablier que l'on renverserait. Au final rien n'a changé, ni le modèle de référence de la société, ni la conception de l'individu, ni même celle de l'intégration qui est visée : la solidarité, au sens durkheimien du terme, reste toujours le système de valeur légitimant le social. Nous avons vu, en effet, que ce paradigme reposait sur la bipolarité individu/société. Dans sa version républicaine, l'accent est mis sur la nécessité d'assurer la cohésion sociale. Est alors activé le pôle *« société »*, avec ses solutions collectives et publiques. Dans sa version libérale, c'est le pôle *« individu »*, qui se trouve activé, avec la mise en œuvre de dispositifs, certes, individualisants, mais standardisés, c'est-à-dire offrant des solutions qu'on ne peut plus qualifier de collectives, mais qui satisfont à un traitement de masse de la question sociale qui n'a qu'un très lointain rapport avec ce que l'on pourrait appeler une subjectivation. Face à ces évolutions, il semble un peu rapide de conclure au changement de paradigme tant de la question sociale que de son traitement. Il semblerait plutôt que l'on poursuive le même objectif mais par des voies sensiblement différentes.

La consécration sociale du terme d'exclusion signe, de notre point de vue, la permanence d'une certaine interprétation de la question sociale assise sur

[300] **S. Paugam**, 1996, *« L'exclusion, l'état des savoirs »*, Paris, La Découverte.
[301] Voir p. 180 l'analyse consacrée à M. Autès.

le paradigme de la solidarité. L'exclusion ne peut se comprendre que s'il existe, d'un côté, une entité fermée sur elle-même, sûre de ses règles et de son bon fonctionnement institutionnel, et des éléments de moindre importance qu'il s'agit de faire entrer, coïncider avec cet ensemble, c'est-à-dire des individus atomisés, étrangers à toute forme d'autonomie personnelle, étrangers à eux-mêmes et par conséquent aux autres. En cela, l'insertion n'est pas une forme radicalement différente de l'intégration, elle n'en est qu'une euphémisation, le *« Dictionnaire critique de l'action sociale »* ne s'y trompe pas lorsqu'il évoque le passage d'une terminologie à l'autre :

> *« Dans l'action sociale, le concept d'intégration apporte une analyse importante pour la compréhension des situations et pour l'action. Toutefois, alors qu'il a longtemps été appliqué à des personnes ou à des groupes de toute nature, avec l'apparition du concept d'insertion, il tend à être employé essentiellement pour les migrants. D'un sens plus fort que celui d'insertion, le concept d'intégration révèle ainsi les attentes de la société face à ces personnes ou groupes. »*[302]

La complexité des situations sociales dément la réalité d'une exclusion répondant à une simple bipolarité[303]. Les analyses sociologiques convergent pour une grande part, pour ne voir dans l'exclusion qu'un mot-valise, fourre-tout où s'engouffrent toutes les peurs, les angoisses de nos sociétés contemporaines, sans pour autant constituer un concept opératoire pour le traitement de la question sociale.

Le thème de l'exclusion et son corollaire, l'insertion, si présents dans l'interprétation de la question sociale, constituent en quelque sorte le dernier avatar d'une certaine conception de la société, close sur elle-même, avec un dehors et un dedans, donnant ainsi toute la mesure de l'étroitesse des brèches susceptibles de permettre aux exclus de venir rejoindre leurs congénères inclus. A l'évocation de cette métaphore spatiale qui consacre un intérieur de la société comme existe l'intérieur d'une maison dont les murs figureraient les limites, et un extérieur, qui serait comme un au-delà du social, ou plutôt un en-deçà, on ne peut s'empêcher de se poser la question

[302] **J-Y. Barreyre , B. Bouquet, A. Chantreau, P. Lassus** (sous la dir. de), 1995, *« Dictionnaire critique de l'action sociale »*, op. cit., p.p. 212-213.
[303] Nous rappelons dans ce cadre les remarques déjà adressées p. 78, concernant l'hétérogénéité des situations des personnes allocataires du RMI.

de savoir : Où se tiennent ces gens exclus du système ? Dans quelle communauté d'appartenance vivent-ils ? Dans quel *« en deçà du social »* traînent-ils leur misère ? Qui sont-ils ? En quoi nous seraient-ils étrangers ? En quoi seraient-ils différents au point de ne pouvoir vivre à l'intérieur ?

De nombreuses études tendent aujourd'hui à montrer que la catégorie conceptuelle de l'exclusion sociale repose sur un modèle théorique aporétique : les personnes en difficulté sociale ne sont pas exclues de la société, puisque qu'il n'y a pas à proprement parler de *« dedans »*, ni de *« dehors » :*

> *« Cette représentation de la société comme une mise en dehors de la société a immédiatement encouru de nombreuses et virulentes critiques, là encore profondément justifiées. Car il est impossible de concevoir un en-dehors de la société, comme le rappelle R. Castel. (…) En d'autres termes, il est difficile d'imaginer un exclu pur, total. Tout exclu est un tant soit peu inclus. La mise à la marge sociale, n'est pas la mise hors de la société, tout juste l'enfermement dans la solitude. »*[304]

La question pertinente est alors : puisqu'ils sont là, pourquoi ne les voyons-nous pas ? Pourquoi ne les reconnaissons-nous pas ? L'exclusion n'est-elle pas avant tout déni de reconnaissance ? Cet aspect de la souffrance sociale a été souligné par Bourdieu dans son ouvrage *« La misère du monde »*[305], imposant recueil de toutes les humiliations et frustrations engendrées par cette problématique question sociale. Il est important de noter à ce stade de la réflexion que la qualification d'exclu relève de la seule initiative de l'ensemble social qui se protège en mettant ainsi à l'écart, en excluant. Les personnes rencontrant des difficultés sociales se définissent rarement elles-mêmes comme exclues. Il faut d'ailleurs distinguer ce qui relève du sentiment d'exclusion que peuvent ressentir certaines personnes et certains groupes, de par la précarité de leurs situation, et de l'angoisse que celle-ci génère, et les populations et les groupes désignés comme tels, par les pouvoirs publics, politiques et médiatiques, parce que, ne pouvant participer de façon satisfaisante au fonctionnement économique et à la production de richesses. Nombre de ces

[304] **V. Châtel, M-H. Soulet**, 2001, *« L'exclusion, la vitalité d'une thématique usée »*, in : « Sociologie et société », vol. 33, n° 2, p. 179.

personnes rencontrant des difficultés sociales, quelque fois même sévères, ne se reconnaissent pas dans cette catégorisation qui joue souvent, en quelque sorte, pour elles, le rôle de *« double peine »*, car s'ajoutent aux difficultés à surmonter, la non moins grande d'entre elles, qui est de surmonter le mépris social qu'engendre la désignation d'exclusion. Sentiment d'exclusion et exclusion de fait ne se recouvrent pas, tout comme le sentiment d'insécurité n'est pas l'insécurité, et ne relèvent pas des mêmes analyses et solutions.

Les observations faites dans ce domaine, montrent que les personnes désignées communément comme exclues, développent néanmoins des liens sociaux, recréent des communautés d'appartenance, des systèmes de valeurs :

> *« Quand nous regardons ce monde de supposée totale absence de participation et de lien social, quand nous le regardons pour lui-même et non plus en relativité, nous découvrons qu'il existe une vie sociale traversée par des relations sociales, avec même une structure particulière de celles-ci. »*[306]

Le danger de l'exclusion ne réside pas dans l'absence de tout lien social ou de tout système de valeur, mais dans l'apparition de zones de *« non droit »*, dont les valeurs s'inscrivent en décalage avec les normes sociales communément admises, cette *« créativité »* sociale se fait le plus souvent en complète rupture avec la sphère publique et le droit commun. On assiste alors au retour d'une logique de clan en complète opposition avec la logique démocratique.[307]

Comme l'individu sociologique, l'exclusion est un concept *« en creux »*, il vaut, non par ce qu'il dit ou donne à connaître des situations sociales traversées par les personnes en difficulté, mais par ce qu'il interroge du rapport individu/société. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'exclusion, en tant que référence théorique, interroge le paradigme de la solidarité sur lequel l'action sociale fonde et légitime son intervention. La référence à

---

[305] **P. Bourdieu**, 1993, *« La misère du monde »*, Paris, Seuil.
[306] **V. Châtel, M-H. Soulet**, 2001, op. cit. p. 179.

l'exclusion nous montre que cette intégration que l'action sociale met au centre de ses missions est inaccessible tant que se dérobe le sujet ou les sujets censés la porter et l'animer, tant que la société, qui est le milieu dans lequel ces sujets évoluent sans jamais pouvoir s'en extraire, en être exclus autrement qu'artificiellement, esquive la question de la justice sociale et des besoins subjectifs de ceux qui la composent, au premier rang desquels se situe l'autonomie de chacun, c'est-à-dire la part de liberté égale pour tous, que suppose l'idéal démocratique, et qui loin d'entrer en contradiction avec les impératifs de l'intégration, en constitue la condition de possibilité qui ne saurait être confondue avec le repli sur soi et l'égoïsme de l'individu libéral, sous peine d'invalider toute forme d'intervention sociale.

Comment légitimer des pratiques sociales qui, à l'instar de la position du sociologue chercheur, établissent une frontière entre certains sujets inclus, parce que remplissant les conditions de l'intégration, conditions inhumaines puisque dictées, non par la recherche d'une plus grande liberté pour tous, mais par des impératifs économiques de profit, et des individus exclus, sur lesquels vont s'exercer des *« technologies sociales »* plus ou moins sophistiquées et respectueuses de l'autonomie de chacun et pouvant devenir elles-mêmes sources d'exclusion, c'est-à-dire jouer contre ceux dont elle est censée résoudre les problèmes ?

> *« (…) Loin d'être le fait d'une inscription dans un « en-dehors », l'exclusion est bien davantage le résultat d'un excès d'inclusion dans des dispositifs d'aide sociale. »*[308]

L'urgence en matière d'action sociale n'est donc pas la résorption d'une exclusion, qui par ses effets de masse, s'apparente au tonneau des Danaïdes, mais la réhabilitation du sujet, son *« réenchantement »* pour adresser un clin d'œil à Marcel Gauchet, ainsi que celle d'une intégration sociale soucieuse de justice autant que de solidarité, d'autonomie personnelle autant que de cohésion sociale.

---

[307] Voir de ce point de vue, l'économie souterraine assise sur la drogue et les échanges illicites, qui s'installe dans certains quartiers.

[308] **V. Châtel, M-H. Soulet**, 2001, op. cit., p. 179.

CHAPITRE 3 : VERS UNE THEORIE RATIONNELLE DE L'ACTION SOCIALE

La critique actuelle de l'action sociale est fortement teintée d'un anti-humanisme qui, comme nous avons pu le voir à travers les exposés des différents types de critiques faisant l'objet de la partie précédente, se nourrit de la congruence existante entre le positivisme affirmé dès la naissance de la sociologie et la critique radicale de la subjectivité menée par une partie de la philosophie française contemporaine, dont Michel Foucault est l'un des auteurs les plus emblématiques, et le plus repris dans le domaine de la sociologie de l'action sociale. Nous avons vu également comment cet anti-humanisme se nourrissait d'une assimilation, voire d'un amalgame récurrent, entre la critique de l'individualisme libéral et la prise en compte de la subjectivité. Dès lors, toute individualisation de la prise en charge sociale est considérée comme un avatar de l'individualisme contemporain et rejeté à ce titre, comme une régression insupportable, une concession faite à l'égoïsme des temps modernes, donc profondément anti-solidaire. Subjectivité et solidarité seraient en l'occurrence antithétiques. Cette assimilation du sujet de l'action sociale à l'individu, tant libéral que sociologique, aboutit à une opposition factice des visées d'autonomie et d'intégration, lesquelles il est inenvisageable de voir coexister, alors même qu'elles constituent, toutes deux, le socle des missions de l'action sociale. Sortir de ce *« paradoxe »*, au sens fort du terme, c'est-à-dire comme opposition indépassable, dans lequel l'action sociale se trouve enfermée, suppose que l'on revienne à une critique sociale qui fasse justice à la subjectivité, comme *« Idée régulatrice »*, sans laquelle l'intersubjectivité, et donc l'intégration sociale se révèlent rapidement impensables. Seule la réhabilitation d'une subjectivité débarrassée de son poids métaphysique et d'une intégration sociale faisant fi de ses origines positivistes et prenant la forme d'une intersubjectivité, mettant toute la distance nécessaire avec la dévalorisation durkheimienne des solidarités primaires, permettrait à l'action sociale d'opposer au reste de la société une légitimité démocratique, où chacun trouverait sa place, quelles que soient ses difficultés ou ses handicaps, non pas une place préétablie et prédéterminée par le poids des difficultés ou les représentations sociales de ces difficultés, mais autant qu'il est possible, une place assumée et choisie, où protection et autonomie pourraient marcher du même pas.

Cette légitimation nouvelle de l'action sociale réclame, pour être crédible et s'inscrire parmi les critiques opposables à la société contemporaine, un *« renouvellement de l'humanisme »*, en ce sens qu'il n'est pas concevable de revenir à l'humanisme, tel que défini classiquement, pas plus qu'aux conceptions antérieures de la subjectivité métaphysique de l'idéalisme absolu. Il existe dans la philosophie contemporaine deux stratégies convergentes, bien que différant précisément sur cette question du sujet, de renouvellement de l'humanisme, celle d'Alain Renaut à travers le développement d'une éthique de la finitude ou de la réflexion, et celle de Jürgen Habermas, qui emprunte la voie d'une nouvelle théorisation de la rationalité, celle de l'agir communicationnel, où il met en avant ce qui serait un nouveau paradigme, celui de l'intersubjectivité.

C'est à ce *« renouvellement de l'humanisme »*, dans sa version contemporaine qu'est consacrée cette troisième partie. Nous étudierons, par ailleurs, le différend qui oppose Renaut et Habermas sur la question du sujet et l'éventuelle nécessité d'un changement de paradigme, et étudierons avec attention la contribution de chacune de ces deux stratégies à la construction d'une nouvelle légitimité pour l'action sociale.

Ces deux stratégies se signalent en premier lieu, si l'on considère les exposés sociologiques précédents, par le changement de point de vue qu'elles impliquent tant vis-à-vis de la réalité sociale, que des sciences humaines et sociales. Les exposés précédents se réclamaient de trois méthodologies : le positivisme, la systémie et la déconstruction. Nous avons vu comment les prémisses épistémologiques de ces méthodologies finissaient par converger vers une conception anthropologique d'un individu, tour à tour sujet et objet de connaissance, la réflexivité n'étant concédée, de fait, qu'au sociologue chercheur, l'individu restant la proie des déterminismes sociaux et systémiques. La problématique foucaldienne qui verse sujet et objet de connaissance dans le même bain empirique, et nie l'existence de structures transcendantales de la connaissance, donc la possibilité même de constituer un sujet de cette connaissance, mène aux plus grandes confusions, lorsqu'il s'agit d'en articuler les résultats avec ceux découlant de la sociologie de l'action sociale.

1. PREMISSES EPISTEMOLOGIQUES DE LA CRITIQUE EN SCIENCES HUMAINES : VERS UNE RECONSTRUCTION DE LA THEORIE DE L'ACTION SOCIALE

La sociologie de l'action sociale reste aujourd'hui encore profondément marquée par les présupposés épistémologiques du positivisme. Deux de ces présupposés obèrent de manière significative la portée éthique des analyses de l'action sociale : la confusion des niveaux d'analyse entre faits et normes et la position extérieure du chercheur vis-à-vis des objets de la recherche.

1.1. D'UNE EPISTEMOLOGIE NON REDUCTRICE EN SCIENCES SOCIALES : ENTRE FAITS ET NORMES

La réduction des normes et valeurs aux faits sociologiques, a des effets non négligeables quant à une possible fondation éthique de l'action sociale. Ainsi la solidarité, comme *« fait sociologique »*, ne devient l'affaire que des administrations concernées et s'adresse à des individus atomisés, en toute déresponsabilisation de la société civile. La position extérieure du chercheur vis-à-vis des *« objets »* de la recherche, du moins ce qu'il identifie comme tel, produit des analyses qui visent à séparer ou à exclure cela même qu'on cherche à comprendre. Ceux que l'on nomme aujourd'hui exclus, le sont autant par les chercheurs, que par les administratifs et les politiques. Ainsi, les références aux *« eux »* et *« nous »* fonctionnent-elles comme autant de barrières qui séparent les personnes et les groupes, les rendant étanches les uns par rapport aux autres et rendent difficile une compréhension, au sens wéberien du terme, des phénomènes sociaux.

La reprise dans le champ des recherches sociales des méthodes déconstructives n'a pas permis de réel renouvellement des pratiques de recherche dans ce champ, en ce qu'elles n'apportent pas aux acteurs sociaux la possibilité d'opter pour un point de vue reconstructif sur les pratiques qui sont les leurs. On peut même se demander si le maintien de l'analyse de ces pratiques sur le seul versant du *« contrôle social »*, que celui-ci s'exerce à un niveau institutionnel ou à un niveau micro-social, ne contribue pas au retrait de l'engagement éthique des travailleurs sociaux ? La réduction aujourd'hui quasi générale des pratiques d'action sociale à des *« techniques de la relation »,* des attitudes éthiques n'ayant pour visée que la prise en compte de l'autre en toute

intersubjectivité à des comportements à forte teneur professionnelle, instrumentalisant et réifiant leurs destinataires, ne tire-t-elle pas son origine profonde de cette déconstruction qui n'offre plus aucun *« cran d'arrêt »* à la critique, toute référence à une possible *« justesse »* ou encore une *« vérité»*, fut-elle faillible, en ayant été évacuée. La critique se mue rapidement en contestation sociale indifférenciée, puis en conservatisme ; la régression historiciste finissant toujours par fixer un état de la question étudiée, un avant, auquel on accorde une valeur normative, quasiment inconditionnée : ainsi de la conception duale de la solidarité telle qu'elle fut définie au commencement de la sociologie, où l'intégration sociale, comme phénomène, et la solidarité comme valeur, furent assimilées.

Le temps ne serait-il pas venu d'un renouvellement de la critique sociale, notamment des sources auxquelles elle puise ? De ce point de vue, les perspectives offertes aujourd'hui par le rationalisme contemporain n'offriraient-elles pas de nouvelles pistes de réflexion, notamment pour redéfinir les conditions d'une objectivité possible pour les sciences humaines et sociales, qui reposent la question de l'homme et de sa subjectivité ?

> *Il n'est guère difficile d'apercevoir en quoi une fondation transcendantale des sciences de l'homme, dans leur prétention à une validité objective, communiquerait directement avec ce problème de la phénoménalisation de l'humain (…). Pour que de telles sciences soient simplement possibles comme des entreprises autonomes, revendiquant, contre la naturalisation positiviste de tous les champs du savoir, leurs méthodes propres, il faut en effet que, dans le monde des phénomènes, l'humain se distingue à certains signes qui permettent de l'identifier comme tel et imposent d'en confier l'étude à des disciplines spécifiques – bref, si l'on convient que l'apparition de l'humain a quelque chose à voir avec l'irruption de la liberté, il faut qu'il se produise une manifestation sensible (donc une phénoménalisation) de la liberté. (…) Avec les sciences humaines apparaît donc comme constitutive de l'objet même de diverses disciplines l'exigence que certains phénomènes ne soient pas (ou ne soient pas seulement) déterminés selon la loi de la causalité, mais qu'ils possèdent aussi un sens, c'est-à-dire qu'ils soient interprétables comme les signes d'une liberté. En d'autres termes, il faut qu'il soit inconcevable de traiter les faits humains « comme des choses ».*[309]

[309] **A. Renaut**, 1997, *« Kant, aujourd'hui »,* Paris, Aubier, p.p. 415-430.

Le rationalisme critique, que nous définirons à l'instar de K. Popper, à partir du faillibilisme de la raison humaine, interrogeant la portée et les limites de cette raison dans ses prétentions à accéder à une *« vérité »* ou une *« justesse »* de la pratique, dynamique à laquelle nous pouvons rattacher Alain Renaut, J. Habermas et tout le courant herméneutique, ouvrent aujourd'hui pour l'action sociale des perspectives qui, soit ne sont pas exploitées, soit ne le sont que très partiellement. Ainsi, les écrits d'un auteur comme Alain Touraine, ne trouvent-ils d'oreilles que dans le champ d'analyse des pratiques liées à l'immigration, à l'exclusion d'autres champs, comme celui de l'insertion professionnelle, ou du handicap, alors même que son analyse des groupes et des mouvements sociaux permettrait un renouvellement conséquent de la sociologie de l'action sociale ? Comme si, dans ces secteurs, penser de concert autonomie et intégration s'avérait rationnellement impossible !

Le point de convergence de ces approches théoriques et méthodologiques est d'assumer l'idée d'impossibilité de connaissance d'un quelconque *« en-soi »*, ainsi que la séparation radicale très kantienne entre raison théorique et raison pratique, attestant ce qu'a, par ailleurs, souligné un peu plus haut A. Renaut, que les affaires humaines ne sauraient souffrir d'être considérées et traitées comme des choses, sous peine d'instrumentalisation, de réification et au final d'une dérive anti-humaniste des sciences humaines.

1.2. LE CHERCHEUR COMME « PARTICIPANT » DE L'OBJET DE LA RECHERCHE

Les sciences positives, à l'instar des sciences de la nature, posent l'objet de recherche dans une extériorité par rapport au sujet, ce qui conduit, comme nous le soulignions précédemment, à une réification des personnes dont il s'agit de considérer le *« comportement social »* et d'améliorer l'intégration dans la société. Non seulement la posture du chercheur extérieur à son objet de recherche réduit l'humain à l'état d'objet, mais elle contribue largement à l'interprétation de la question sociale en terme d'exclusion, en instituant un *« eux »* et *« nous »*, un *« dedans »* et un *« dehors »* de la société, un *« intérieur »* et un *« extérieur »* de l'individu.

Jürgen Habermas, dans la première partie de la *« Théorie de l'agir communicationnel »*[310] aborde la question du statut du chercheur en sciences sociales, à partir d'une étude des conditions de possibilité de la compréhension en sciences humaines et sociales. Habermas prend comme point de départ la distinction wébérienne entre *« explication »* et *« compréhension »*, laquelle il considère comme l'opération centrale en sciences humaines et sociales qui ne peuvent se contenter d'une description des phénomènes, de leur observation :

> *« Cela s'explique avant tout par le fait que le scientifique ne saurait par la seule observation avoir un quelconque accès à la réalité symboliquement pré-structurée, et que sur le plan de la méthode, le monde sur lequel on maîtrise la compréhension du sens, n'est pas celui de l'observation expérimentale. Le chercheur en sciences sociales n'a fondamentalement aucun autre accès au monde vécu que le profane. Il est obligé d'appartenir déjà d'une certaine manière au monde vécu dont il voudrait décrire les éléments constituants. Pour les décrire, il doit pouvoir les comprendre ; et pour les comprendre, il doit fondamentalement pouvoir participer à leurs productions ; et cette participation présuppose l'appartenance »*[311]

Les sciences humaines et sociales ont cela de spécifique qu'elles ne peuvent utiliser le langage *« trouvé dans le domaine d'objet »* comme un instrument neutre tant de description que de compréhension. Nous avons maintes fois souligné, dans les critiques que nous adressions aux interprétations produites ces trois dernières décennies de l'action sociale, la sorte de *« naïveté »* qu'il y avait à reprendre la problématique de l'intégration sociale dans les termes où elle avait été posée par Durkheim, établissant une scission, voire même opposant solidarité mécanique et solidarité organique, et grevant durablement la possibilité d'une reconstruction de la théorie de l'intégration sociale.

Partant des observations de la philosophie analytique, Habermas distingue deux attitudes fondamentales vis-à-vis du monde selon qu'elles réfèrent au monde des choses ou à celui que partagent les êtres humains, l'attitude objectivante et l'attitude performative :

> *« Celui qui dans le rôle de la troisième personne observe quelque chose dans le monde ou fait énoncé sur quelque chose dans le monde, adopte une attitude objectivante ; en revanche, celui qui prend part à une*

[310] **J. Habermas**, 1987, *« Théorie de l'agir communicationnel »*, T 1 : *« Rationalité de l'agir et rationalisation de la société »*, Paris, Fayard.
[311] **J. Habermas**, 1987, op. cit., p. 124.

communication et engage une relation intersubjective dans le rôle de la première personne (Ego) avec une deuxième personne (qui en tant qu'Alter Ego, se rapporte de son côté à l'Ego comme à une deuxième personne) adopte une attitude non-objectivante, ou comme nous dirions aujourd'hui, une attitude performative.»[312]

A partir de là, le chercheur en sciences sociales, que Habermas appelle aussi l'interprète, ne peut adopter à l'égard de son sujet d'étude, une attitude objectivante et se voit contraint par sa posture spécifique d'interprète d'adopter l'attitude performative, c'est-à-dire l'attitude en deuxième personne. En somme, le chercheur en sciences sociales, s'il veut faire un usage légitime de sa raison, doit adopter la posture du *«participant »* au *« procès de compréhension* ». En quoi la posture de l'interprète est-elle spécifique de celle du profane si tous deux ont à l'égard du monde le même type de rapport ? Pour Habermas, la spécificité de la compréhension en sciences sociales réside en ce que le procès de compréhension est entièrement solidaire du procès de production du sens, sachant que la relation qui relie l'un à l'autre, ces deux procès, reste opaque tant pour le chercheur que pour le profane. Dès lors, la question de la posture du chercheur en sciences sociales devient celle-ci, que nous laissons Habermas formuler :

«Comment l'objectivité du comprendre peut-elle être conciliée avec l'attitude performative de celui qui prend part à un procès d'intercompréhension ? »[313]

L'interprète se distingue du profane engagé dans la coopération, en ce qu'il ne poursuit pas les mêmes intentions d'actions :

« Il prend part au procès de l'intercompréhension en vue de comprendre et non pas en vue d'un but exigeant qu'il coordonne son agir dirigé vers un objectif avec celui des participants immédiats. »[314]

Engagé dans le procès d'intercompréhension, la posture de l'interprète peut se lire en terme de participation virtuelle :

« Pour faire une expérience communicationnelle, il doit adopter une attitude performative, et participer au procès d'intercompréhension original, bien que sa participation ne puisse être que virtuelle. »[315]

[312] **J. Habermas**, 1987, op. cit., p. 128.
[313] Idem.
[314] **J. Habermas**, 1987, op. cit., p. 130.

Cette posture de participant virtuel à l'interaction permet de resituer le chercheur en sciences sociales à l'intérieur même du monde dont il cherche à restituer le sens des actions, et d'adopter vis-à-vis des autres participants une attitude performative, celle-ci excluant les *« a priori »* évaluatifs concernant les participants, et considérant chacun à la même aune, selon une égalité de traitement. Ce premier présupposé évite les raisonnements de type évaluatif rencontrés dans le cadre des interprétations contemporaines de la question sociale, stipulant que tous les acteurs sociaux ne sont pas à la hauteur de l'idéal de l'individu libéral, attestant ainsi de la position surplombante du chercheur qui, on l'imagine, s'estime à la hauteur de cet idéal[316]. Il s'agit dans les propos de R. Castel, bien entendu, de remettre en cause l'idéal que constitue l'individu libéral, et la faiblesse dont il parle relève davantage de la vulnérabilité que d'une différence de nature, entre un *« eux »* et un *« nous »*. Il n'en demeure pas moins que le propos tenu engage une distance entre les individus dont on étudie la vulnérabilité, et le chercheur qui s'engage dans l'étude, distance qui signale une extériorité radicale vis-à-vis de l'objet d'étude.

Ce présupposé qui place d'emblée le chercheur/interprète dans l'attitude performative du participant, le contraint à prendre au sérieux les prétentions à la validité de tous les participants, virtuels ou non, à l'interaction, pour parler en langage habermassien. Se trouve ainsi évité également le deuxième écueil des interprétations contemporaines qui réside dans l'appréhension déformée des besoins de ces populations, selon un mécanisme de projection bien connu, qui substitue aux besoins réels des personnes, les *« a priori »* idéologiques des interprètes, *« a priori »* rejaillissant ensuite sur les praticiens (assistants sociaux, éducateurs, animateurs, etc.) dont ils sont censés éclairer les pratiques.

---

[315] **J. Habermas**, 1987, op. cit., p. 131.

[316] Nous faisons référence à l'exposé des thèses de R. Castel, p.133-134 du présent travail. Mais il s'agit d'une posture qui traverse une grande partie des travaux que nous avons analysés même si ces propos ne sont pas affirmés aussi explicitement, la tentation d'une séparation entre *« eux »* et *« nous »* participent de cette même tendance à surestimer la position du chercheur par rapport à son *« sujet - objet »* d'étude. Nous pensons plus particulièrement à la contribution de M-H. Soulet, voir p. 190-197.

Ce sont les prétentions à la validité émises par tous les participants et cristallisés dans des textes à vocation juridique, dans des institutions, des dispositifs d'action, que l'interprète est amené à évaluer, et non les individus participant, virtuellement ou non, au procès de compréhension. Cette évaluation est constitutive de la compréhension d'un acte de langage :

> *« Nous ne comprenons un acte de langage que si nous savons ce qui le rend acceptable (…). »*[317]

1.3. VERS UNE SOCIOLOGIE « RECONSTRUCTIVE »

Prendre au sérieux les raisons qui poussent les uns et les autres à prendre position, à s'engager dans la communication, est l'objet de la compréhension du sens en sciences sociales. Pour devenir reconstructive, il faut à la sociologie reconstruire rationnellement les orientations de l'action, les raisons qui motivent acteurs et participants au procès d'intercompréhension. L'interprète, pour Habermas,

> *« …doit reconstituer les raisons par lesquelles un locuteur viendrait, en cas de besoin et sous des circonstances appropriées, défendre la validité de son expression, (…) »*[318]

Par ce travail de reconstruction, il s'implique lui-même *« dans le procès où l'on juge des prétentions à la validité »*.

Dans une perspective reconstructive, l'interprète ne saurait s'abstenir d'adopter une attitude performative et de considérer avec le plus grand sérieux les raisons présentes dans, et présentées par, le procès de compréhension, les raisons ne pouvant jamais être appréhendées par l'attitude d'une tierce personne. Comprendre signifie évaluer les raisons à l'aune des prétentions à la validité, juger de leur solidité ou de leur faiblesse du point de vue de l'argumentation. Les *« prétentions critiquables à la validité sont reliées à un potentiel de raisons »* qui constitue un savoir et auquel la reconstruction n'accède que par le biais d'une thématisation. Ce n'est qu'à l'issue du procès de compréhension que ce savoir pré-théorique thématisé parvient à un type d'objectivité différent de l'objectivité définie par les sciences de la nature, mais un type d'objectivité qui écarte néanmoins les soupçons de subjectivisme ou de

[317] **J. Habermas**, 1987, op. cit., p. 131.

relativisme qui obèrent souvent les résultats obtenus dans le cadre de ces disciplines[319].

Jean-Marc Ferry, dans son ouvrage intitulé *« L'éthique reconstructive »*, donne de la reconstruction une définition qui, pour métaphorique qu'elle soit, puisqu'elle nous réfère à l'enquête policière, n'en donne pas moins la signification principale, celle d'un *« moment herméneutique »* :

> *« C'est le génie de la reconstruction : partir d'une structure pour reconstituer le processus dont cette structure est le résultat, de sorte que l'on accède à une compréhension proprement historique de la situation donnée dans la présence. Le style littéraire est, certes, celui du roman policier dans la grande tradition. Mais quant au style intellectuel plus fondamental, c'est celui de l'enquête entendue au sens que confère l'étymologie du mot historia. (…) Mais au delà du suspense policier, il y a le fait ou l'intuition que la reconstruction, quelle que soit la rigueur analytique de sa démarche, est, comme toute enquête sur le passé, un savoir qui, ne disposant que de traces et d'indices, est assigné au délicat travail du déchiffrement, et, comme tel, doit présupposer aussi un moment herméneutique. »*[320]

---

[318] Idem.

[319] Nous pensons au procès en croyance qui est encore et souvent adressé à la psychanalyse, celle-ci ne pouvant prétendre à la vérité telle que définie dans le cadre de l'objectivité des sciences de la nature, est *de facto* rabattue sur la croyance.

[320] **J-M. Ferry**, 1996, *« Une éthique reconstructive »*, Paris, les éditions du Cerf, p.p. 14-15.

2. LA CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME MODERNE

La démarche reconstructive que nous nous proposons d'adopter nous amène à faire, ce que nous appellerons, la *« critique de la critique »*. Les critiques de l'action sociale que nous avons exposées, conduisaient à un rejet de la subjectivité et de sa prise en compte, interprétant le sujet sous la seule figure de l'individu moderne, narcissique, tout préoccupé de lui-même et séparé de ses contemporains, dans un effet de clôture peu compatible avec toute vie sociale. Selon un poncif anti-moderne, cet individualisme-là, où l'on reconnaîtra aisément l'individu libéral, dont la reproduction contribue à l'épuisement du lien social, serait le modèle même promu par les sociétés démocratiquement instituées. Cet individu-là, on en conviendra sans peine, serait l'antithèse du social, son point de non-retour, la négation même de l'intégration sociale dont l'action sociale fait sa principale mission. Mais en même temps qu'est promue l'intégration/inclusion, c'est l'autonomie de l'individu qui se trouve mise à mal, qui entre en tension avec l'objectif d'intégration. L'action sociale est secouée depuis quelques décennies par un mouvement de balancier qui tantôt focalise ses moyens d'intervention sur la promotion de l'individu et, tantôt nie les besoins communicationnels du sujet, c'est-à-dire ce qui le fonde, ce qui fait que nous appartenons tous à la même humanité, pour ne considérer que le lien fonctionnel (le travail, la citoyenneté, le rapport aux institutions, etc.) qui le relie à l'ensemble de la société. L'individu sociologique tel que la sociologie (de l'action sociale) nous le décrit, ou le sous-entend, est comme l'envers de l'individu libéral, le négatif de la photo. Supposé ne pouvoir se concevoir indépendamment de la société, il est absorbé par elle jusqu'à complète dissolution. Il est à lui seul, le social qu'il s'est incorporé, ou n'est rien. Dans de telles conditions, l'intégration sociale devient une tâche difficile : selon que l'on s'adresse à la version libérale de l'individu, ou à sa version sociologique (de l'action sociale), l'intégration ne fait pas bon ménage avec l'autonomie des personnes. Les travailleurs sociaux se trouvent, dès lors, pris au sein d'un dilemme dont il leur est difficile de sortir, entre la visée d'autonomie des personnes qu'ils doivent aider, leur besoin de protection dont on fixe rarement les limites, et leur intégration sociale que la collectivité publique appréhende davantage sous la figure de la normalisation que sous celle de la subjectivation[321].

[321] Cette assimilation entre normalisation et subjectivation se conçoit tout à fait si l'on considère la conception sociologique de l'individu qui n'est qu'intériorisation de normes et de conventions sociales.

Il nous semble que cette tension individu/société, n'est pas insoluble, qu'il est possible de travailler à la fois à l'autonomie de l'individu–sujet, tout en le protégeant et en travaillant à l'amélioration de son intégration sociale, pourvu que l'on fonde l'action sociale sur une figure de la subjectivité pour laquelle l'autonomie ait un sens, une subjectivité qui d'emblée soit conditionnée par l'intersubjectivité.

Le problème que nous soulevons ici est le même que celui que traite Alain Renaut dans son ouvrage *« L'ère de l'individu »*[322] où il nous invite à revisiter l'histoire de la subjectivité occidentale, dont de nombreux philosophes et sociologues, à l'instar de Nietzsche et Heidegger, se sont empressés d'en déclarer la fin ou l'achèvement, au nom d'une critique radicale de la métaphysique occidentale. La thèse d'A. Renaut consiste à faire valoir la subjectivité contre l'individualisme contemporain, en montrant que l'individualisme n'est en rien le devenir nécessaire de la subjectivité, que la figure de la subjectivité recèle plusieurs possibles dont l'individualisme n'est peut-être qu'une dérive. Les critiques adressées à l'individualisme, dont la plus dommageable en ce qui concerne l'action sociale et sa mission intégratrice, réside dans la tension ainsi générée entre la recherche de la plus grande autonomie possible, et la nécessaire intégration des personnes en difficulté dans la vie sociale, dans le monde *« ordinaire »*[323], tel que désigné par la terminologie en usage dans ce secteur d'activités, ne constitueraient pas des contradictions insurmontables et pourraient trouver des solutions théoriques riches d'enseignement pour la pratique.

Il montre ainsi tout le bénéfice qu'il y aurait à établir une différenciation entre la figure de l'individu et celle du sujet, entre l'autonomie, corrélat indissociable de la subjectivité et l'indépendance liée à l'individualisme

[322] **A. Renaut,** 1989, *« L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité »*, Paris, Gallimard.

[323] La terminologie de l'action sociale distingue le milieu *« ordinaire »* qui est celui où vit et travaille tout un chacun, et le milieu *« protégé »*, constitué des institutions spécifiques prenant en charge les personnes handicapées (institutions spécialisées pour la scolarisation des enfants déficients intellectuels, établissements d'aide par le travail pour les adultes handicapés), et qui ne répond pas aux mêmes normes que le milieu *« ordinaire »*.

2.1. De l'individu au sujet : premier pas vers l'autonomie

C'est à une véritable reconstruction de l'idée de subjectivité que nous convie A. Renaut. Il s'agit de retrouver, au-delà de la figure contemporaine de l'individu libéral, les autres figures possibles de la subjectivité qui n'ont pas ou peu trouvé d'écho ou qui n'ont pu s'incarner dans la pensée de la culture occidentale. Il ne s'agit pas, comme la déconstruction nous y conduirait, de retracer dialectiquement le devenir d'une idée : la subjectivité, et d'en dévoiler l'origine, processus qui n'aboutit, comme nous l'avons montré par ailleurs, qu'à en fixer le sens et la vérité, et à stériliser toute autre approche critique possible.

Faire *« la critique de la critique »* situe d'emblée la démarche dans l'horizon du criticisme kantien. Il ne s'agit pas de faire la critique de l'individualisme moderne, mais d'analyser les conditions de possibilité du diagnostic récurrent porté sur la modernité : à savoir celui d'un devenir nécessairement individualiste des sociétés démocratiques occidentales, destin que l'on pourrait qualifier de *« tragique »* à l'instar de Nietzsche. L'individualisme serait ainsi l'horizon nécessaire du sujet, et la critique de l'individualisme équivaudrait à une liquidation sans reste de la question du sujet, ouvrant sur une béance de la pensée dont l'achèvement conduit le plus souvent à l'anti-humanisme et à l'impossibilité de penser l'homme dans toutes ses dimensions, tant cognitives que morales-pratiques.

Ce que A. Renaut conteste, contre Heidegger, c'est que l'histoire de la subjectivité serait une histoire nécessairement homogène, qui conduirait du cogito cartésien, posant l'homme *« comme maître et possesseur de la nature »*, au Sujet absolu hégélien, comme pure conscience transparente à elle-même, selon un cheminement qui ne souffrirait ni rupture, ni dérive. Le Sujet absolu hégélien constituerait selon l'histoire qu'en retrace Heidegger, la figure nécessaire de la subjectivité, son achèvement, sa fin.

Le postulat de départ d'A. Renaut est de récuser cette homogénéité de la figure du sujet. A la faveur d'une analyse reconstructive, il s'agit, en reparcourant l'histoire de la subjectivité moderne, d'en montrer la réelle

complexité, de dégager de la figure homogène du sujet métaphysique, les figures potentielles de la subjectivité *« non engagées par ce devenir, non entamées dès lors par les critiques (même légitimes) de celui-ci, et donc éventuellement susceptibles d'être réactivées »*[324]

L'enjeu pour l'action sociale d'une telle discussion de la subjectivité occidentale nous paraît capital. En effet, les critiques contemporaines de l'action sociale mettent, à la suite de Heidegger et surtout de Foucault, l'accent sur les effets néfastes, notamment en terme de désagrégation du lien social, d'un développement jugé exponentiel de l'individualisme. L'individu concerné par la critique comporte d'étranges ressemblances avec le sujet métaphysique, telle que s'est dessinée sa figure au cours des derniers siècles : maîtrise de soi et de son environnement favorisant un usage exclusif de la raison instrumentale au détriment d'une vision écologique de la vie humaine, clôture sur soi privilégiant les conduites égoïstes et la prise en compte des seuls intérêts individuels au détriment de pratiques collectives plus solidaires, sont les principaux déterminants de cet individualisme rejeté à juste titre par la critique sociale. Mais ce rejet qui se veut aussi radical que définitif, entraîne avec lui ce *« sujet »* de l'action sociale dont nous avons traqué la présence tout au long des précédents chapitres, et dont la quasi absence, pèse lourd sur le modèle d'intégration susceptible d'être promu. Sans référence à une idée de sujet, quelle figure de l'intégration sociale nos sociétés occidentales sont-elles à même de reconstruire ? Cette critique de l'individualisme qui s'adresse à une figure de la subjectivité qui se veut unique et homogène, contribue à dévaloriser toute idée possible de sujet. Cet anti-humanisme social, conduit à une dévalorisation des personnes en situation de difficulté sociale, quelle que soit l'origine de ces difficultés, à leur assignation à une position d'infériorité, très dommageable, dès lors qu'il s'agit d'aider des personnes dont la dépendance grève déjà considérablement les capacités d'autonomie. Si l'humanisme classique, métaphysique dans son essence, n'est plus guère envisageable après les diverses déconstructions auxquelles se sont livrées les sciences humaines et sociales, il n'en demeure pas moins indispensable pour les

[324] **A. Renaut,** 1989,op. cit., p. 13.

pratiques d'action sociale, de revenir sur cette question du sujet, afin de redéfinir ce que pourrait être une éthique de l'action sociale qui mettrait fin aux nombreuses pratiques instrumentalisant les personnes en situation socialement difficile. C'est bien de nouvelles frontières de l'idée même de sujet dont devrait aujourd'hui se préoccuper les critiques de l'action sociale. Le renouvellement de l'humanisme que propose A. Renaut est une voie prometteuse pour un *« ré-enchantement »* du sujet social, soucieux autant de justice que de solidarité, ayant liquidé les illusions métaphysiques qui l'ont entraîné dans cette inexorable chute.

Ce n'est donc pas par hasard si, pour suivre le fil de la démonstration d'A. Renaut, nous commençons par la critique heideggérienne de la subjectivité, dans la mesure où une grande partie des critiques de l'action sociale puisent à la source du diagnostic que Heidegger a posé sur notre modernité.

Heidegger lit la modernité occidentale comme le *« règne sans cesse consolidé de la subjectivité »*[325]. La problématique de la modernité constitue une des préoccupations majeures de l'époque et de la culture contemporaines. En témoignent deux ouvrages, l'un philosophique et l'autre sociologique, proposant une critique de la modernité. Nous pensons au livre de Habermas *« Le discours philosophique de la modernité »*[326], où il met en discussion ce concept de modernité, analysant les conceptions d'un certain nombre d'auteurs se réclamant de la post-modernité (Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille, etc.), qui ont tous mené une critique radicale de ce qu'elle représente, et ont rejeté les idéaux qu'elle véhicule, l'autre ouvrage est celui d'Alain Touraine, *« Critique de la modernité »*[327] où celui-ci redéfinit la modernité comme renouvellement du dialogue interne à celle-ci, entre objectifs de rationalisation et impératifs de subjectivation.

C'est à partir de l'idée d'homme et de sujet que se définit l'époque moderne. *« Les temps modernes »* se reconnaissent :

[325] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 28.
[326] **J. Habermas**, 1988, (1985), *« Le discours philosophique de la modernité : douze conférences »*, Paris, Gallimard.

> *« …par ce fait que l'homme devient la mesure et le milieu de l'étant. L'homme est ce qui fonde tout étant, c'est-à-dire au sens moderne, est à la base de toute objectivation, de toute représentabilité : le « sub-jectum »*[328]

Cette définition du sujet comme fondement de tout ce qui advient dans le monde, n'est somme toute pas nouvelle, et résume assez bien cette propension du sujet métaphysique à absorber tout *« l'étant »* et à se poser en possesseur et maître de la nature : là où l'homme prend la place de Dieu ! L'époque moderne va être lue par Heidegger quasi exclusivement à partir de cette idée unique de la subjectivité. L'intégralité des aspects constituant la modernité vont être interprétés à partir de cette seule figure métaphysique : des phénomènes totalitaires secouant régulièrement les sociétés contemporaines jusqu'au développement de la technique, n'incarnant plus dès lors que le déploiement effréné d'une rationalité subjective instrumentalisant tout ce qu'elle touche.

Si l'époque moderne est bien celle qui voit émerger l'idée de sujet, du moins peut-on en différencier l'approche. A. Renaut définit ainsi dans l'extrait qui suit, l'époque moderne comme celle qui consacre l'homme comme *« l'auteur »* de ses pensées et de ses actes :

> *« Ce qui de ce point de vue, définit intrinsèquement la modernité, c'est sans doute la manière dont l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (subjectum, sujet) ou encore comme leur auteur : l'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois, ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté.*[329]

A. Renaut reproche à la lecture heideggerienne de ne pas avoir voulu voir, dans les différentes figures de la subjectivité déployées au sein de cette modernité, celles qui, se démarquant du sujet métaphysique, étaient susceptibles d'engager un autre devenir de l'idée de sujet, une subjectivité post-métaphysique. Cette *« brisure »*, pourtant très centrale dans l'histoire de la subjectivité, se situe dans la philosophie kantienne du sujet. Kant, en posant la question des conditions de possibilité de la raison humaine, est ainsi le premier

---

[327] **A. Touraine**, 1992, *« Critique de la modernité »*, Paris, Fayard.
[328] **M. Heidegger**, 1971/1961, *« Nietzsche »*, T. 2, p. 54. (traduction modifiée, objectivation remplace objection),. Cité par **J. Habermas**, 1988 (1985), op. cit., p. 159.
[329] **A. Renaut**, 1995, *« L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet »*, Paris, Hatier.

à avoir déconstruit cette illusion métaphysique que constitue le sujet absolu, dont rien ne vient limiter les prétentions ni la volonté, autrement dit, ne vient signaler la finitude.

> *« Car, dans la Critique de la Raison pure, pour la première fois avec une telle acuité, apparaît l'idée que le fait de la représentation, le fait de la conscience constituent des énigmes : Kant s'interroge sur les conditions de possibilité de la conscience et, en ce sens, problématise une subjectivité qui, jusque là, en tout cas chez les Cartésiens, allait de soi. »*[330]

Bien que Heidegger soit loin d'ignorer cet aspect de la philosophie kantienne, pour preuve la désormais célèbre controverse de Davos[331] qui l'oppose sur ce point précis, à savoir l'importance qu'il convient d'accorder au thème de la finitude dans l'économie de la philosophie kantienne, à Cassirer, et sur les rapports des trois critiques de la raison (*« Critique de la Raison pure », « Critique de la Raison pratique », « Critique de la faculté de juger »*), il ne l'intègre pas, dans son histoire de la subjectivité, à sa juste place, celle de l'émergence d'un possible, d'une nouvelle figure de la subjectivité, dont seraient écartées les illusions métaphysiques qui en faisaient le socle : celle d'un sujet conçu à l'image de Dieu, omniprésent et omnipotent, *« miroir »* d'un infini qui se finitise en lui, un esprit, sans extériorité, dont procèderait la réalité, transparent à lui-même, mais complètement étanche à ce qui est extérieur à lui. Ne pas voir la spécificité de ce moment kantien nous dit A. Renaut, c 'est

> *« …se fermer à la possibilité qui peut-être s'y dessine de séparer l'affirmation du sujet et la capacité d'illusion que cette affirmation a pu charrier avec elle (…). »*[332]

Bien au contraire, Heidegger, voit dans la monadologie Leibnizienne, la confirmation et la consolidation de la subjectivité métaphysique, alors même que la monade, loin d'en constituer la vérité, n'en est qu'une figure possible, et qui plus est, une figure que l'on pourrait qualifier de *« faible »*, la *« faiblesse »* ne faisant pas ici référence à sa puissance d'évocation, son devenir nous ayant

---

[330] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p.42.

[331] La controverse qui opposa Heidegger à Cassirer à Davos portait sur la finitude de la Raison pratique : l'esprit humain étant structurellement fini, sa connaissance de l'univers est limité. La question qui émerge alors vis-à-vis du dispositif kantien, est celle de savoir ce qu'il en est de la finitude de la Raison pratique, et notamment de cette dimension de réceptivité qui de fait limite la Raison théorique. Heidegger restitue cette dimension de passivité en invoquant le respect, tandis que Cassirer, admet qu'il y a chez Kant, de par la spontanéité de la Raison pratique, une *« percée vers l'infini »*. Voir sur ce point : **A. Renaut**, 1997, *« Kant aujourd'hui »*, Paris, Aubier, p.p. 236-249.

[332] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 45.

montré de ce point de vue qu'elle n'était pas en reste, puisqu'elle a su éclipser toute autre figure possible de la subjectivité. Il y a, nous dit Renaut, dans la monadologie leibnizienne une première *« brisure »* de cette image triomphante de la subjectivité, puisque loin de consacrer la conscience humaine comme mesure de toute chose, il en donne une version plutôt atténuée, puisque soumise à la causalité divine. La théorie Leibnizienne des *« petites perceptions »*[333], qui arrivent au sujet comme par devers lui, et ne font l'objet d'aucune représentation, d'aucune *« aperception »*, nous rapproche davantage de l'inconscient freudien que du Sujet absolu hégélien.

Ainsi, pour suivre la démonstration d'A. Renaut, la monadologie ne préfigure pas le devenir nécessaire de la subjectivité occidentale, mais constitue ce qu'il est convenu d'appeler une *« réinterprétation individualiste du sujet »*[334]. C'est, notamment, ce *« devenir-individu »* du sujet qui est la cible des critiques de la subjectivité, que nous avons rencontrées au sein des interprétations contemporaines de la question sociale, analysées dans le précédent chapitre. Ce *« devenir-individu »* du sujet obère gravement le traitement qui est aujourd'hui proposé de la question sociale, où sont confondus et rejetés dans un même mouvement *« individualisation des pratiques »* et *« subjectivation des réponses »* apportées aux personnes en déficit d'intégration.

Les sciences sociales sont, du point de vue de la question du sujet, situées à un carrefour essentiel de leur évolution. En témoigne le diagnostic que pose A. Renaut sur le passé et le présent de ces disciplines, et sur les conditions de possibilité d'une refonte de leurs soubassements théoriques, notamment en ce qui concerne cette question de la subjectivité :

> *« Le problème du sujet se pose en effet aussi à partir des sciences sociales, (…). Car il faut en convenir : le problème du sujet nous est en grande partie revenu, à nous philosophes, à partir des sciences sociales et des interrogations qu'elles ont été conduites à formuler sur elles-mêmes, (…).*

---

[333] *« (…) : mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. »*. **G. W. Leibniz** , 1714, *La Monadologie*, [Document électronique], établi par D. Banda, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca, § 21.

[334] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 51.

Les sciences sociales d'autre part, ont largement exploité le schème de la « ruse de la raison », que ce soit du côté de la psychanalyse ou à travers une certaine sociologie fonctionnaliste naturalisant le social et dissolvant la causalité d'acteurs sociaux tenus pour résolument inconscients de ce qu'ils font et pour irresponsables d'un devenir qui s'accomplirait sans eux. Plus personne, ou presque, ne conteste désormais qu'une telle pratique des sciences sociales pose de multiples problèmes, ne serait-ce que d'un point de vue éthique ou juridico-politique,[335] *(…)*

Cette interrogation des sciences sociales les conduit en tout cas à se demander si elles ne seraient pas plus fécondes en réintroduisant, à titre de fil conducteur méthodique, l'idée (entendre l'idée régulatrice) d'une subjectivité ou d'une autonomie des acteurs sociaux. »[336]

Mais avant d'étudier plus avant ce que ce *« devenir–individu »* de la subjectivité a de dommageable pour les populations et les personnes auprès desquelles s'exercent les pratiques sociales, regardons de plus près ce que l'idée monadologique recèle de subversion de l'idée de sujet.

La problématique dans laquelle s'est inscrite la philosophie Leibnizienne est celle, spécifique de l'idéalisme. Se trouve au centre de cette problématique, la question de savoir comment l'homme se rapporte à la réalité. L'idéalisme se présente d'abord au philosophe comme une théorie de la connaissance, accompagnée de la conceptualisation d'une possible objectivité. Les philosophies idéalistes de la connaissance appréhendent la question de l'objectivité par le biais de la représentation, et de la question qui lui est immédiatement liée, celle de la vérité : l'objet visé par la représentation est-il adéquat à la représentation que je m'en fais. L'idéalisme du XVII^{ème} avec Descartes maintenait séparées la représentation de l'objet de la représentation, les structures de l'esprit et la matière. Avec Leibniz, va disparaître ce dualisme, et surgir une *« spiritualisation du réel »*. En supprimant le dualisme cartésien de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, Leibniz confie en quelque sorte le pilotage de l'acte de connaître au seul esprit qui assure à lui seul la totalité de

[335] Nous partageons le point de vue d'Alain Renaut concernant la nécessité actuelle dans les sciences sociales de reposer à nouveaux frais la question du sujet. C'est sans aucun doute pour ces disciplines la condition même de leur survie. Nous sommes seulement moins optimiste que lui en ce qui concerne la prise de conscience des sociologues – chercheurs en action sociale - sur la nécessité de réhabiliter le sujet de l'action sociale. Si cet optimisme devait être partagé, sans doute n'aurions-nous pas eu besoin d'entreprendre le travail qui nous occupe ici, dont l'objectif se situe résolument dans une réactivation de la dimension éthique de l'action sociale, pour urgente que celle-ci nous paraisse aujourd'hui.

[336] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p.p. 66-67.

l'acte, la production de la représentation et de son objet : l'être se résorbe dans la représentation et la structure du réel devient essentiellement idéale ou conceptuelle, premier pas vers la réduction du réel à ce qui est rationnel, qui constitue le geste *« final »* de l'idéalisme absolu de Hegel et conduit vers une conception de la subjectivité imposant sa loi au réel.

Cette réduction du réel au rationnel se double chez Leibniz d'une réduction du possible au réel, qui en constitue l'achèvement. C'est dans l'idée de Dieu que celle-ci trouve sa justification :

> *« Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre (…). »*[337]

La spiritualisation du réel à laquelle parvient Leibniz constitue le premier moment vers la constitution de l'idée monadologique. Le deuxième moment réside dans l'individuation par essence de l'esprit : l'esprit est substance, substance indivisible et individualité, ce qui est

> *« …la seconde thèse constitutive de la monadologie, à savoir la fragmentation de l'esprit en monades, uniques par essence, entièrement et intrinsèquement différentes les unes des autres. »*[338]

Là où on voit que cette thématique de la différence que les sociologues de l'action sociale, et notamment Michel Autès dans ses derniers travaux, reprennent aujourd'hui, n'est pas directement liée à la question de la subjectivité, mais plutôt à celle de son actualisation comme substance et comme monade. La *« société des différents »*[339] qu'il invoque est une société composée d'individus conçus selon un modèle libéral. Plutôt qu'à l'œuvre de Rawls, c'est à celle de Leibniz qu'il faudrait se référer pour comprendre l'atomisation du social qu'une telle conception implique. L'individu rawlsien est plus proche du sujet kantien et d'une conception de la subjectivité de nature transcendantale. L'élaboration par Rawls de la procédure de justification sous *« voile d'ignorance »* témoigne de sa préoccupation pour l'universalité de la condition humaine et ne saurait en aucun cas fonder une conception d'un

[337] **G.W. Leibniz**, 1714, op. cit., § 53.
[338] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 123.
[339] Voir *« Michel Autès et la politique des subjectivités »*, p.p. 180-190 de ce présent travail.

individu isolé, clos sur lui-même, indifférent au sort de ses semblables et solipsiste.[340]

La première dimension de l'idée monadologique affirme que l'esprit est substance et, en cela, ruine l'écart maintenu encore chez Descartes entre l'esprit et la matière. La question devient alors pour Leibniz d'expliquer comment, à partir de cette identité parfaite, penser la possibilité du changement. C'est en introduisant l'élément monadologique que Leibniz va réintroduire dans la pensée de l'identité, celle d'un changement possible :

> *« (…) la différence resurgit au cœur de l'identité substantielle comme identité fragmentée en individualités irréductibles les unes aux autres, fondant ainsi un individualisme proprement philosophique, c'est-à-dire ontologique. »*[341]

Cette ontologie monadologique constitue ce que A. Renaut appelle *« une analytique de l'individualité »* dont les conséquences nous intéressent au premier chef dans la mesure où l'on en retrouve les traces dans la conception moderne de l'individu. La première trace significative de la portée de la conception monadologique de l'individu sur son actualisation libérale, réside dans l'absence de relation à une quelconque extériorité : la monade ne peut subir aucune altération ou modification qui provienne de l'extérieur. Le changement ne peut venir que de l'intérieur de la monade ; la monade étant simple et indivisible, il ne saurait y avoir d'influence extérieure. Les changements pouvant survenir à l'intérieur de la monade, ne pourront être, par conséquent, que de nature qualitative :

> *« La monade ne se transformant qu'en demeurant la même, sans rien quantitativement gagner ni perdre. (…) « Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir » »*[342]

Cette conception de la monade, close sur elle-même, implique du point de vue de la représentation une totale spontanéité de l'entendement qui produit sa

---

[340] Bien que Habermas adresse à Rawls, de façon un peu injuste, le reproche de solipsisme à propos de sa procédure de justification sous *« voile d'ignorance »*, le sujet effectuant cette procédure à l'intérieur de lui-même et de sa conscience ». Néanmoins il faut replacer les remarques de Habermas dans le cadre de son opposition marquée à l'égard des philosophies de la conscience, leur préférant un changement de paradigme où l'intersubjectivité prend le pas sur la subjectivité. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point lorsque nous discuterons les thèses de Habermas et de Renaut sur ce problème du changement de paradigme.

[341] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 124.

[342] Idem, p. 118.

représentation sans recours à un quelconque objet extérieur. Cet aspect de la théorie de la connaissance se trouve également complété par un effet de clôture sur soi que symbolise la totale absence de *« fenêtres »* évoquée par Leibniz dans le précédent extrait. Cette clôture sur soi de l'individu monadique signe l'impossibilité structurelle de l'intersubjectivité : la communication entre les monades est ainsi rendue impossible à penser et à imaginer autrement que sous la forme de l'agrégation de particules simples :

> *« Bref, à travers une présentation particulièrement caricaturale, c'est l'idée même d'interaction que Leibniz entend dévoiler comme impossible à penser. ».*[343]

Deux mécanismes permettent à l'individualité de se constituer comme monade : la perception permet d'expliquer l'existence d'une multiplicité d'états, donc de changements, qui n'affectent pas la substance, l'individu monadique, et l'appétition, sorte de

> *«…dynamisme interne qui produit sans intervention d'une quelconque extériorité, la succession de tous les états (ou des « évènements »), comme des moments de l'autodéploiement de l'identité. »*[344]

La conception de l'individualité qui ressort de cette première dimension substantielle de l'individu-monade, est celle d'une individualité au contenu *« pauvre »*, car peu informée, et figée dans son identité à soi, source de destruction du lien social et des cristallisations identitaires que l'on rencontre, aujourd'hui, dans tous les fondamentalismes.

Le lien social, dans cette perspective, ne peut se concevoir que sous la forme d'une agrégation des monades, obtenue par association mécanique des particules entre elles. On reconnaîtra sans peine dans cette description du lien social, une préfiguration de la solidarité mécanique durkheimienne, forme d'intégration propre aux sociétés pré-industrielles. Ne se référant pas à une conception du sujet, mais à celle de l'individu, il ne saurait être question ici d'intersubjectivité.

---

[343] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 130.
[344] Idem, p. 134.

La question qui se pose et que pose A. Renaut, à l'issue de cette définition de l'individualité monadique, dont nous percevons les implications en ce qui concerne l'appréhension contemporaine de l'individu, est celle de savoir si l'on peut, à l'instar de Heidegger, faire de cette conception de l'individu, le modèle normatif de la subjectivité : l'individualité monadique vaut-elle pour le sujet ? L'individu monadique constitue-t-il le moment pivot d'un triomphe de la subjectivité[345], ou n'est-il plus modestement que l'émergence d'une dérive de la subjectivité vers l'individualisme ?

> *« Les monades sont-elles véritablement des sujets ? Tout indique, en réalité, que la monadologie leibnizienne s'acquitte d'une destructuration de l'idée de sujet. »*[346]

Mais en quoi consiste cette *« destructuration »* ? Que contenait l'idée de sujet qui se trouve perverti dans sa dérive monadique ? A. Renaut récuse l'idée que l'émergence d'un modèle de sujet monadologique corresponde, comme l'affirme par ailleurs Heidegger, à une humanisation ou une *« anthropologisation »* de la réalité. La monadologie doit être replacée, de ce point de vue, dans le contexte de la *« Théodicée »* Leibnizienne. La monade ne peut ainsi se concevoir sans la théorie de *« l'harmonie préétablie »* qui assigne à chaque monade, une place prédéfinie dans ce que l'on pourrait appeler le concert de la réalité. Le sujet monadologique ne bénéficie d'aucune omnipotence sur la réalité, il n'en est qu'un maillon, ou en terme leibnizien, un degré de perfection, selon une philosophie mécaniste qui emprunte à Descartes sa conception mécanique de la causalité et l'applique à la totalité du réel. Si l'individualité monadique jouit d'une indépendance à l'égard des autres monades, elle demeure profondément dépendante, non seulement à l'égard du divin, mais également à l'égard de cet ordre du monde, de cette *« harmonie universelle »* au sein de laquelle elle occupe une place déterminée, en fonction d'une hiérarchie dont elle ne tient pas le haut de la pyramide :

> *« Dans l'ordre du réel, infrastucture, si l'on ose dire, de l'ordre juridique, et vérité de celui-ci, le véritable fondement ne saurait être trouvé que dans la seule causalité concevable au sein du système monadologique, savoir la*

[345] C'est sur ce point que repose l'essentiel de la divergence d'appréciation entre l'interprétation que fait A. Renaut de la portée du modèle monadique de sujet au sein de l'histoire de la subjectivité et l'interprétation que nous a laissée Heidegger qui voit, lui, dans cette théorie monadique, l'un des points d'ancrage principaux de l'idée de sujet métaphysique.

[346] **A. Renaut,** 1989, op. cit.,, p. 135.

> *causalité verticale de Dieu ou, ce qui revient au même, de l'«harmonie préétablie ». C'est dire que de cet ordre, les monades sont tout au plus les substrats, en tant qu'ils se trouvent inscrits en elle, à travers les lois de série qui les programment ; c'est dire aussi que l'ordre instauré par la loi n'est qu'un moment de l'ordre immanent du réel, un moment du déploiement d'une harmonie que les « sujets » juridiques n'instaurent pas, mais qu'ils servent à leur manière et à leur insu. »*[347]

C'est sur ce point précis qu'il y a *« destructuration »* de l'idée de sujet plutôt que consolidation. Il ne saurait notamment y avoir de place dans la conception de l'*«harmonie préétablie »* pour une quelconque liberté. La monade ne saurait être autonome, au sens d'obéissance à une loi que l'on s'est donné à soi-même, mais accomplissement d'un programme prédéfini, *« accomplissement pour chaque être de la loi constitutive de son être »*[348], une *« liberté de tourne-broche »*, disait ironiquement Kant, sans choix réel, sans engagement pratique, ni responsabilité.

2.2. DE L'INDEPENDANCE DE L'INDIVIDU A L'AUTONOMIE DU SUJET ET DE L'INTERDEPENDANCE A L'INTERSUBJECTIVITE

Dans le contexte de l'action sociale, cette dérive individualiste de la subjectivité revêt une grande importance dans la mesure où elle entraîne avec elle, une dérive parallèle de l'autonomie qui s'actualise sous la forme de l'indépendance, créant une tension ou une opposition artificielle entre recherche d'autonomie et possibilité d'intégration. Ainsi, la trop grande autonomisation des individus, conçue comme indépendance individuelle, séparant l'individu de ses semblables et de la totalité sociale, entraverait leur intégration au sein de la société, dans la mesure où une trop grande autonomie les conduirait à se replier sur eux-mêmes pour ne plus considérer que leurs intérêts égoïstes, dans l'indifférence de la solidarité nécessaire au bon fonctionnement de la société.

De la même façon qu'on a observé une subversion de la référence à la subjectivité, assimilée aux maux de l'individualisme, l'autonomie visée dans le cadre de l'action sociale pourrait ressortir de la même subversion que la

[347] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 138.
[348] Idem.

fragmentation constatée de l'idée de sujet en monades transparentes à elle-même, et toutes différentes les unes des autres, l'idée d'autonomie se transformant en indépendance, indépendance des individus vis-à-vis des autres individus, et indépendance vis-à-vis du *« Tout »* social. Continuant à suivre l'analyse d'A. Renaut, il convient de montrer maintenant que là, où se trouve visée l'autonomie du sujet, lorsque celui-ci est conçu comme individualité monadique, n'est-ce pas finalement l'indépendance vis-à-vis d'autrui, et l'auto-suffisance qui se trouvent ainsi visées ? Dès lors, le paradoxe central de l'action sociale, qui consiste à opposer autonomie et intégration, n'est-il pas l'expression de ce que A. Renaut appelle *« la dérive individualiste de l'humanisme »* ? L'autonomie ne rentrerait en tension avec l'intégration que dans la mesure où, une fois parvenue à l'indépendance et l'auto-suffisance, l'individu isolé n'ayant plus aucun besoin de ses semblables, resterait indifférent à la solidarité, n'éprouverait plus au plus profond de lui-même la nécessité d'être socialement intégré à sa communauté de vie. De même que la dérive individualiste de la subjectivité conduit à penser l'autonomie en termes d'indépendance et d'auto-suffisance, l'intégration sociale se trouve elle aussi entraînée dans le même sillage : vers une conceptualisation en terme de dépendance de l'individu à l'ensemble social conçu comme un grand *« Tout »*, où l'on retrouve le concept de *« Société »* cher aux sociologues de l'action sociale. On voit ainsi comment l'anthropologie individualiste charrie avec elle des contradictions et des paradoxes qui vont ensuite peser lourd sur les pratiques. En effet, comment les travailleurs sociaux vont-ils s'acquitter de leur tâche : viser l'autonomie et l'intégration à la fois pour une même personne, qui plus est, présente des déficits tant au niveau de la prise d'autonomie, qu'au niveau de ses possibilités d'intégration ? Comment rendre dépendant et indépendant à la fois ? Le dilemme qui est le leur, ne trouve le plus souvent de solution, que par l'exclusion de l'un ou l'autre terme de cette mission paradoxale, voire dans certains cas par l'élimination des deux termes à la fois, façon d'évacuer le problème dans les situations particulièrement difficiles de handicap ou de dépendance sévères : ne restent alors que les soins prodigués au corps, laissés le plus souvent aux mains d'un milieu médical non formé à ces problématiques essentiellement sociales, puisqu'il y va du maintien au sein de la société, de personnes présentant des déficits graves.

C'est donc bien d'une reconstruction dont il est question : retrouver derrière l'indépendance de l'individu considéré isolément, l'idéal d'autonomie compris non plus comme un état à atteindre absolument, mais comme une *« Idée régulatrice »*, où soient systématiquement mis en relation les désirs de chacun en matière de choix de vie et les situations qui entravent leurs réalisations ; retrouver, de même, derrière l'intégration sociale, non plus la dépendance à l'égard du *« Tout »* social, mais l'intersubjectivité comme base de cette intégration, n'obligeant plus ainsi le sujet à renoncer à son idéal d'autonomie au profit de son désir d'intégration. Autrement dit, un des enjeux aujourd'hui fondamentaux d'une sociologie de l'action sociale ou d'une philosophie pratique de l'action sociale, réside bien dans la déconstruction de l'anthropologie individualiste qui s'est peu à peu substituée aux visées humanistes de la précédente anthropologie jugée par trop empreinte de soubassements religieux. C'est bien la recherche d'un humanisme non métaphysique, ou plutôt pour rester dans la terminologie de référence de l'action sociale, non religieux, dont il est ici question.

L'analyse de la tradition idéaliste est du point de vue de la genèse de cette anthropologie individualiste, fort instructive, et nous emboîtons le pas à Alain Renaut dans l'indispensable recherche des conditions de possibilité, c'est-à-dire de *« pensabilité »*, des concepts d'autonomie, d'intersubjectivité, nécessaire à une reconstruction de l'intégration sociale et permettant de viser une refondation de l'action sociale.

Nous avons vu qu'avec la monade, c'est une figure bien particulière du sujet qui émerge dans la pensée du XVII^{ème} siècle. Cet esprit–substance ou monade, porte, pourrait-on dire, tous les stigmates de l'individu moderne : identité figée, indifférence aux autres et soumission à une causalité mécaniste qui le détermine :

> *« (…) voici un sujet qui se constitue comme tel sans nulle relation à un autre que lui-même, qui donc s'il se trouve limité (fini) ne l'est point par sa relation à l'autre, mais par autolimitation, une subjectivité sans*

intersubjectivité, une identité à soi qui se pose sans relation à l'altérité d'un monde, ni d'un autre moi. »[349]

Dans l'univers monadique, l'intersubjectivité n'est pas même concevable, une substance (l'esprit monade) ne pouvant avoir aucune influence sur une autre monade. La monade ayant le pouvoir *« de produire d'elle-même la totalité de ce qui lui survient »,* non seulement l'idée d'autonomie perd tout sens, mais avec elle sombre celle d'une intersubjectivité possible. La conception leibnizienne de la monade ne prend sens qu'au sein d'une théodicée, d'une *« harmonie préétablie »*, un ordre du monde qui lui intime sa limitation. L'individu monade, s'il est en perfection, parmi les esprits les plus évolués, n'en est pas moins limité par la *« monade des monades »*, c'est-à-dire Dieu. L'univers chez Leibniz s'ordonne de la plus parfaite des monades à la moins parfaite. Dans cet ordre du réel, l'homme est une substance finie, mais il ne s'agit pas d'une finitude qu'il s'imposerait à lui-même, enfermé qu'il se trouve par le fait même de son humanité, du caractère propre des structures de sa connaissance, de la reconnaissance d'une altérité, mais d'une limitation qui lui vient de l'extérieur, d'en haut, une finitude verticale en quelque sorte. La volonté humaine, chez Leibniz est, non pas autonome, mais hétéronome, soumission à la loi de la causalité divine.

Il y a dans la conception monadique, une *« fantastique dissolution parallèle de la subjectivité et de l'intersubjectivité »*[350]*,* dissolution de la subjectivité dans la mesure où l'homme ne s'appartient plus, mais ne constitue qu'un moment *« de la logique interne du système »*, dissolution de l'intersubjectivité dans la mesure où l'autre homme est absent d'une telle conception de l'autonomie et de la liberté comme indépendance.

Pour résumer, la liberté leibnizienne est d'abord pure indépendance entre les êtres. Elle soustrait de ce fait l'individu à toute influence extérieure, notamment à celle des autres humains avec lesquels il fait société. Cette liberté ne se régule qu'en intimant à l'individu de se régler *« par sa propre nature »*[351],

[349] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p.130.
[350] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 140.
[351] Idem.

indépendamment des autres, c'est-à-dire dans l'ignorance des autres libertés. Cette conception nous rappelle étrangement les analyses de Foucault sur la gouvernementalité et le *« souci de soi »*, même si Foucault est allé chercher son inspiration du côté des philosophes de l'Antiquité pour élaborer ses propres thèses plus que du côté du rationalisme continental du XVII^{ème} siècle. Tout ce qui advient à cet individu-là découle des lois de sa propre nature, et rien ne peut venir l'affecter de l'extérieur, par reconnaissance d'une autre liberté limitant la sienne, par reconnaissance et réciprocité.

Cette dissolution de l'intersubjectivité a pour conséquence une *« dissolution corrélative »* du collectif. Dans ce naufrage de l'intersubjectivité, sombre une certaine idée du collectif comme coexistence de libertés, qui, reconnaissant l'autre homme, acceptent de se limiter réciproquement par la libre adhésion à des règles communes, mais sombre également la possibilité d'une communication, d'un accord possible entre les volontés en vue de l'action et de la coopération. Sans intersubjectivité, nul consensus n'est possible, seul reste le déploiement de la logique implacable du système.

La *« dissolution du collectif »* dont il est ici question, n'a d'autre figure que le repli de chacun sur sa sphère privée, dont *« chacune constitue un monde à part »*[352]. La prédominance de cette figure particulière de la subjectivité qu'est l'individualité monadique, et la conception du collectif qu'elle charrie avec elle, ont pour conséquence, dans le secteur d'activité qui nous occupe ici, une réduction quasi systématique du *« collectif »* au *« public »*, dans l'ignorance de ce qui constitue une collectivité, l'intersubjectivité, c'est-à-dire la nécessité pour chacun de nouer des relations. Le collectif, sous le nom de groupe y est appréhendé lui aussi comme concept substantiel, qu'il est toujours possible d'opposer à l'individu, et non comme la condition de possibilité de la vie en société. Ne reconnaissant nullement l'intersubjectivité comme une modalité de transformation des consciences et de changement des situations, l'intégration se résume le plus souvent à la multiplication des dépendances (interdépendance) vis-à-vis des institutions, et non au développement de

[352] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 140.

collectifs où des personnes s'associent pour faire quelque chose ensemble, dépasser l'intérêt privé de chacun vers un intérêt commun. Le premier effet de cette conception de l'intégration comme interdépendance, dont nous avons pu voir les multiples facettes dans le chapitre qui précède, est de rendre d'emblée toute communication asymétrique. Pour qu'il y ait interdépendance, il faut en effet qu'il y ait dépendance, dépendance des individus envers les institutions, ou les uns envers les autres. L'intégration comme interdépendance table sur le fait, que, bon an mal an, les dépendances s'équilibreront, développant en chacun de nous le sentiment d'être intégré, d'appartenir et de participer à une communauté de vie, mais masque résolument l'asymétrie des situations de vie. Pour cultiver cette interdépendance, chacun doit avoir quelque chose à apporter, ou à échanger. Mais que se passe-t-il lorsqu'une personne accumule les dépendances, physiques, mentales, sociales, et ne possède plus suffisamment de ressources personnelles à échanger avec les autres, et avec la société ? Doit-elle pour autant renoncer à se sentir intégrée à une commune humanité, à sa communauté de vie ? Cette situation est aujourd'hui celle de nombreuses personnes âgées ou très handicapées. L'intégration comme interdépendance pose un réel problème pour le maintien dans la communauté de toutes ces personnes, et contribue à leur relégation dans des institutions quelquefois complètement coupées du monde. Certaines de ces institutions bien que suréquipées médicalement, n'accordent plus d'importance à la question de l'autonomie et de l'intégration des personnes dont elles ont la charge, et manquent alors cruellement les choses simples de la vie comme la conversation ou la communication quotidienne, qui se voient écartées des tâches courantes des professionnels, sous le prétexte que ces activités communicationnelles sont chronophages et source de dépenses.

Avec cette triple dissolution du subjectif, de l'intersubjectif, et du collectif, va se trouver ancré pour longtemps dans l'imaginaire social de l'individualisme, que c'est *« à travers le repli sur soi et le fait de ne se soucier que de soi-même, par la culture de son indépendance, et la soumission à la loi de sa nature (=à la*

formule qui la caractérise) que chaque individu contribue à manifester l'ordre de l'univers, l'harmonie et la rationalité du Tout. »[353]

C'est en revisitant les réponses que les philosophes de la tradition idéaliste ont apportées aux apories de la subjectivité comme individualité, qu'A.Renaut va retrouver les conditions de possibilité de l'intersubjectivité. Une telle refondation de l'autonomie et de l'intersubjectivité est pour nous capitale, en ce qu'elle permet de sortir de l'impasse théorique dans laquelle la définition de l'autonomie comme indépendance et auto-suffisance a plongé l'action sociale, la livrant à une contradiction dont elle peine à sortir, entre autonomie et intégration, et qui la prive du fondement éthique qui pourrait, sur un plan sociétal, faire sa force : redéfinir l'autonomie comme auto-limitation réciproque de la sphère d'action de chacun, par la libre adhésion de chacun aux règles édictées par tous et restaurer une intersubjectivité dévalorisée au nom d'une conception fonctionnelle de l'intégration. L'intersubjectivité est aussi, nous le verrons plus loin, l'occasion de conserver la possibilité d'un monde commun, partagé, bien loin de cette idée d'exclusion qui ne mine pas seulement l'action sociale dans l'impossibilité où elle se trouve de remplir sa mission, mais l'ensemble de la société où bon nombre des individus qui la composent ne se reconnaissent plus, ou pour être plus juste, y sont interdits de reconnaissance, car c'est bien là le sens de l'usage d'une terminologie comme celle de l'exclusion. L'exclusion est bien, de notre point de vue, à référer à l'impossibilité pour toute anthropologie de type monadique de concevoir cette forme d'intégration horizontale qu'est l'intersubjectivité. On retrouve dans cette impossibilité, la principale aporie de la monadologie.

L'univers monadologique, celui de Leibniz n'est constitué que *« d'esprits, clos sur eux-mêmes et séparés les uns des autres »*[354]. Deux conséquences fâcheuses s'ensuivent : l'impossibilité à constituer un monde (met en jeu l'objectivité et la possibilité d'une vérité) et le repli sur soi (met en jeu cette fois l'intersubjectivité et la possibilité d'un accord des consciences).

[353] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 140.
[354] Idem, p. 154.

Leibniz s'acquitte de la première de deux manières : d'une part en multipliant les points de vue sur le monde à l'image des monades intrinsèquement différentes. Il n'y a ainsi d'accessible à la connaissance que les points de vue irréductibles des monades (on retrouvera chez Nietzsche, presque deux siècles plus tard, cette définition de l'objectivité comme multiplication des perspectives, donc des interprétations sur le monde) ; d'autre part, par l'affirmation d'une *« harmonie pré-établie »*. Que cette solution ne nous convainque pas, n'est pas ici la question, reconnaissons avec Fichte qu'elle a le mérite d'être cohérente avec l'ensemble systématique qui est mis en place : *« une bonne hypothèse »*[355] disait-il. En revanche, la seconde conséquence de la monadologie, la fragmentation de la substance pensante, entérinant une impossibilité à concevoir un accord entre les esprits, restera une aporie pour la tradition idéaliste à laquelle se frotteront nombre de philosophes se réclamant de cette tradition.

Berkeley est une de ces figures intéressantes dans l'histoire de la subjectivité. Sans conteste idéaliste d'inspiration, il s'est attelé à retrouver, en partant de la subjectivité et des prémisses des philosophies rationalistes de son temps (Descartes, Malebranche, Locke)[356], la possibilité d'un monde et d'une objectivité. La philosophie berkeleyenne est une tentative « *de résister encore à cette logique de dissolution du sujet, et pour conserver un sens, et une consistance à la notion de substance pensante distincte de ses représentations. »*[357]

Berkeley tente ainsi de faire droit à deux phénomènes que tout un chacun peut éprouver en sa conscience :

- L'impression que nous sommes distincts de nos représentations, selon un *« effet de subjectivité »*. Dès lors, *«comment pouvons-nous nous percevoir comme distincts de nos représentations, si tout est représentation ? »*[358]

[355] **Fichte**, cité par **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 155.
[356] Voir **E. Bréhier**, 1996 (1930), *« Histoire de la philosophie : XVII*^{ème} *- XVIII*^{ème} *siècle »*, t. 2, *« Berkeley »*, ch. III, Paris, PUF (Quadrige), p.p. 297-317.
[357] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p.p.164-165.
[358] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 166.

‣ Cet *« effet de subjectivité »* est chaque fois accompagné d'un *« effet d'objectivité »*, en témoigne cette impression tenace que chaque fois qu'une représentation se présente à notre esprit, celle-ci est connotée d'une dimension d'extériorité :

> *« Si tout est représentation, c'est à l'intérieur de la représentation que devra pouvoir être fondé cet effet d'extériorité en vertu duquel, nous nous voyons surgir un monde »*[359].

Berkeley assume la sortie de l'aporie principale du réalisme[360], en contestant que nous puissions avoir un quelconque accès aux choses telles qu'elles existeraient en dehors de nos représentations, à un *« en-soi »* qui diffèrerait de la représentation, donc en conséquence extérieur à l'esprit. Tout est pour lui représentation[361] : *« esse est percipi »*, non pas négation de la matière, selon l'interprétation la plus courante qui en est faite et que le terme d'immatérialisme qui accompagne sa philosophie pourrait nous laisser le penser, mais assomption de l'intelligibilité du réel. Ainsi Berkeley ne récuse-t-il pas, en opposition à Descartes, l'existence de la matière, mais l'idée que le concept d'étendue que celui-ci utilise pour définir la matière de nos représentations, corresponde à une quelconque réalité en dehors de l'esprit humain. Il convie, pour s'en convaincre, les philosophes à seulement imaginer cette idée d'étendue en dehors de toute représentation sensible de celle-ci.

Descartes dans ses méditations, partait du cogito pour aller vers le monde et les choses perçues, Berkeley prend, quant à lui, pour point de départ de la connaissance, les sensations qui accompagnent notre perception, pour ensuite induire, le sujet ou l'esprit percevant :

> *« Mais, outre cette infinie variété d'idées ou d'objets de connaissance, il y a une sorte de quelque chose qui les connaît et les perçoit ; et qui effectue sur elles diverses opérations, telles que vouloir, imaginer, se souvenir. Cet être percevant et actif, je le nomme intelligence, esprit, âme*

---

[359] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 166.

[360] Nous utilisons ce terme selon l'un des sens dégagés par le vocabulaire Lalande : *« (…) doctrine d'après laquelle le réel s'oppose à l'intelligible, et implique une part d' « irrationalité »*. **A. Lalande**, 1992 (1926), *« Vocabulaire critique de la philosophie »*, t.1, Paris, PUF (Quadrige), p. 892.

[361] Berkeley en arrive à cette conclusion à l'issue d'une critique des idées abstraites, où il montre que nous ne pouvons nous faire aucune idée particulière des principales abstractions que sont le mouvement, la couleur, l'étendue. Les concepts sont pour Berkeley, les signes de nos représentations, mais ne possèdent aucune réalité extérieure à l'entendement humain. **Berkeley**, 1969 (1710), *« Œuvres choisies : Principes de la connaissance humaine »* (bilingue), Paris, Aubier. Voir notamment l'introduction.

ou moi. Par ces mots, je désigne non l'une de mes idées ; mais une chose qui en est complètement différente ; c'est en elle qu'existent les idées, ou, ce qui revient au même, c'est elle qui les perçoit ; car l'existence d'une idée, c'est d'être perçue. »[362]

Se trouve ainsi décrit l'essentiel de ce que constitue la subjectivité pour Berkeley. Elle est essentiellement spontanéité et activité. L'esprit berkeleyen dispose des mêmes déterminations que la monade leibnizienne, et notamment cette détermination essentielle qu'est la capacité subjective à produire la représentation. Comment fonder dès lors, cet *« effet d'objectivité»* ? Comment expliquer cette impression d'extériorité que provoquent en nous les idées sensibles ? Fidèle en cela à la tradition idéaliste, la solution consistant à fonder l'extériorité sur *« le choc des impressions émanant d'un en soi »*, n'est pas envisageable. La subjectivité ne sachant être passive, ce n'est qu'à travers l'idée d'une limitation de celle-ci que peut advenir *« le surgissement d'un monde »*[363]*,* mettant un frein à la toute-puissance idéaliste du sujet produisant à l'infini ce qui l'affecte.

Cette limitation de la substance active de l'esprit, ne peut, dans la logique idéaliste, être l'effet d'une quelconque causalité d'origine matérielle, une substance ne pouvant se trouver modifiée que par une autre substance, un moi ne pouvant éprouver de changements qu'en relation avec un autre moi. La cause de mes idées ne peut être en conséquence qu'un autre esprit.

La possibilité qui se trouve ainsi préservée d'une limitation horizontale des volontés permet de penser *« le surgissement d'un monde comme la limite de deux volontés, de deux activités, donc à partir de la relation entre deux esprits, (…).»*[364]

Cette problématique de l'intersubjectivité que l'on voit émerger chez Berkeley à la faveur d'une réflexion sur la subjectivité et ses modes d'activité, ne trouvera de destin heureux qu'avec l'entreprise fichtéenne d'une théorie de

[362] **Berkeley**, 1969 (1710), op. cit., p. 209.
[363] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p.168.
[364] Idem, p. 169.

l'intersubjectivité comme condition de possibilité de la subjectivité, solution au problème monadologique de la constitution d'un monde commun :

> *« (…) c'est parce que les sujets, esprits, consciences se reconnaissent réciproquement comme tels et limitent réciproquement leurs sphères d'activités, que surgissent pour chacun, à partir de la conscience d'autrui comme limite de son activité, la conscience d'un monde et la conscience de soi, donc la conscience d'une distinction (…) entre le sujet et ce qui n'est pas lui. »*[365]

La fondation de l'intersubjectivité chez Fichte passe par la construction du Moi. La théorie de la connaissance fichtéenne s'articule autour du concept de *« Moi »*, qui se dédouble en un *« Moi naïf »* et un *« Moi réfléchi »*, un *« Moi réel »* et un *« Moi idéel »*. Ce dédoublement du Moi, est ce qui rend possible la constitution du système :

> *« C'est moi qui pense le système et c'est de Moi qu'il est question en lui. ».*[366]

Par son concept de *« Moi pur »*, Fichte entend compléter la conception kantienne du sujet, en posant l'autoréférentialité comme condition de possibilité de la conscience de soi. La question qui, selon Fichte, est restée non résolue chez Kant, est celle des conditions de possibilité d'une connaissance du sujet transcendantal ou comment le sujet transcendantal peut-il s'apparaître à lui-même et se faire son propre objet. L'intuition intellectuelle constitue cette possibilité de pénétration de soi qui permet au *« Moi »*, l'aperception immédiate de son activité comme activité. Le Moi, ainsi défini, est une donnée première non-déductible, premier principe de sa *« Doctrine de la science »*. Selon la conception fichtéenne du moi transcendantal, la conscience de soi est aperception sans médiation, intuition intellectuelle. L'Auto-position et l'autonomie en sont les caractéristiques essentielles.

Si la préoccupation de Fichte est de nature transcendantale, puisqu'il s'agit pour lui de fonder le sujet kantien, fondation à laquelle Kant aurait lui-même renoncé, sa conception du sujet n'est cependant pas un retour au sujet monade

---

[365] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 170.

[366] **J-C. Bayakissa**, 2004, *« La construction du moi chez Fichte : à partir de la « Doctrine de la science » (1794) »*, [Document électronique], Documents de travail du département de philosophie de l'université de Poitiers, disponible sur le site : http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/ .

de Leibniz, avec ce qu'il charrie d'indépendance vis-à-vis du monde extérieur, et de clôture sur soi. Au contraire, tout son effort pour fonder le sujet transcendantal kantien va dans le sens d'un prolongement de la philosophie kantienne, prenant en compte notamment, la critique de solipsisme qui lui a été adressée. Fichte opère de ce point de vue une véritable déconstruction du sujet monadique, et de l'illusion métaphysique qui l'accompagne, c'est-à-dire celle d'un être auto-suffisant, indépendant de toute affectation par une quelconque extériorité, absolument indépendant :

> *« Toute la démarche fichtéenne consiste à déconstruire cette illusion métaphysique (…) pour faire surgir qu'il ne peut y avoir de conscience de soi sans position d'un monde et sans ouverture à ce monde, à l'intérieur duquel se pose alors le problème de la reconnaissance d'autrui. »*[367]

L'idéalisme de Fichte est un idéalisme critique. Par idéalisme critique, il entend faire la synthèse de l'idéalisme et du réalisme dogmatiques. L'idéalisme dogmatique consiste à affirmer que le moi est la substance de la représentation, faisant de la représentation un simple accident :

> *« Pour l'idéalisme dogmatique, le non-moi n'est pas le fondement idéal de la représentation »*[368].

Le réalisme dogmatique, quant à lui, affirme, à l'image du *« fatum spinoziste »*, *« l'activité indépendante de la Nature »*[369].

L'idéalisme critique de Fichte, renvoie contre tous les dogmatismes, à la nécessité d'une limitation du Moi, par le non-moi. Le pouvoir théorique se définit ainsi, par la nécessité d'une limitation du Moi par le non-moi, tandis que le pouvoir pratique se pose comme capacité de limiter le non-moi, par le Moi, autrement dit, comme Liberté. Le non-moi dont se préoccupe le pouvoir pratique, n'est pas constitué des représentations des objets intra-mondains, mais d'une multitude d'autres sujets libres, qui jouissent des mêmes capacités de limitation que la mienne. Loin d'isoler l'individu, de l'enfermer au dedans de lui-même, la réciprocité est la condition de possibilité de l'individualité:

---

[367] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 173.

[368] **J.C. Bayakissa**, 2004, op. cit., p. 19.

[369] Idem.

*« Le concept de l'individualité est […] **un concept réciproque**, c'est-à-dire un concept qui ne peut être pensé qu'en relation à une autre pensée. »*[370]

Elle est aussi la clé de son autonomie :

« L'autonomie, chez Fichte, est un concept réciproque. »[371]

Chez Fichte, individualité et autonomie n'entrent plus en tension avec la possibilité d'une intersubjectivité :

« L'homme […] ne devient homme que parmi les hommes ».[372]

Ainsi la question récurrente en sciences sociales, de savoir qui de l'individu ou de la société prime sur l'autre, qui doit être, dans l'ordre des grandeurs, considéré avant l'autre, perd tout son intérêt. L'un ne peut se concevoir sans l'autre, l'individu comme nous le montre magistralement Fichte, n'existe pas autrement que socialement intégré, il ne peut se concevoir en dehors de sa communauté d'appartenance, la société n'a d'autre existence que celle de figurer une communauté de vie composée d'hommes qui parlent, décident, et agissent. Si l'individu monadique est une illusion qu'il convient de combattre, son pendant sociétal, ne l'est pas moins. La société ne saurait en rien constituer un acteur subjectif ou un sujet collectif, ce sont les hommes qui la composent, qui parlent, font parler et agir la société. Ce sont les hommes qui lui impriment un sens ou le lui refusent. Ce sont des hommes qui posent l'exclusion comme horizon de vie pour d'autres hommes, à travers les règles qu'ils édictent, les valeurs qu'ils promeuvent, les compromis et consensus qu'ils élaborent entre eux. Si l'on admet l'exclusion comme *« fait »* social[373], il faut alors reconnaître que celle-ci est le produit de choix politiques posés par d'autres hommes, et non une fatalité contre laquelle il n'y aurait d'autre alternative que de courber le dos en attendant que cela passe, en attendant un *« hypothétique retour à la normale »*.

---

[370] **Fichte**, *« Fondement du droit naturel »*, p. 62, cité par **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 174.
[371] **J.C. Bayakissa**, 2004, op. cit.,, p. 20.
[372] **Fichte**, *« Fondement du droit naturel »*, p. 54, cité par **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 174.
[373] L'usage de cette terminologie de l'exclusion ne s'est généralisé qu'avec sa reprise dans le domaine de la législation. Or la reprise de ce terme d'un point de vue juridique a de quoi étonner, le domaine du droit étant celui de l'intersubjectivité par excellence : inscrire l'exclusion dans le droit, équivaut à créer de toute pièce ce que l'on veut combattre.

Fichte fait du droit, le lieu même de l'expression de l'intersubjectivité : pas de concept de droit qui ne contienne l'idée d'une limitation réciproque des libertés. Fichte fonde sa philosophie pratique sur la notion de communauté :

> *«Par communauté, il entend un monde d'individus en action réciproque, qui, par leur effort mutuel, tendent à réaliser un idéal commun. »*[374]

L'intersubjectivité constitue ainsi l'essence même du social, la clé de l'intégration. Elle vise les relations entre les hommes. Il ne peut y avoir d'intégration sans l'intersubjectivité qui en est le fondement. L'intégration aux institutions sociales, par exemple, qui est une des formes d'intégration que nous avons rencontrées, ne peut se concevoir comme l'intégration d'un individu dans un ensemble plus vaste qui se définirait par les règles et les normes qui le régissent, mais comme celle d'un sujet dont l'intégration ne peut avoir lieu que dans la mesure où elle est médiatisée par une relation intersubjective. C'est ainsi, par exemple, que le thème de l'accueil et de l'accompagnement des publics en difficulté, a pris une importance croissante dans les procédures intégratives de ces institutions. Un tel recentrage des fondements de l'intégration sociale permet notamment de repositionner les assistant(e)s de service social au cœur même de la mission qui doit être la leur.

Pourtant l'histoire de la philosophie et de la subjectivité comporte bien des énigmes et bien des aléas. Ainsi, après que Kant ait inscrit la subjectivité dans la finitude, et que Fichte ait conçu la possibilité de l'intersubjectivité et en ait fait la condition de possibilité de la subjectivité, survient la philosophie de l'esprit de Hegel qui consacre l'absoluité de la subjectivité, et entérine, par un mouvement dont nous allons essayer de suivre les moindres circonvolutions, en cela accompagnée par l'analyse de l'histoire de la subjectivité d'A. Renaut, la dérive individualiste de la subjectivité, et oserons-nous ajouter la dérive *« indépendantiste »* de l'autonomie ou encore la dérive *« solidariste »* (univoquement solidaire) de l'intégration.

Hegel représente, vis-à-vis de cette histoire, une figure bien particulière, et nous n'avons pas fini de nous interroger sur les multiples références et

[374] **J-C. Bayakissa**, 2004, op. cit., p. 29.

emprunts des rationalistes contemporains à la théorie hégélienne, notamment ceux d'Habermas qui emprunte à la philosophie de l'esprit du jeune Hegel une part de sa théorie de l'intersubjectivité. Mais nous reviendrons sur cet aspect plus tard.

Hegel reproche à Kant le formalisme de sa philosophie. Tout le projet hégélien va être de *« concrétiser »* la Raison, de l'inscrire dans le réel, de la *« détranscendantaliser»*, en annulant l'écart qui, chez Kant, séparait irréductiblement le *« réel »* du *« rationnel »*. Il va s'agir avec Hegel de soumettre le réel au rationnel, la Nature à l'Esprit. Hegel représente dans l'histoire de la philosophie, le triomphe de l'idéalisme absolu et concomitamment, celui de la subjectivité. Et c'est précisément ce point que nous aimerions discuter maintenant. Il existe une lecture linéaire de l'histoire de la philosophie qui va, pour être rapide, de Platon à Hegel, et qui fait de Hegel le point d'arrivée de la pensée idéaliste. Heidegger participe de cette lecture homogénéisante, et lorsqu'il dresse un bilan de l'histoire de la subjectivité comme *« oubli de l'être »,* c'est bien au Sujet absolu hégélien qu'il pense.

Contre Kant, et l'idéalisme transcendantal, Hegel reprend la philosophie leibnizienne de la monade en l'approfondissant selon deux directions :

- la pensée leibnizienne, si elle affirme que *« le réel est spirituel»*, a néanmoins conservé un *« moment de dualisme » :* en effet, si l'ensemble du réel spiritualisé est subsumé sous une théodicée, l'esprit divin, *« la monade des monades »* reste transcendante, c'est-à-dire *« extérieure à la série des monades qui constitue le système du monde »*[375]
- ce moment de transcendance que figure *« la monade des monades »* empêche par ailleurs l'idée de la Raison d'achever de se concrétiser dans une philosophie de l'histoire.

Hegel prolonge en quelque sorte l'historicisation du modèle monadologique, en montrant que la *« Raison est la matière infinie de toute vie spirituelle et*

[375] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 204.

naturelle ». Il supprime ainsi toute antinomie entre le Concept et la Vie, ou l'Histoire. Le Concept, notion capitale de l'hégélianisme,

> *« …a la structure de la Vie, celle de l'auto-déploiement d'une identité qui se pose dans ses différences et les ramène à elle. Puissance infinie de produire sa matière, le concept n'est pas une forme vide, le particulier n'est pas extérieur à l'universel, mais l'universel n'est que se déployant, se concrétisant dans le particulier. »*[376]

Comment à partir de la notion de Concept, et après Fichte, Hegel aborde-t-il la question de la conscience de soi ? La conscience de soi est :

> *« … ce miroir qui réfléchit ce que je suis en moi-même ; et l'offre à ma pensée comme un objet ou un être ; il faut saisir son être dans le reflet de la nature pour le posséder véritablement ; le concept est cette connaissance médiate, ce retour à soi par le détour d'une sortie de soi et d'une extériorisation de soi. »*[377]

A mesure que progressent le savoir et la conscience de soi, l'objet qui *« dans la sensation, la perception et l'entendement, restait opposé à la conscience »*, se retrouve dans la conscience, n'est plus rien d'autre que la conscience. C'est là le sens le plus important du Concept chez Hegel, le Concept achève la dynamique de la substantialisation : là où l'idée devient substance.

Dès lors, plus rien n'empêche l'idée monadologique de se déployer jusqu'à ses ultimes conséquences. La théorie de la *« ruse de la raison »*, qui est achèvement du système, évacue toute *« pensabilité »* du sujet individuel, conçu comme auteur de sa vie et acteur de ses choix :

> *« La « ruse de la raison » s'exprime à travers un « processus sans sujet », au sens où ce n'est aucun sujet particulier qui choisit consciemment le progrès. »*[378]

La transcendance propre à la théodicée leibnizienne se trouve avec Hegel englouti dans l'immanence historique, mais le processus est le même et aboutit au même type d'anthropologie : s'y découvre une subjectivité sans sujet, le seul sujet de l'Histoire étant un Sujet collectif : l'Esprit absolu.

---

[376] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p.p. 206-207.
[377] **E. Bréhier**, 1996 (1930), op. cit. p. 647.
[378] **A. Renaut**, 1989, op. cit. p. 208.

Ce recours à la *« ruse d'un Sujet collectif »* n'est pas la marque *« d'une réaction holiste contre la logique de l'individualisme moderne »*[379] mais, au contraire, ouvre une voie royale à la conception de l'individualisme libéral tel que nous en avons dressé les principaux traits au cours de ce travail.

Après s'être opposée à l'objet puis retrouvée à travers le Concept,

> *« La conscience, victorieuse de la réalité objective (…) s'éparpille en consciences distinctes ; ce choc des consciences individuelles donne naissance au second mouvement. Ce monde, mystérieux, hostile, impénétrable, des consciences étrangères à la mienne, doit disparaître. »*[380]

La conscience ne parvient chez Hegel à l'individualité qu'au terme d'une dialectique où le conflit joue le rôle central. De la même manière que la conscience s'incorpore l'objet qu'elle désire connaître, elle va d'abord s'ouvrir aux autres consciences sur un mode proche de celui qu'elle utilise pour absorber et subsumer l'objet sous le concept, par la voie d'une *« néantisation »*, par la destruction de cet autre moi qui s'oppose à moi.

> *«***(La lutte des consciences de soi opposées.)** *D'abord, la conscience de soi est être pour soi simple égal à soi-même en excluant* ***de soi*** *tout ce qui est* ***autre****; son essence et son objet absolu lui sont* ***le Moi*** *; et dans cette* ***immédiateté*** *ou dans cet* ***être*** *de son être pour soi, elle est quelque chose de* ***singulier****. Ce qui est autre pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi* ***immédiatement****, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques ; ils sont des figures* ***indépendantes*** *et, parce que l'objet étant s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soi, tout être immédiat, et à être le pur négatif de la conscience égale à soi-même. »*[381]

On ne peut plus clairement, ramener dans son premier moment la relation à l'autre à une relation d'objet. On retrouve notamment à travers ce passage à la fois la relation d'extériorité qui place l'autre conscience à distance de la mienne, mais aussi la qualification première du rapport à soi comme pure négativité, le

[379] **A. Renaut**, 1989, op. cit. p. 208.
[380] **E. Bréhier**, op. cit.., p. 650.
[381] **G.W.F. Hegel**, 1967 (1807), *« La phénoménologie de l'esprit »*, trad. J. Hyppolyte, Paris, Aubier Montaigne, p. 158.

premier mouvement d'une conscience se rapportant à elle-même est aussi celui d'une mise à distance et d'une extériorisation. Pour parvenir à la conscience de soi, la conscience individuelle doit d'abord se prendre pour son propre objet : où l'on retrouve la relation spéculaire que nous avons maintes fois analysée, tant dans les conceptions anthropologiques mises en avant par la sociologie positiviste, que par celles de M. Foucault, lorsqu'il aborde l'individu des sciences humaines comme *« doublet empirico-transcendantal »*. [382] Subjectivité et intersubjectivité reste accrochées à cette conception spéculaire de la conscience réfléchissante, qui inscrit la conscience de soi hégélienne dans la lignée de ce que Habermas appelle *« les philosophies de la conscience »*. On comprend mal, dès lors, pourquoi ce dernier est allé puiser dans la philosophie du jeune Hegel, les prémisses de sa théorie de l'intersubjectivité[383].

La dialectique du maître et de l'esclave marque du sceau d'une dépendance originaire, la conceptualisation de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité ou reconnaissance réciproque n'intervient qu'après un premier moment de négativité et d'assujettissement de l'autre. Hegel achève la monadologie leibnizienne, car tout en consacrant le Sujet collectif, comme véritable sujet de l'histoire, il intègre *« les valeurs de l'individualité, aux valeurs de la rationalité»*[384], car c'est en accomplissant leur destin personnel, en poursuivant leurs intérêts égoïstes que les individus vont contribuer à la rationalité du *« Tout »*. Ce qui néanmoins différencie l' *« harmonie préétablie »* de la *« ruse de la raison »*, réside dans le principe de dépendance ainsi mis en œuvre. Leibniz concevait la dépendance à l'égard du créateur comme une dépendance de nature transcendantale, elle était la condition de possibilité de l'existence du monde présent. Avec Hegel, le principe de dépendance redescend sur terre :

> *« La « ruse de la raison » rend immanent le principe de la dépendance, il ne le supprime pas. »*[385]

[382] Voir p. 2O8-209
[383] Nous reprendrons cette question capitale pour notre analyse de l'action sociale dans un chapitre ultérieur.
[384] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 209.
[385] Idem, p. 210.

A l'indépendance des monades leibniziennes va se substituer, dans l'histoire de l'individualisme moderne, une indépendance à l'égard du *« Tout »*, *« l'émancipation vis-à-vis du collectif »* :

> *« … cet individualisme est aussi un « égoïsme individuel », où chacun entend se considérer isolément du rapport à la société ou à l'humanité dans son ensemble »*[386]

C'est avec Nietzsche que s'accomplira la dernière mutation de cet individualisme inauguré philosophiquement par Leibniz, avec Nietzsche que cette histoire de l'individualisme, prise par ailleurs pour celle de la subjectivité et de son autonomie, va nous faire passer de l'individualisme moderne, hérité de la philosophie des Lumières, à sa forme contemporaine, que l'on pourrait également qualifier de post-moderne.

Nietzsche va, en quelque sorte, radicaliser la position de Hegel. Introduire une continuité entre l'individualisme hégélien et l'individualisme nietzschéen peut sembler paradoxal tant Nietzsche reste au regard de l'histoire de la philosophie, celui de ses auteurs qui aura porté les plus rudes coups à la subjectivité métaphysique, dont Hegel est l'un des tenants les plus acharnés. Nietzsche est, en effet, connu pour la radicalité de sa déconstruction de l'idée de subjectivité, jusqu'à la faire disparaître du paysage philosophique aujourd'hui qualifié de post-moderne. Néanmoins, si la question de l'homme a sombré chez Nietzsche avec la *« mort de Dieu »*, celle de l'individuation et de l'affirmation individuelle n'en a pas moins continué à constituer une préoccupation philosophique majeure de Nietzsche.

La distinction qu'introduit A. Renaut entre individualisme et subjectivité, indépendance et autonomie éclaire d'un jour nouveau le destin de l'individu contemporain. La subjectivité, explique-t-il, ne réside pas dans la fragmentation en entités individuelles du concept d'humanité. La subjectivité, à l'instar de l'individu chez Fichte, est un concept réciproque, dont l'essence insiste sur l'universalité de la condition humaine. Nous faisons l'expérience de notre subjectivité à partir du moment où nous prenons conscience que nous partageons une commune condition humaine. Le sujet ne s'oppose pas au

collectif dans la mesure où il est, en son essence, intersubjectif. Or, nous venons de voir que l'individu moderne n'atteignait son individualité qu'en s'arrachant au collectif, que l'opposition individuel/collectif, était au fondement même de cette conception de l'individualisme.

Nietzsche, au détour d'une critique de l'individualité moderne, va dévoiler les relations intrinsèques existant entre une telle tendance à l'individuation et la recherche de l'égalitarisme, c'est-à-dire d'une valorisation de l'identité et de l'égalité de tous. L'individu moderne constitue pour Nietzsche le versant faible de la volonté de puissance. C'est par peur de la distinction que l'individu moderne veut se voir reconnaître l'égal de ses pairs. Il redoute la confrontation de sa volonté à celle des autres et l'inévitable hiérarchisation des volontés qui en résulterait. En limitant les aspirations de sa volonté, l'individu moderne satisfait aux impératifs d'une conservation *« a minima »*. L'individualisme moderne est pour Nietzsche, un symptôme de décadence. Nietzsche oppose à cette image de l'individu moderne, cet autre individu que nous qualifierons de contemporain, *« la mort de Dieu »* le séparant de sa version simplement moderne. Nietzsche valorise l'image d'une individualité affranchie de la morale commune, tout à l'expression personnelle de sa volonté de puissance, à l'affirmation de sa propre personne dans sa différenciation d'avec tous. L'individu nietzschéen ne cherche plus la seule indépendance à l'égard du collectif, ou de sa communauté de vie, mais la différenciation d'avec les autres, tous les autres, différenciation qui ne peut en l'occurrence s'exprimer que sous la forme de la domination, la valeur de référence n'étant plus l'égalité mais la hiérarchie. Contre la démocratie, Nietzsche valorise l'aristocratie. L'individu nietzschéen est un homme solitaire ou dominateur.

Après la dissolution hégélienne de la subjectivité dans une figure collective du Sujet, Nietzsche liquide ce qui restait chez Hegel de rapport du sujet au collectif, à une commune humanité. Ainsi, la subjectivité se trouve-t-elle dépouillée de tous ses oripeaux : avec Nietzsche, l'homme est seul et il est nu.

---

[386] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 218.

En radicalisant les valeurs de l'individualisme, Nietzsche a contribué à accompagner la mutation d'une figure de l'individualisme à une autre. L'individualisme contemporain a conservé de la conception nietzschéenne de l'individualité bon nombre de ses valeurs :

> *« …narcissisme, souci exclusif de soi, culte de l'indépendance, sacrifice du social, éthique de la dépense, (…) ».*[387]

L'histoire théorique de l'action sociale suit pas à pas le mouvement qui vient d'être décrit, et l'histoire de l'individualisme et des figures de l'individu se répercute sur la théorie de l'intégration sociale. La conceptualisation de l'intégration sociale dépend tout autant de l'idée de l'individu que se fait l'époque que de celle de la société qui l'abrite. Nous ne pouvons que constater une certaine homologie entre la conception hégélienne d'un Sujet collectif dominant individus et Histoire, par le biais d'une *« ruse de la raison »*, où indépendance et égoïsme personnel sont censés contribuer à la rationalité du *« Tout »*, et la vision positiviste de l'intégration qui considère celle-ci sous le seul angle du rapport des individus au collectif, à la société, atomisant ainsi les actions individuelles, transformant chaque individu en élément fonctionnel et l'intégration en fonction visant comme finalité, la *« meilleure »* des sociétés possibles, c'est-à-dire la plus rationnelle d'un point de vue instrumental. Nietzsche, quant à lui, a congédié toute référence possible à une rationalité. Avec lui, nous nous rapprochons de l'interprétation postmoderne de l'individu, caractérisée par les derniers travaux des sociologues de l'action sociale (Autès, Soulet, Franssen, mais aussi de nombreux sociologues traitant de la question de la délinquance), où l'individu n'est considéré que dans ses déterminations empiriques, jusque dans son rapport à soi. Nulle trace d'une quelconque autonomie ou de relations intersubjectives conduisant vers la possibilité d'une action collective, donc d'une action socialement intégratrice, et émancipatoire, les individus ne pouvant s'ouvrir aux relations intersubjectives que sur le mode de la domination :

> *« Le « nietzschéisme » fait ici appel à un principe normatif – la souveraineté de l'individu – et espère fonder sur ce principe, non*

[387] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 220.

seulement une morale personnelle, mais une ligne de conduite politique. »[388]

Or les personnes dont l'action sociale se préoccupe, souffrent toutes de déficits au niveau de leur autonomie et de leur intégration. D'emblée, elles ne se trouvent pas situées, on en conviendra aisément, du côté de la force, ou dit autrement, *« du bon côté »* de la domination. Cette manière d'appréhender la relation intersubjective comme rapport de domination, donne des missions de l'action sociale, une interprétation biaisée : la mission inavouée de celle-ci ne serait plus l'intégration sociale, mais la perpétuation des rapports de domination. Cette interprétation de l'intégration comme rapport de domination, est particulièrement désespérante en ce qu'elle interdit d'imaginer la possibilité d'une figure positive de l'intégration, et aboutit à un paradoxe redoutable pour les travailleurs sociaux qui consacrent leur temps professionnel à tenter de trouver des solutions pour compenser les déficits d'intégration et d'autonomie des personnes en difficulté. La démotivation et le malaise des travailleurs sociaux prennent leur source à cette déshumanisation en tant que désocialisation de l'être humain. On ne voit pas bien, en effet, pourquoi des travailleurs sociaux s'investiraient dans une tâche contribuant à maintenir les populations en difficulté, dans un rapport de domination. Par ailleurs, quelles perspectives offrir à ces populations en difficulté que la répétition à l'infini du rapport de domination, puisqu'il n'est jamais envisagé d'intégration sociale fondée sur l'intercompréhension et une possible coopération intersubjective.

En lieu et place d'une intégration sociale fondée sur l'intersubjectivité et la coopération, nous voyons poindre une autre figure de l'intégration qui prend la forme de l'interdépendance. L'intégration comme interdépendance n'est autre que la multiplication des liens de dépendance que l'individu tisse avec la société.

On comprend bien dès lors comment se noue le paradoxe. L'indépendance visée en lieu et place de l'autonomie arrache l'individu à l'environnement social dont il dépend, l'interdépendance quant à elle s'évertue de retisser les liens là

[388] **V. Descombes,** 1991, *« Le moment français de Nietzsche »*, in : « Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ? », Paris, Grasset, p.118.

où ils sont censés avoir disparu ou s'être affaiblis. Indépendance et interdépendance entrent ainsi dans une tension vive dont ni les travailleurs sociaux, ni les personnes en difficulté ne sont à même de dénouer les fils.

Dans l'interdépendance comme dans l'indépendance, se lit toujours la dépendance, c'est-à-dire la soumission du sujet de l'action sociale, au corps social constitué, aux règles édictées en son nom, généralement dans un bureau, bien loin des situations rencontrées sur le terrain par les travailleurs sociaux et les personnes concernées. La prise en compte de l'autonomie du sujet de l'action sociale supposerait que soit recherchée la participation des principaux concernés aux discussions sur l'élaboration des dispositifs mis en place, ainsi que leur libre-adhésion, et non une intégration à marche forcée dans des dispositifs tout faits, dans un *« prêt-à-porter social »*. Cette adhésion est plus souvent extorquée qu'elle ne fait l'objet de procédures tendant à soumettre à discussion ce qui est proposé. Les *« exclus »*, comme nous le signalions précédemment, sont d'abord exclus des circuits de décision qui les concernent, de la communication institutionnelle. Cette conception très kantienne de l'autonomie comme libre-adhésion à la Loi, ne sous-entend aucun arrachement à la communauté de vie, aucune indépendance vis-à-vis de la société ; elle présuppose au contraire une intégration préalable, qui est celle de sujets vivant ensemble dans une même communauté de vie et partageant les mêmes règles. La qualité de l'intégration sociale, i.e. des supports collectifs d'intégration (dispositifs d'accès au droit, à la culture, à la vie associative, etc.) mis à la disposition des sujets de l'action sociale, conditionne leur degré d'autonomie. Intégration et autonomie se conditionnent ainsi mutuellement, co-originarité que la notion d'interdépendance ne permet pas de figurer.

La recherche de la plus grande autonomie possible des personnes en difficultés réclame que soient considérés, avec le même intérêt, les impératifs de solidarité qui assurent la cohésion de la société, et l'égale considération de l'autonomie de chaque personne, dans un souci de justice, d'adéquation de ce qui est collectivement demandé à la situation de chacun. De nombreuses mesures retrouveraient de leur efficacité sociale si était, chaque fois, posée la question de savoir si l'intervention envisagée est juste, si elle correspond aux

besoins de la personne, si les besoins subjectifs de chacun sont respectés. L'action sociale aurait, en effet, tout à gagner à ne plus opposer justice et solidarité, à ne plus exclure l'un des deux termes de l'équation au profit de l'autre. Le rééquilibrage du poids de ces deux valeurs dépend des conceptions que l'on se fait de l'homme et de sa socialisation : la socialisation n'est plus conçue sous la forme d'une simple intériorisation de normes et de valeurs qui lui seraient extérieures, comme Durkheim l'envisageait et l'envisagent encore les tenants de la sociologie positiviste ou systémique, et qui, par un mouvement de socialisation, lui deviendraient intérieures, à la manière d'un objet que l'on incorpore dans un ensemble plus vaste. L'individu est toujours déjà socialisé, ou toujours déjà inscrit dans un processus de socialisation, c'est pourquoi la terminologie de sujet social que nous employons pour mieux insister sur la nécessaire prise en compte dans l'action sociale de la subjectivité, n'est en fait qu'une tautologie. Dans ce nouveau contexte, la volonté libre du sujet, son autonomie, joue un rôle dans le processus de socialisation. Se profile, dans la co-originarité des processus d'individuation et de socialisation, une autre distinction, celle qui éloigne l'éducation du dressage[389].

C'est ainsi que pourrait effectivement être lue, la nécessaire autonomisation des sujets *« sociaux »*, autonomisation qui ne saurait être conçue comme un éloignement, une action qui sépare le sujet du *« social »*, de la communauté, du *« collectif »*, (comme si c'était possible !), mais serait appréhendée comme recherche d'adhésion et de participation aux programmes ou projets qui sont élaborés collectivement. Il y aurait, dans cette manière de procéder, déplacement de la question sociale de l'affirmation de la *« souveraineté de l'individu »*, posée par la critique post-moderne, selon les termes de Descombes, vers une quête réelle d'autonomie, telle que celle-ci peut être appréhendée du point de vue d'un criticisme envisagé post-métaphysiquement. Pour le dire autrement, justice et solidarité doivent ici marcher d'un même pas. L'urgence de la réponse aux besoins élémentaires, si souvent invoquée ces vingt dernières années, sous couvert de solidarité, ne doit pas servir à occulter

[389] La question d'une libéralisation de l'éducation a par ailleurs été traitée par **A. Renaut** dans son livre : *« La libération des enfants : contribution philosophique à une histoire de l'enfance »*, Paris, Calmann-Lévy (Pluriel), 2002.

les problèmes de justice sociale posés par la problématique de l'exclusion, et le nécessaire travail de prise en compte de la subjectivité et de l'autonomie dans le cadre de l'intervention sociale[390]. Et puisque la recherche de la plus grande autonomie possible ne saurait plus être appréhendée en terme de séparation ou d'éloignement de l'individu de ses semblables, il nous reste à rechercher du côté de la subjectivité, les conditions d'une intersubjectivité. Autrement dit, quelle figure du sujet rend compte de cette situation proprement humaine qui ne saurait concevoir de subjectivité qui ne soit d'abord sociale, une figure de la subjectivité s'inscrivant d'emblée dans l'intersubjectivité, et préservant ainsi les chances de reconstruire un modèle théorique d'intégration sociale opératoire pour l'action sociale.

2.3. « LA TRANSCENDANCE DANS L'IMMANENCE » : LA PHENOMENOLOGIE COMME NOUVELLE APPROCHE DE L'INTERSUBJECTIVITE ET DE LA SOCIALITE, HUSSERL ET LEVINAS

Ce *« sacrifice du social »* sur lequel aboutit l'individualisme contemporain, a, il n'est pas difficile de s'en convaincre, des conséquences majeures sur l'action sociale. L'anthropologie sur laquelle s'appuie cet individualisme n'est pas différente, que l'on décide de considérer la *« souveraineté de l'individu »*, ou de consacrer la société comme totalité primant sur l'individu, à la manière de la sociologie positiviste. La conception de l'individu est toujours la même à quelques variantes près, et se définit essentiellement par une extériorisation du social, le social étant ce qui est extérieur au moi, soit : l'autre moi, l'institution, la norme sociale, etc. L'individu s'y reflète comme substance indivisible, fermée sur une identité figée, indifférente à la marche du monde. La sociologie de l'action sociale, comme nous l'avons vu, assimile l'évolution de la subjectivité métaphysique, à la suite de Heidegger et de Foucault, au seul destin possible de la subjectivité. La subjectivité ne peut être que métaphysique ou elle n'est pas. Et pour de nombreux critiques de l'action sociale, si l'analyste conserve, au sein de son équipement théorique, la catégorie de la subjectivité, c'est qu'il reste accroché à des prétentions métaphysiques que la disparition des

[390] Pour une critique de l'urgence en action sociale, voir **M. Sasser**, 2000, op. cit., où il est clairement montré que l'urgence loin d'être une réalité, n'est que le spectre de l'impuissance de l'action sociale à appréhender l'intégration sociale comme processus de subjectivation.

transcendances (Dieu, la tradition,etc.) rend caduques. Ne reste plus comme horizon que ces deux alternatives que sont la culture de l'individualisme avec pour corollaire le sacrifice du social et de l'intercompréhension, ou la survalorisation du social, avec pour corollaire le sacrifice de l'individu et de sa subjectivité. Avec l'engloutissement de la subjectivité, disparaissent également l'horizon de l'autonomie et celui de l'intersubjectivité qui lui sont intimement liés.

Le devenir de l'action sociale nous semble profondément lié à celui de la philosophie contemporaine, en ce qu'elle ne peut aujourd'hui faire l'économie d'une réflexion sur l'éthique, entraînant avec elle, un repositionnement des conceptions de la subjectivité et de l'autonomie. L'action sociale pourrait faire sienne cette assignation de la philosophie à la défense de la subjectivité sur laquelle insiste A. Renaut :

> *« …l'une des rares tâches que peut encore s'assigner le philosophe, s'il entend, contre les discours anti-modernes, défendre malgré tout les valeurs de la modernité, réside sans doute dans la recherche des conditions intellectuelles d'une sortie hors de l'ère multiforme de l'individu. »*[391]

Cette sortie de l'*« ère de l'individu »* ne peut se faire que par le biais de l'émergence d'une nouvelle figure de la subjectivité qui, cette fois, évite les écueils des figures métaphysiques précédentes, sujet monadique et Sujet absolu hégélien. Cette nouvelle figure de la subjectivité s'avère indissociable du travail de reconstruction du *« social »* et de la socialité, ainsi que d'une intersubjectivité délivrée des apories des philosophies de la conscience, qui limitent les possibilités de relation d'un sujet à la relation sujet/objet.

La sortie d'une conception individualiste du sujet réclame que l'on pose à nouveaux frais, la question des conditions d'une ouverture du sujet à l'altérité. Le sujet métaphysique et son avatar, l'individu, se signalent par leur immanence :

> *« Est immanent à un être ou à un ensemble d'êtres, ce qui est compris en eux, et ne résulte pas chez eux d'une action extérieure.»*[392]

[391] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 221.
[392] **A. Lalande**, 1992, (1926), op. cit., p. 470.

Ce principe d'immanence, comme identité et transparence à soi, constitue la base, tant de la monade leibnizienne que du Sujet hégélien. Cette immanence conduit à penser le sujet, à l'instar de la monade *« sans porte ni fenêtre »*, comme pure spontanéité, parfaitement close sur elle-même, et toute à son indépendance, sans nulle référence à une quelconque possibilité d'intersubjectivité. Par ailleurs, la critique de la métaphysique qu'a entrepris Kant, interdit que l'on puisse penser revenir à une conception de la subjectivité tirant son principe d'activité, donc d'extériorisation, d'une puissance transcendante, c'est-à-dire de Dieu. Comment dès lors envisager un *« en-dehors »* de la subjectivité susceptible de limiter celle-ci, et de mettre fin à cet infini de puissance que suppose tout principe d'activité complètement immanent.

Cette reconstruction d'une figure de la subjectivité que, par convenance, nous continuerons à appeler *« sujet social »*, suppose que lui soit opposée, la possibilité d'une *« rupture de l'immanence »,* [393] c'est-à-dire la possibilité de retrouver au-delà de la présence à soi de l'individu, une transcendance, une idée normative du sujet, non dogmatique, valant pour tous, référence à laquelle puisse se nourrir toute individualité dans le cadre de sa vie pratique, et donc en l'occurrence ici, dans le cadre de son activité professionnelle en tant que celle-ci met les acteurs sociaux en relation les uns avec les autres. A. Renaut, reprenant les termes de Husserl, qualifie cette idée normative de sujet, de *«transcendance dans l'immanence».* Cette idée de *« transcendance dans l'immanence »*, de reconstruction de la subjectivité et de renouvellement de l'humanisme, permettrait aux travailleurs sociaux d'ancrer leurs pratiques sur une idée d'humanité de l'homme, transcendant la personne du travailleur social en même temps que celle du sujet perturbé et déficitaire qui lui fait face. Une telle idée régulatrice de l'humaine condition ferait signe, c'est-à-dire, ouvrirait le sujet professionnel vers cet Autre, figure de l'altérité quelles que soient ses déficiences, que son devoir humain comme professionnel intimerait de reconnaître comme son égal, comme une individualité dotée de toutes les déterminations, en tant que virtualités, qui fait d'un homme qu'il est un homme

[393] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 227.

et qu'en tant que tel, tout manquement à la reconnaissance de son égale liberté, est aussi un manquement à la dignité humaine. Une telle ouverture au devoir professionnel aurait pour conséquence d'enrayer un des travers fréquemment rencontré dans le cadre des interventions professionnelles en direction des personnes souffrant de dépendances sévères, à savoir celui de ne plus considérer celles-ci que sous l'angle de la dépendance, du handicap, dans l'oubli de cette humanité présente en chacun de nous[394].

Or cette figure classique de la subjectivité, en tant qu'auto-réflexion et autofondation, s'est trouvée profondément ébranlée par les connaissances produites dans le cadre des sciences humaines et sociales. Avec elles, l'homme a perdu ses illusions et notamment celle d'une parfaite transparence à soi, comme capacité à pleinement se connaître soi-même, à pleinement coïncider avec soi. La psychanalyse, la sociologie, la science économique constituent autant de *« brisures »* de la subjectivité humaine : là où l'homme se découvre en proie à son inconscient, le jouet de lois économiques et sociales qui le dépassent et réduisent son autonomie à *« peau de chagrin »*. L'anti-humanisme, comme nous l'avons montré tout au long de ce travail, se nourrit à cette *« déconstruction »* de l'idée de l'homme. Pour autant, l'existence d'une production continue de connaissances montre à l'envie que le sujet des sciences humaines ne peut se passer de l'idée même qu'il contribue à ruiner par son rejet obstiné de la subjectivité métaphysique et de toute transcendance : cette idée que derrière le rideau des connaissances produites, se démène une conscience qui semble s'octroyer toutes les déterminations

[394] Cette difficulté de reconnaître en l'Autre toutes les déterminations de l'être humain, du moins en tant que virtualité, a conduit l'Organisation Mondiale de la Santé, en 1992, à reconsidérer la définition du handicap, pour détacher celui-ci de l'être de la personne, et l'attribuer aux déterminations de la situation de handicap. Dans les termes de l'OMS, ce n'est plus à proprement parler la personne qui est handicapée, mais le rapport à la situation qui constitue le handicap. Les classifications existantes, dont l'objectif est de déterminer des niveaux de handicap, ont du évoluer sur cette base. Ainsi, on aimerait voir disparaître un certain nombre de pratiques, tant dans les milieux professionnels de l'action sociale, que dans ceux des médias, qui continuent à désigner les personnes handicapées sous le seul vocable de *« handicapés »*, comme si ces personnes n'étaient justement plus des *« personnes »*, mais seulement des *« handicapés »* tout entiers déterminés par leur handicap, et incapable d'autonomie. A tout le moins ces personnes méritent-elles, qu'au delà de leur statut marquant la déficience, soit affirmée leur commune appartenance à notre humanité. Cette remarque rejoint, par ailleurs, celle que nous avions faite, concernant les personnes émargeant au RMI.

qu'elle dénie aux autres consciences qui font l' *« objet »* de sa connaissance[395]. Les sciences humaines ont, de ce point de vue, partie liée avec les philosophies de la conscience et leur *« extraordinaire obsession de l'immanence »*[396]. Ainsi, le savoir ne se résume-t-il pas à cette incessante réduction de l'Autre au Même, qui s'assimile l'Autre, le dépouille de son étrangeté, dans ce mouvement si caractéristique de cette tradition philosophique qui conçoit

> *« …la pensée (donc le sujet comme « chose pensante ») comme « la façon dont une extériorité se retrouve à l'intérieur d'une conscience qui ne cesse de s'identifier », en s'identifiant l'autre, en se rapportant à un autre qui n'est plus « autre en tant que tel ». »*[397]

L'intentionnalité est la réponse de Husserl à cette aporie récurrente des philosophies de la conscience qui veut que la subjectivité ne s'éprouve qu'en fonction d'une intériorité, la conscience, et d'une extériorité, l'objet venant en quelque sorte *« frapper »* celle-ci pour y prendre place. L'intentionnalité, c'est la conscience en acte, le mouvement qui va de la conscience à la visée de l'objet comme phénomène vécu. La conscience, dans ce contexte, n'est pas un contenant dans lequel viendrait se loger l'objet :

> *« L'immanence n'est pas rompue de l'extérieur, par une stimulation venant de l'objet : la rupture de l'immanence, donc la transcendance, est, comme intentionnalité, la subjectivité même. »*[398]

Husserl, contre le cogito cartésien, affirme l'ouverture de la conscience au monde : quels que soient les contenus qu'elle appréhende, la conscience est toujours une ouverture orientée et un rapport. La description phénoménologique récuse en cela les dualités fondatrices des philosophies de la conscience, à savoir les dualités sujet/objet, intérieur/extérieur. Il n'y a, chez Husserl, nulle

---

[395] Voir sur cette question de la *« réification »* des populations les plus démunies, qui s'opère au profit d'une sociologie *« académique »*, qui s'arroge la subjectivité qu'elle dénie aux acteurs sociaux, l'article de **D. Lapeyronnie**, 2004, *« L'académisme radical ou le monologue sociologique : avec qui parlent les sociologues ?* in : Revue française de sociologie, n° 45-4, p.p. 621-651.
Et aussi, **F. Dubet**, 1995, *« Sociologie du sujet et sociologie de l'expérience »*, in : Penser le sujet : autour d'Alain Touraine, Paris, Librairie Arthème Fayard :

> *« Dans cette représentation, le seul véritable sujet est le sociologue lui-même parce qu'il est le maître de la connaissance capable de démasquer l'idée même de sujet. On comprend ainsi combien il peut être pénible de renoncer aux bénéfices psychologiques et symboliques d'une telle épistémologie. »,* p. 107.

[396] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 229.
[397] **A. Renaut** citant **E. Lévinas**, 1989, op. cit. p. 229.
[398] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 232.

chose en soi inaccessible, mais un monde de phénomènes vécus qu'appréhende la conscience. La conscience telle que la décrit Husserl, participe à la *« donation »* du monde, à la constitution d'un monde réel. C'est dans ce mouvement de *« constitution »* de l'objet que se situe cette *«transcendance dans l'immanence »* au sens d'ouverture, position d'un monde par et dans la conscience :

> *« (…) l'intentionnalité précède l'affectation par l'objet et, la rend possible.»*[399]

Cette ouverture de la conscience à l'altérité, condition de possibilité de la subjectivité, en renouvelle considérablement la problématique : l'objet chez Husserl n'est pas donné, mais constitué, selon une conception très kantienne de synthèse transcendantale du divers. Cette conception de la connaissance qui voit dans la constitution de l'objet, son acte essentiel, représente, de notre point de vue, une sortie de l'aporie centrale des philosophies de la conscience, et de leur possible dérive instrumentale. Selon un mouvement analogue, la rencontre avec autrui se fait sur la base de la constitution d'une unité de sens, échappant ainsi à la toujours possible *« chosification »* ou réification d'autrui et offrant un socle solide au développement d'une théorie de l'intersubjectivité.

Si la Cinquième des *« Méditations cartésiennes »*, esquisse les possibilités d'une théorie phénoménologique de l'intersubjectivité, à partir de l' *«analogie entre corps animés »*[400], les derniers travaux de Husserl, sur *« La crise de l'humanité européenne »*, ancrent en revanche *« l'intersubjectivité du monde de l'esprit »* au plan communautaire de la société et de l'histoire, sortant ainsi l'intersubjectivité de la perspective exclusivement égologique que maints interprètes de Husserl lui attribuent, et dont ressort l'accusation de solipsisme que lui reprochent les tenants des théories dialogiques de l'intersubjectivité.[401]

L'approche husserlienne de l'intersubjectivité nous intéresse également dans la mesure où, il est le premier à avoir abordé l'intersubjectivité sous l'angle de ses expériences-limites, que sont celles *« de l'enfant, de l'animal, du fou et de*

[399] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 232.
[400] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 233.

l'étranger ». L'examen de ces situations limites lui a permis de mettre à l'épreuve sa conception de l'intersubjectivité. L'identification de situations intersubjectives limites intéresse particulièrement l'action sociale dans la mesure où les relations qui prennent place dans ce cadre, sont le plus souvent marquées par l'asymétrie, les subjectivités en jeu pouvant être très détériorées ou déficitaires. Jusqu'à présent, nous n'avions comme recours pour penser l'asymétrie de la relation, qu'à la référence à l'opposition, au conflit, à la dépendance de l'un des acteurs de la relation vis-à-vis de l'autre. Par le biais d'une *« phénoménologie des anomalies »*, Husserl permet de penser à nouveaux frais, la relation à la différence. Le terme d' *« anomalie »* ne vise ici qu'à désigner des subjectivités plus difficilement accessibles, ce qui est le plus fréquemment le cas dans la relation d'aide qui caractérise l'action sociale. A partir de l'analyse de l'empathie, caractéristique de ces relations asymétriques, Husserl montre que

> *« … ces subjectivités (enfantine, animale, aliénée, étrangère), contribuent à élargir ma propre subjectivité. Ces expériences-limites ne constituent pas un obstacle, mais un moyen pour Husserl d'approfondir sa conception du sujet. »*[402]

Parce qu'elles ont accès

> *« …à des dimensions de l'expérience ou à des zones de ce que l'on peut éprouver d'une manière qui retentit sur ma propre expérience et qui contribue à élargir mon horizon. »*[403]

On voit qu'on est loin, ici, de l'interprétation usuelle des relations intersubjectives asymétriques, comme simple dépendance d'un sujet vis-à-vis de l'autre, et cela montre qu'au delà de l'étrangeté, de la disparité et de la difficulté d'accès, quelque chose peut être partagé et communiqué, et ainsi enrichir les sujets engagés dans la relation.

---

[401] Voir sur la théorie de l'intersubjectivité chez Husserl : **N. Depraz**, 1995, *« Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl »*, Paris, Vrin.
[402] **N. Depraz**, 2001, *« Autrui chez Husserl »*, [Document électronique] texte de la conférence donnée par N. Depraz au lycée Henri IV, disponible sur le site http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10-Husserl.html
[403] Idem.

Le projet lévinassien de fondement de l'intersubjectivité, reprend la perspective esquissée par Husserl dans la cinquième des *« Méditations cartésiennes »* pour en radicaliser le propos et montrer que

> *« …c'est du surgissement de l'intersubjectivité que procèderait la constitution du sujet, et non l'inverse.»*[404]

Il s'agit là encore, avec Fichte et contre l'humanisme classique, de montrer la co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Contre la figure de l'individu tout au souci de lui-même, figure tout droit issue de la conception métaphysique de la subjectivité, Levinas nous invite à penser la subjectivité comme

> *« …une ouverture à l'autre dont la modalité fondamentale est l'accueil d'autrui, autrement dit l'hospitalité. »*[405]

Loin de la conception à dominante instrumentale de l'altérité qui consiste à appréhender le rapport à autrui selon la même modalité que celle qui nous met en rapport avec un objet, la relation interpersonnelle et l'*« apparaître d'autrui»* dans ce qu'il a de radicalement autre, sont marqués du sceau du mystère. La stratégie husserlienne d'appréhension d'autrui comme constitution d'une unité de sens, est encore pour Levinas trop réductrice de l'humain. Lévinas appréhende l'altérité sous la forme d'une *« énigme ontologique »*. Ce qui signifie, qu'il ne saurait y avoir, pour lui, de modalité particulière ou spécifique de cet *« apparaître »*. Autrui m'apparaît en tant qu'il est. La relation d'altérité ne se laisse appréhender sous aucune des formes connues de notre relation au monde : ni lutte, comme la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave nous avait habitués à la saisir, modalité conflictuelle de relation à l'autre à laquelle Sartre appariera même la relation amoureuse, ni fusion comme le romantisme a pu le rêver, la fusion supposant, nous dit Levinas, qu'il soit possible d'atteindre une totalité, or la référence à une altérité radicale nous interdit de penser la possibilité même d'une totalisation, ni même d'une connaissance, puisque celle-ci nous obligerait à penser la relation en terme de représentation et nous replongerait ainsi dans les apories des philosophies de la conscience, l'autre ne pouvant devenir contenu pour ma conscience.

[404] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 234.

La relation à l'autre, constitutive de la subjectivité est d'essence éthique, elle est de *« face-à-face »*, le visage d'autrui en est le siège :

> *« (…) le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». Il est ce qui ne peut devenir un contenu que notre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au de-là. »*[406]

Le visage chez Levinas est le lieu irréductible de la subjectivité et de l'intersubjectivité, le signe de la transcendance. Mais ce face-à-face avec l'autre, n'est pas fascination muette :

> *« Visage et discours sont liés. Le visage parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. J'ai refusé (…) la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui ; c'est le discours et plus exactement la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique. (…) Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. (…) Répondre à lui, est déjà répondre de lui. »*[407]

La responsabilité, autre notion cardinale de la philosophie lévinassienne, installe la relation à autrui, l'intersubjectivité, dans sa dimension proprement éthique. La responsabilité pour autrui est une structure première, essentielle de la subjectivité.

La subjectivité, chez Levinas, n'est plus pensée comme spontanéité de la conscience comme l'était la conscience monadique leibnizienne, conscience produisant ses propres contenus, ni même intentionnalité, c'est-à-dire constitution d'une unité de sens comme chez Husserl, ou bien alors il s'agirait d'une intentionnalité bien particulière qui, tout en étant quête ou visée de quelque chose, d'un autre, d'une altérité, ne saurait pas ce qu'elle cherche. En ce sens, la subjectivité est, dans son essence même, ouverture à l'autre. C'est à travers une phénoménologie de l'éros que Levinas entrevoit la possibilité d'une sortie de la *« dialectique du Même et de l'Autre »* qui a empoisonné jusqu'alors la tradition idéaliste. Il s'agit, dès lors, pour Lévinas, de penser l'intersubjectivité, l'altérité de l'autre homme, autrement que comme *« assimilation de l'Autre au Même »*, ou encore *« intégration de l'Autre au*

---

[405] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 236.
[406] **E. Lévinas**, 1982, *« Ethique et infini : dialogue avec Philippe Nemo »*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio France, p. 82.
[407] Idem, p. 82-83.

Même »[408]*,* mais comme ouverture*,* c'est-à-dire irréductibilité de l'Autre au Même :

> *« Dans l'Eros s'exalte entre les êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique, laquelle distingue formellement n'importe quel individu de n'importe quel autre. Mais l'altérité érotique ne se borne pas non plus à celle qui, entre êtres comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent. Le féminin est autre pour un être masculin, non seulement parce que de nature différente, mais aussi en tant que l'altérité est, en quelque façon, sa nature. Il ne s'agit pas dans la relation érotique, d'un autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité en lui. »*[409]

Dans la relation amoureuse, l'altérité est appréhendée comme *« ce qui se dérobe à jamais »*. L'altérité est, en ce sens, la promesse d'un *« à venir »*.

C'est dans l'expérience de la caresse que Levinas voit le *« surgissement de l'altérité »*, cette poussée hors de l'immanence, vers ce quelque chose qui n'est pas encore là et qui se pourrait être le signe d'une transcendance :

> *« Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. C'est cette recherche de la caresse qui en constitue l'essence, pas le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours inaccessible, toujours à venir. Et la caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. »*[410]

La relation érotique met en jeu une relation qui est à la fois intersubjective, où chaque sujet se conserve en tant que tel, et non fusionnelle, en tant que pure ouverture sur l'irréductible altérité de l'aimé(e). Par son inscription de

---

[408] Cette *« dialectique du Même et de l'Autre »* est très présente dans la manière dont l'action sociale appréhende la problématique de l'intégration sociale. Mais curieusement, la question n'est posée que dans le cadre de la problématique de l'immigration, à la faveur d'une euphémisation de la différence lorsqu'il s'agit d'exclusion sociale, comme si la différence qui sépare les êtres ne pouvait être que culturelle (conception tout à fait conforme à la réduction du sujet à l'individu : il ne peut, de ce point de vue, y avoir de différence individuelle ou sociale, ce serait donner une existence propre à l'individu, accréditer la possibilité d'une conscience subjective). La question est alors de savoir s'il convient d'assimiler les étrangers, ce qui signifie le plus souvent pour les tenants de cette politique à amener les étrangers à adopter la culture du pays d'accueil ou de les intégrer, leur ménageant ainsi une place au sein de la culture dominante. En adoptant l'intégration plutôt que l'assimilation, on permet que s'instaure un dialogue entre les cultures d'origine et du pays d'accueil. Dans le premier cas, il s'agit d'une assimilation de l'Autre au Même, tandis que l'intégration conserve à l'Autre sa part de différence.

[409] **E. Lévinas**, 1982, op. cit., p. 57.

l'intersubjectivité dans un horizon de transcendance, Levinas accomplit un déplacement dans la solution que l'idéalisme métaphysique avait jusqu'alors apportée au problème de la communication entre les sujets. En effet, Leibniz pensait la communication entre les sujets, ou plutôt son impossibilité, la communication ne pouvant advenir que comme *« choc »* des égoïsmes individuels, sous la figure de l'*«harmonie préétablie »*, pure transcendance, extériorité radicale, qui garantissait la nécessaire médiation entre les sujets, Levinas nous conduit, quant à lui, à penser la communication comme intersubjectivité, relation s'inscrivant *« dans l'horizon d'une éthique »*[411]. Lévinas identifie le *« surgissement de l'intersubjectivité (donc la rupture de l'immanence) »*, à l'impossibilité de résilier *« la responsabilité pour l'autre »*.

Il n'est pas indifférent pour nous que la rupture de l'immanence et l'ouverture à l'altérité et l'intersubjectivité, s'appréhendent sous le signe d'une phénoménologie de la caresse, en ce que celle-ci, en tant qu'analytique du toucher, permet de penser une possible communication et *« responsabilité pour l'autre »* en deçà du langage. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, les sujets engagés dans le cadre d'interventions menées au nom de l'action sociale, présentent fréquemment de graves dysfonctionnements ou déficits communicationnels, qu'il s'agisse du langage, de la parole, voire même de troubles du comportement et de la communication, touchant leur capacité à entrer dans une relation intersubjective. Les travailleurs sociaux intervenant dans les établissements prenant en charge ces sujets gravement déficitaires, connaissent l'importance du toucher, et de la caresse pour l'établissement d'une relation affective (notamment de réassurance) avec ces personnes. Sauvegarder la possibilité d'une relation intersubjective sous cette forme, permet de penser et de sauvegarder également la possibilité d'une intégration réussie de ces personnes au sein de communautés humaines. La relation professionnelle qu'instaurent alors les travailleurs sociaux avec ces sujets, ne relève pas d'une quelconque technique relationnelle, comme cela est si souvent enseigné dans les centres de formation où le geste technique (le soin, le

---

[410] **E. Lévinas**, 1982, op. cit., p.61. (citation extraite par Philipe Nemo de l'ouvrage *"Le temps et l'autre"*)
[411] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 251.

conseil éducatif ou juridique, etc.) vient prendre la place de la relation en tant que telle, mais d'une éthique de la relation, où se trouve préservée *« l'énigme ontologique »* de la relation à l'altérité de l'autre homme, pure ouverture à l'autre, ou transcendance qui ne présage ou préjuge rien d'un quelconque contenu de la relation.

L'humanisme classique subit, avec Levinas, un second déplacement. Son essence, c'est-à-dire l'humanité de l'homme, n'est plus à aller chercher du côté de la liberté, comme spontanéité, mais dans la responsabilité qui est antérieure même à toute intentionnalité de la conscience. L'humanité de l'homme réside en son intersubjectivité fondatrice :

> *« Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Le retour à soi se fait détour interminable. »*[412]

Cette allégation d'une responsabilité qui serait antérieure à la liberté, bouleverse radicalement la conception traditionnelle ou sociologique de la socialité. Nous avons vu avec Durkheim, ce mouvement qui place la socialité comme quelque chose qui serait extérieur au sujet et qui fait de la socialisation, un processus d'intériorisation d'une socialité qui lui est extérieure. Ce faisant, on sépare l'homme de lui-même et on introduit une opposition entre le social et l'individuel. L'exclusion procède de cette idée là qui, en séparant l'homme de lui-même, de sa subjectivité, entend l'intégrer dans la société, laissant supposer que la subjectivité puisse être appréhendée séparément de l'intersubjectivité qui la constitue.

Cette définition (qui n'en est pas une !) de la subjectivité comme *« secret »*, conduit Levinas à reconsidérer la socialité. Levinas cherche à fonder la socialité sur autre chose *« qu'un concept global et synthétique de la société »*, tel qu'il a pu être objectivé par les sciences sociales. Là encore, il y a une antériorité de la relation intersubjective vis-à-vis de la socialité. La constitution du *« social »* comme sphère relationnelle objectivée, comme société, n'est pas première :

> *« Entre les hommes est absente cette sphère du commun que toute synthèse présuppose. L'élément commun qui permet de parler d'une*

[412] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 252.

société objectivée, et par lequel l'homme ressemble aux choses et s'individualise comme une chose, n'est pas premier. La véritable subjectivité humaine est indiscernable, selon l'expression de Leibniz, et par conséquent, ce n'est pas comme les individus d'un genre que les hommes sont ensemble. On a toujours su cela, en parlant du secret de la subjectivité; (…) »[413]

Intimement lié à l'intersubjectivité dont il procède, le *« social »* redouble la part de *« secret »* que chaque subjectivité recèle en son sein. La constitution de la société, chez Lévinas, émane, non plus d'une limitation de l'agressivité, selon la formule bien connue de Hobbes, pour lequel « *l'homme et un loup pour l'homme »*, mais d'une limitation de l'infini que recèle en elle, chaque subjectivité :

« Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire, elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ? »[414]

On ne saurait mieux poser la communication comme essence du social, l'intersubjectivité comme essence de la communication et la limitation de la part d'infini que recèle chaque subjectivité comme essence de l'intersubjectivité ! L'infini de la relation, c'est-à-dire la responsabilité, qui me lie à l'autre homme dans la relation de face-à-face, doit, pour devenir *« social »*, pour faire *« société »*, être limité, limitation sans laquelle la multiplication des relations intersubjectives, qui constitue l'essence même du *« social »* ne peut être envisagée. L'exigence de justice procède de cette limitation, nous dit Lévinas :

« La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale. »[415]

Ce changement de perspective et de conception du *« social »,* retentit d'un écho particulier en ce qui concerne l'idée même d'intégration, telle que la sociologie de l'action sociale nous a accoutumé à l'appréhender. On y apprend

[413] **E. Lévinas**, 1982, op.cit., p. 73.
[414] **E. Levinas**, 1982, op. cit., p. 74.
[415] **E. Lévinas**, 1982, op. cit., p. 84.

entre autre, que l'exigence de justice, comme il a été précédemment établi pour la responsabilité, est antérieure à l'exigence de solidarité, et en est indissociable : la solidarité ne saurait avoir de sens sans considération de la justice, du droit de chaque être humain à une égale dignité. L'exigence de justice n'est pas *« ce qui sépare »* les hommes comme Autès s'autorise à le penser, et la solidarité ce qui les rassemblerait, mais la condition de possibilité de tout *« vivre ensemble »,* et toute observation un tant soit peu honnête des phénomènes sociaux[416] tend à montrer, que l'allégation d'exclusion constitue, pour les populations qui en sont victimes, une injustice fondamentale. En dissociant et en opposant justice et solidarité, individuel et social, c'est l'homme qu'on sépare de lui-même. [417]

---

[416] Ce que pourrait constituer une phénoménologie de l'action sociale qui fait cruellement défaut dans ce domaine d'activité, tant la sociologie d'obédience positiviste et sa conception principielle de l'intégration sociale, y surdétermine l'analyse des phénomènes sociaux.
Il n'est pour s'en convaincre qu'à se référer à un des ouvrages récents se fixant pour objectif de *« Repenser la solidarité »*, et qui dans son introduction renouvelle son assujettissement au principe de l'intégration sociale qui sert de fondement à la sociologie durkheimienne :

> *« Dans un ouvrage collectif qui vise à « Repenser la solidarité », s'inscrire dans le sillage d'Emile Durkheim, c'est tout d'abord reconnaître notre dette à l'égard de sa thèse sur les fondements de la solidarité. Cette dernière appartient en effet au patrimoine conceptuel de la sociologie et est enseignée à ce titre dans les facultés de sociologie du monde entier. Les recherches en sciences sociales ne cessent depuis plus d'un siècle de se référer à la solidarité mécanique et à la solidarité organique, tant ces deux concepts constituent les fondements de notre compréhension du monde social. La thèse durkheimienne a aussi contribué au courant de pensée républicain qui a donné naissance à la doctrine du solidarisme, dont l'essor à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} a été considérable en France. Cette doctrine elle-même peut être considérée comme le soubassement idéologique de l'Etat social français, tel qu'il s'est fortement institutionnalisé au lendemain de la seconde guerre mondiale. C'est parce que ce modèle apparaît menacé qu'il est nécessaire de revenir à l'une de ses sources et que la référence à Durkheim s'impose. »*
>
> **S. Paugam,** 2007, *« Les fondements de la solidarité »*, in : Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales, Paris, PUF, (lien social), p. 7.

On ne saurait dire plus clairement que la seule *« pensée »* possible du social, se situe à l'intérieur du cadre de la sociologie durkheimienne, et que la seule réponse envisageable à la *« crise »* de l'action sociale, est le *« retour aux sources »*, c'est-à-dire le retour au fondement du modèle français, sans thématisation ni considération aucune de ce qui, dans ce modèle, n'a pas marché, ou ne répond plus à la *« question sociale »* telle qu'elle se trouve posée aujourd'hui.

[417] Fission identitaire déjà analysée par D. Lapeyronnie :

> *« L'individu considéré comme un exclu est d'abord privé de sa propre expérience. Le refus auquel il se heurte d'être considéré comme un acteur et la négation de la relation sociale se traduisent chez lui par une sorte de dissociation interne, d'éclatement personnel. Il doit employer les mots des dominants pour parler de lui. Ainsi la définition de la société en termes d'intégration/exclusion n'est pas neutre. Elle est une forme de pouvoir et de réduction du dominé à une situation objective : il est un exclu, hors des normes et de la société. Le processus de réaffirmation des normes sociales et d'externalisation des problèmes sociaux*

L'intersubjectivité, selon la perspective qui vient d'être dégagée, est au fondement même de l'intégration sociale, et cette dernière ne saurait plus désormais procéder d'une mise en relation d'un individu isolé, sans inscription sociale préalable, et d'un ensemble préconstitué qui recevrait le nom de société, mais reste intimement lié à la capacité des personnes à s'impliquer dans des relations intersubjectives. Ce repositionnement phénoménologique de l'action sociale la situe et ce, de façon radicale, du côté de l'éthique.[418]

Comme nous l'avons souligné déjà à propos de la liberté, chez Lévinas, la responsabilité est première par rapport à l'autonomie. La subjectivité, avant même d'être autonomie, est responsabilité pour l'autre :

> *« C'est précisément dans la mesure où, entre autrui et moi, la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens (…) La subjectivité comme telle est initialement otage, elle répond jusqu'à expier pour les autres. »*[419]

Pour A. Renaut, cette définition de la subjectivité comme sujétion où la responsabilité pour l'autre est première, pose à la phénoménologie de l'expérience éthique un problème de cohérence :

> *« Si la subjectivité est sujétion pure, comment peut-elle être responsabilité ? Est-il véritablement possible de faire l économie, pour penser la responsabilité, d'une référence à un horizon d'autonomie ? »*[420]

En effet comment penser la possibilité de la responsabilité sans présumer de l'éventualité morale d'un choix, fût-il ce choix acquiescement à la Loi morale au sens kantien du terme ? La phénoménologie nous a conduits à concevoir la subjectivité comme *« transcendance dans l'immanence »*, contre l'idée

---

opéré par les classes moyennes se traduit chez le dominé par une cassure interne, une difficulté parfois insurmontable à construire « sa » vie. »
D. Lapeyronnie, 1995, op. cit., p. 573.

[418] Cette possibilité d'un repositionnement de l'action sociale comme expérience éthique nous semble aujourd'hui capitale. Après des origines marquées par la religion, la légitimité de l'action sociale, s'est trouvée transférée du religieux au politique, faisant de l'Etat le garant du compromis ainsi institué et de la solidarité son principal produit. Cet ancrage de l'action sociale sur le politique a conduit à une instrumentalisation de celle-ci et a tendance à transformer les travailleurs sociaux en simples exécutants de politiques dont l'élaboration leur échappe, en même temps que s'évanouit leur rôle d'acteur. Réinvestir la dimension éthique devrait permettre aux travailleurs sociaux de repenser leur engagement professionnel sur d'autres bases que la simple application de procédures ou techniques élaborées ailleurs.

[419] **E. Lévinas**, 1982, op. cit., p.p. 94-96.

[420] **A. Renaut**, 1989, op. cit. , p. 256.

monadologique leibnizienne qui ne concevait l'individualité que comme clôture sur soi, le sujet de la phénoménologie Husserlienne ou Lévinassienne, n'accède à sa propre subjectivité qu'en transcendant l'immanence de son individualité vers une subjectivité élargie comprenant en son sein l'intersubjectivité. Mais il faut veiller, nous dit A. Renaut, à ce que cette transcendance se fasse *« dans »* l'immanence et non, comme nous y conduit Levinas, *« contre »* l'immanence, positionnement de la subjectivité qui prend le risque de ruiner, et l'assignation en responsabilité du sujet, et la possibilité de penser son autonomie.

Tout comme l'éthique kantienne, l'éthique lévinassienne est une éthique de la finitude humaine. Mais ces deux éthiques, de par le positionnement que la finitude tient dans l'économie de la théorie du sujet, peuvent s'avérer de portée bien différente, et répondre ainsi tout à fait différemment aux défis de la modernité.[421]

C'est donc par une analytique de la finitude que nous aborderons la théorie kantienne du sujet, essayant de sauvegarder cet horizon d'autonomie du sujet sans lequel aucune fondation en raison de l'éthique ne saurait être envisagée.

2.4. POUR UNE ETHIQUE DE LA REFLEXION : LA SUBJECTIVITE COMME IDEE REGULATRICE DE LA RAISON PRATIQUE

Loin de la substantialisation de la subjectivité métaphysique conduisant à cet individu monadologique anti-social et clos sur lui-même contre lequel la critique philosophique comme sociologique fourbit ses principales armes, le sujet d'inspiration kantienne[422] se signale par la nécessité qu'il y a, à articuler au sein

[421] Notamment dans le domaine de l'action sociale, il nous semble qu'une telle assignation en responsabilité non réciproque du sujet, telle que Levinas la conçoit, assume le risque de voir la responsabilité professionnelle des travailleurs sociaux, déborder très largement sur le respect de l'autonomie des personnes gravement déficitaires. Cette problématique rejoint directement celle que nous avons déjà signalée au cours de ce travail, à savoir la question de la limitation de la protection des personnes au nom de leur autonomie, problème que ne règle pas le droit de l'action sociale, comme l'analyse de la loi du 2 janvier 2002 de rénovation de l'action sociale et médico-sociale nous a permis de le montrer. Habermas a lui aussi mis en avant cette difficulté, en proposant la mise en place de conventions d'autolimitation de la protection des personnes, (voir p. 70-71 du présent travail).

[422] A la suite d'Alain Renaut, nous nous intéresserons dans ce paragraphe davantage aux prolongements possibles de la philosophie kantienne du sujet, qu'à sa *« lettre »*, tant l'objectif de ce

d'une même conception de l'homme, finitude radicale et autonomie. A. Renaut discerne ainsi chez Kant, cinq grands moments participant à l'élaboration d'une théorie du sujet. Le premier de ces moments concerne l'établissement de la finitude humaine qui devient radicale avec son extension au domaine pratique.

Que faut-il entendre par finitude radicale ? En quoi finitude radicale et clôture sur soi de l'individu monadique se différencient-elles ? C'est à partir de la théorie transcendantale de la connaissance que se dessine tout d'abord cette notion de finitude humaine. Dans la Critique de la raison pure, Kant y définit

> *« La sensibilité comme réceptivité, comme capacité d'être affectée, par opposition à la spontanéité de l'Entendement (…). »*[423]

Kant introduit ainsi au cœur de la subjectivité une *« dimension d'ouverture »* et par là même une impossibilité pour le sujet humain à s'enfermer *« du dedans »*, en produisant en même temps l'objet et sa représentation, et en récusant toute dimension d'extériorité de la connaissance. Cette capacité à être affecté *« du dehors »* est le signe pour le sujet de la connaissance d'une limitation de ses facultés cognitives qui ne peuvent dépasser le cadre des catégories de son entendement. C'est cette limitation par une altérité qui constitue la finitude humaine. Finitude qui, n'est pas, somme toute, dans le cadre de la problématique de l'idéalisme classique, une nouveauté. Néanmoins, Kant accomplit au sein même de la théorie traditionnelle de la finitude, une sorte de *« révolution copernicienne »* : au sein des théories traditionnelles de la finitude, celle-ci était appréhendée à partir de l'idée d'un Dieu, en parfaite adéquation ou harmonie avec le réel, un être pour lequel être et pensée, réel et rationnel, coïncidaient. La finitude de l'homme était alors pensée à partir de l'infinité de Dieu, qui était posée comme ce qui est réel. La finitude de l'homme, sa limitation, était alors perçue comme un manque d'être, un mal, *« voire comme une chute »*. L'homme se trouvait ainsi relativisé par rapport à un Absolu qu'il situait au dessus de lui, dans une dépendance irréductible à l'égard de Dieu sauf à se vouloir, mu par un désir mégalomaniaque, son égal. Le renversement opéré par Kant consiste à poser la finitude comme une structure

---

travail est de retrouver, et le chemin d'un sujet que nous ne qualifierons de *« social »* que par désir d'insister sur l'absurdité qu'il y a à séparer le sujet de lui-même, et celui d'une intégration prenant la forme d'une intersubjectivité sauvegardant son autonomie.

indépassable de notre connaissance, un *« à priori »* de la sensibilité : *« le concept sans l'intuition est vide »*, l'esprit humain ne peut produire de lui-même le contenu de ses représentations. La finitude *« est passivité a priori de la sensibilité »* et *« devient ce par rapport à quoi l'Absolu est relativisé »*[424]. L'Absolu abandonne son statut de réalité en soi pour endosser celui d'une Idée de la Raison, d'une *« exigence pensable à partir de cette finitude, comme son horizon par définition inaccessible »*[425].La finitude devient radicale en ce qu'elle constitue la condition de pensabilité de l'Absolu, ou pour le dire autrement, de l'idée de Dieu.

Le deuxième moment de la théorie kantienne du sujet consiste, dans le chapitre consacré à la *« Critique de la psychologie rationnelle »* à montrer à quelles illusions l'Idée de sujet a pu conduire, et à parachever, ainsi, sa « *déontologisation »* et sa *« déréification* ». Dieu, l'Âme et le Monde constituent pour Kant des illusions de la Raison pure, en ce qu'elles dépassent l'expérience possible. Dès lors, l'erreur de la Raison pure ne réside pas dans l'hypostase de tels concepts en Idées de la Raison pure. Bien que nous ne puissions pas prouver l'existence de Dieu, i.e. faire l'expérience de l'existence de Dieu, l'Idée de Dieu, pour l'esprit humain n'en est pas moins nécessaire. Elle répond à une nécessité rationnelle. L'illusion que Kant dénonce, procède essentiellement de la transformation des Idées de la Raison en réalités ontologiques, qui font de Dieu, pure transcendance, un être plus réel que l'homme. Il y a déréification dans la mesure où Dieu, l'Âme et le Monde ne sont plus prises pour des réalités substantielles, des choses ou des objets, mais constituent des Idées sur lesquelles peut s'exercer la réflexion. Par conséquent, les Idées de la Raison, dont celle de sujet, conservent un destin après leur critique. C'est dans leur usage régulateur que celui-ci va se trouver pleinement réalisé.

Le troisième moment de la théorie du sujet va transformer l'Idée de sujet en *« focus imaginarius »* qu'A. Renaut définit ainsi :

> *« Par là s'introduit la notion qui va cerner les Idées du point de vue de leur fonction – savoir que chaque Idée est un « foyer imaginaire », un focus*

[423] **A. Renaut**, 1989, op.cit., p. 260.
[424] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 260.
[425] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 261.

imaginarius, par référence auquel du divers, dans nos connaissances, peut se laisser ordonner comme à partir d'un principe d'unité. »[426]

Kant n'a pas produit d'exposé complet de cette transformation de l'idée de sujet après sa déréification. Il montre à l'issue du premier paralogisme, contre Descartes, qu'il est impossible de déduire le *« je suis »* du *« je pense »*, l'existence de l'essence, que le *« je pense »* est une pure forme sous laquelle viennent s'ordonner nos représentations. Les deux paralogismes suivants parachèvent la *« désubstantialisation »* de l'Idée de sujet. Cette *« désubstantialisation »*, pour radicale qu'elle soit, peut laisser croire qu'à l'issue de la déconstruction des illusions métaphysiques liées au sujet, ne subsiste de celui-ci que la seule définition du sujet transcendantal, *« pure structure formelle de la subjectivité en général »*.

Mais à se contenter de cette version minimaliste du résultat de la critique qu'est cette notion de sujet transcendantal, ne manque-t-on pas la portée même de la critique criticiste de la subjectivité ? En rester-là, ne revient-il pas à accréditer avec les philosophies post-modernes la *« liquidation »* pure et simple de l'Idée de sujet ?

Tel serait probablement le cas si, à ces trois moments de déconstruction des illusions liées à la subjectivité, ne venait s'ajouter un quatrième moment qui opère la transformation du sujet-substance de la métaphysique, en sujet-acte. C'est au niveau de la théorie du schématisme[427] que s'effectue la transformation, en tant que celle-ci implique la mise en œuvre d'une méthode:

« Le sujet ici est cette activité de temporalisation qui transforme les catégories en méthode. Dimension de la subjectivité (en tout cas de la

---

[426] **A. Renaut**, 1995, *« Présentation de la Critique de la faculté de juger »* d'E. Kant, Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), p. 22.

[427] Kant distingue dans la Critique de la raison pure, le procédé de l'imagination que constitue le schème et l'image du concept :

« Ainsi, quand je dispose 5 points les uns à la suite des autres : ….. , c'est là une image du nombre 5 . Au contraire quand je ne fais que penser à un nombre en général, qui peut être 5 ou 100, cette pensée est la représentation d'une méthode pour représenter une multitude (par exemple, 1000) dans une image, conformément à un certain concept, plutôt que cette image même, qu'il me serait difficile, dans le dernier cas, de parcourir des yeux et de comparer au concept. Or c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image, que j'appelle le schème de ce concept. »

E. Kant, 1968 (1953), *« La raison pure : extraits de la Critique choisis et présentés par F. Khodoss »*, Paris, PUF, p. 108.

subjectivité théorique) qui excède clairement le sujet transcendantal, puisque le sujet schématisant, en tant qu'ouverture au temps, ne se réduit plus à la structure catégoriale, dont il accomplit la mise en œuvre comme méthode : mise en œuvre qui requiert bien un sujet de cette méthode ou l'idée de cette méthode comme sujet, puisqu'il s'agit d'une activité et que cette activité a donc un auteur. »[428]

La théorie du schématisme assure la médiation entre la sensibilité et l'entendement. Il est cet intermédiaire entre la représentation, l'image et la catégorie ou le concept. Il est ce qui permet de rapporter l'image à la catégorie.

Comment s'opère cette transformation du sujet-substance en sujet-acte ? S'il ne reste après la critique qu'un sujet transcendantal, pure structure formelle, comment donner de la consistance à ce sujet-acte ? Quelle possibilité a-t-il de se penser ? Comment prend-il conscience de lui-même et de ce qu'il fait ou de ce qu'il énonce, sachant que du sujet transcendantal, nous ne pouvons avoir aucune conscience, puisque du *« je pense »,* nous ne pouvons déduire aucune existence ? Puisqu'en l'occurrence, il n'y a là aucun recours possible à une quelconque réceptivité, quelle perception puis-je avoir de moi-même ? Et dès lors quelle transition se peut imaginer vers le sujet pratique ?

A. Renaut, en cela fidèle à Kant, conçoit la possible genèse de la perception de mon existence de la manière suivante, en limitant au maximum le recours à la réceptivité de la sensibilité :

« ▸ Il faut pour cela qu'intervienne en premier lieu le choc d'une sensation d'un donné sensible quelconque (…).

▸ Cette sensation qui me livre du divers, met en mouvement l'activité de synthèse ; elle mobilise le sujet transcendantal comme cette activité qui s'exerce sur les sensations à synthétiser.

▸ Mais cette activité de synthèse, qui va, en synthétisant le divers de la sensation, produire l'expérience phénoménale d'un objet, laisse en quelque sorte une trace d'elle-même dans le sens interne. La synthèse comme le montre la théorie du schématisme, s'effectuant à travers le temps, il est inévitable que l'acte du sujet transcendantal (qui, comme structure, est hors du temps), passe par le temps – et en ce sens, cet acte de synthèse produit en même temps qu'un objet, un reflet de lui-même dans le temps, donc une sorte de second phénomène, inséparable du premier (l'objet). Cette trace de l'activité de synthèse dans le sens interne produit immédiatement la conscience de cette activité, et c'est une telle trace ou un tel reflet que Kant désigne comme une intuition empirique indéterminée – à

[428] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 264.

> *savoir la conscience de l'activité de synthèse se reflétant dans le temps. (…) Par là se constitue la perception d'un « je suis » qui se signale comme un autre phénomène, pour ainsi dire un phénomène – sujet, distinct du phénomène – objet à la faveur de la constitution duquel ce second phénomène se construit »*[429]

Cette théorisation d'une possibilité de médiation entre l'essence et l'existence, entre le *« je pense »* et le *« je suis »*, sans revenir sur les acquis de la critique effectuée de l'argument ontologique, qui veut qu'il soit impossible à tout esprit humain de déduire l'existence de l'essence, nous paraît particulièrement importante quant à une possible fondation des sciences sociales, puisqu'elle permet de concevoir une phénoménalisation de l'humain qui ne soit en rien redevable à l'habituelle objectivation empirique qui passe par la représentation : l'objet (la conscience, le moi) est d'abord projeté hors de soi, pour y être ensuite réintroduit par le biais de la représentation et devenir conscience de soi. On reconnaît dans ce mouvement d'extériorisation et d'intériorisation, le propre de la conception positiviste du fait individuel : l'homme y est d'abord séparé de lui-même dans un premier mouvement de projection de sa subjectivité hors de lui, mouvement d'extériorisation destiné à transformer cette même subjectivité en objet de connaissance. Chez Foucault, l'appréhension de soi-même[430] s'actualise dans ce curieux mouvement circulaire que nous avons eu l'occasion de souligner et qui conduit à cette toute aussi curieuse fabrication de soi dont le sujet est aussi l'objet [431]. N'acceptant aucun repère ou critère spécifique de la phénoménalisation de l'humain qui ne soit strictement empirique, Foucault peine à appréhender l'humain sous d'autres formes que celles *« d'objet de connaissance »*, dont il récuse pourtant la pertinence si l'on s'en tient à sa critique du positivisme.

On voit ici aisément tout le bénéfice, qu'une critique, inspirée du criticisme kantien, pourrait apporter à l'approche du sujet des sciences sociales et en quoi elle pourrait contribuer au renouvellement des conceptions anthropologiques sur lesquelles s'appuient nécessairement les pratiques de l'action sociale.

---

[429] **A. Renaut**, 1995, *« Kant aujourd'hui »*, op. cit., p. 214.

[430] Nous ne saurions parler en ce qui concerne Foucault de conscience de soi, dans la mesure où récusant l'idée d'un sujet autonome, Foucault récuse en même temps l'idée que celui-ci puisse avoir conscience de lui-même.

[431] Voir p. 208-211 du présent travail.

Ainsi se trouvent limitées les prétentions des sciences humaines à donner de l'homme et des faits sociaux une connaissance qui serait parfaite transparence, adéquation du réel et du rationnel ! Où l'on voit comment se pourrait réintégrer au sein même des pratiques sociales, ce moment de différence que Kant a si bien théorisé, qui sépare le réel du rationnel, l'être du devoir-être, et qui permettrait de réinvestir ces pratiques de leur dimension éthique fondamentale !

La transformation du sujet-substance en sujet-acte consacre le cinquième moment de la théorie du sujet, qui voit ce sujet-acte s'actualiser en un sujet pratique :

> *« (.. .) dans la seconde Critique, le sujet se trouve bien pensé comme sujet pratique, plus précisément, à travers l'idée d'autonomie, comme activité d'auto-fondation, posant lui-même la loi de ses actions. »*[432]

La critique kantienne de la connaissance théorique installait la finitude radicale de l'homme au cœur même de l'activité de connaissance. Or, nous voyons que la théorie du sujet, dans son cinquième moment, pose celui-ci au fondement de la loi de ses actions, en posant d'emblée son autonomie. Comment un sujet fini du point de vue de la connaissance pourrait-il être infini, donc libre d'un point de vue pratique ?

Dans sa version pratique, le sujet n'est plus ouverture et réceptivité, déterminations qui assuraient sa finitude théorique en limitant les prétentions de sa raison, mais auto-position, inscription dans le réel de la loi morale. Aussi sommes-nous amenés à nous interroger avec A. Renaut sur la radicalité de la finitude du sujet pratique :

> *« Du sujet théorique au sujet pratique, du sujet ouvert de l'Esthétique transcendantale au sujet autonome, n'y a-t-il pas dépassement de la finitude ou, pour reprendre une expression de Cassirer, « percée vers l'infini » ?*[433]

Kant ne reprendrait-il pas d'une main ce qu'il avait accordé de l'autre ? Ne retomberait-il pas, avec sa philosophie pratique dans les affres de la

[432] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 214.
[433] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 267.

métaphysique dont il avait si vivement critiqué les prétentions à atteindre l'Absolu ? L'autonomie n'entre-t-elle pas ainsi en contradiction avec cette idée de la finitude radicale si importante dans le cadre de la connaissance théorique ? La question est de taille, du fait de son enjeu : puisque ce qui est en jeu, c'est rien de moins que le sujet pratique et son autonomie. Cette épineuse question du passage de la philosophie théorique de Kant à sa philosophie pratique a mobilisé de nombreux interprètes. L'une des controverses les plus célèbres en la matière est celle qui opposa Heidegger et Cassirer lors de la conférence de Davos en 1929. Celle-ci portait précisément sur le statut de la finitude humaine dans la *Critique de la Raison pratique*. En posant l'activité de la Raison pratique comme pure spontanéité, Kant ne reniait-il pas la dimension d'ouverture et de réceptivité, donc de finitude, présente dans la dimension humaine de l'existence, et consacrant l'homme comme *« être raisonnable fini »* ?

Pour sauvegarder cette dimension de *« réceptivité a priori »* dans laquelle Heidegger situe la principale détermination de la finitude, à l'image de ce qui se passe au sein de la connaissance théorique, il la place dans le sentiment pur du respect :

> *« Heidegger rabat la production de la loi (la raison pratique elle-même) sur la conscience de la loi (le respect) : de même que la raison théorique ne produit rien si elle n'entretient un rapport direct ou indirect à l'expérience possible, donc à une dimension de donation spatio-temporelle, de même l'activité de la raison pratique (production de la loi) ne serait pas concevable sans la réciprocité du respect. »*[434]

Dans l'interprétation heideggérienne, la loi n'est plus *« produite »* par le sujet, mais *« donnée »*, le respect de la loi, constituant cet élément de réceptivité qui semble faire défaut à la possibilité d'une radicalisation de la finitude au domaine pratique. Pour Cassirer en revanche :

> *« (…) la raison pratique n'a pas besoin de la réceptivité du respect pour fonctionner, mais elle est pure spontanéité. Ce pourquoi, au niveau de la raison pratique, se mettrait en place une figure de la subjectivité où s'accomplirait une sorte de « percée vers l'infini », (…) »*[435]

[434] **A. Renaut**, 1989, op. cit. p. 276.
[435] Idem.

La résolution de cette controverse est pour le moins complexe. Aussi suivrons-nous A. Renaut lorsqu'il affirme avec Heidegger la finitude radicale de l'être humain, contre Cassirer qui voit dans la raison pratique *« une percée vers l'infini »*, et lorsque, contre Heidegger et avec Cassirer, il rejette la nécessité de recourir, pour asseoir la finitude radicale de l'être humain, au sentiment pur du respect comme réceptivité originaire.

Au delà des problèmes d'interprétation que pose l'articulation de la première et de la deuxième Critique, la question reste ouverte de savoir comment penser ensemble la finitude radicale de la raison théorique et l'autonomie de la volonté de la raison pratique, autrement dit :

> *« En quoi la philosophie pratique de Kant est-elle une éthique de la finitude ? »*[436]

Pour A. Renaut, si la finitude radicale ne fait l'objet d'aucune discussion approfondie dans la philosophie pratique de Kant, c'est que la deuxième Critique, faisant suite à la première qui établissait sans ambiguïté la finitude humaine, est écrite du point de vue de l'être fini qui ne peut faire abstraction de sa finitude, autrement dit, l'auteur de la deuxième Critique, lorsqu'il écrit, a acté sa propre finitude, et développe celle-ci dans le cadre même de cette finitude :

> *« (…) La finitude de la raison pratique, s'il en est une, serait celle de tout être raisonnable fini qui, en tant que tel, distingue être et devoir-être. La finitude est en fait impliquée analytiquement par l'idée même de moralité ou de raison pratique : un être infini n'a pas à choisir entre des fins, (…) »*[437]

Une des solutions à l'articulation entre finitude radicale et autonomie réside dans la possibilité ouverte par l'éthique kantienne de penser

> *« …les principes suprêmes de la raison pratique comme des « principes de réflexion ».*[438]

Pour cela, nul besoin d'aller chercher la finitude pratique dans le contenu de l'éthique kantienne ou dans ses fondements, comme Heidegger l'a tenté en haussant le respect de la loi au rang de ces fondements, mais en revanche, ne vaudrait-il pas mieux aller plutôt la quérir dans

[436] **A. Renaut,** 1989, op. cit., p. 292.
[437] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 278.
[438] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p 292.

> *« …la modalité des jugements moraux, dans la façon dont l'éthique est posée pour et par un sujet fini qui ne peut, quelque contenu de pensée qu'il envisage, faire abstraction de sa finitude. Ce serait ainsi dans l'écriture même de l'éthique, dans le discours éthique, dans son mode d'expression, et non dans son contenu, que pourrait être décelé le signe qu'il est discours d'un être fini, (…). »*[439]

Autrement dit, si l'on dépasse dans le contenu de ce que l'on énonce, la finitude à laquelle nous assigne la raison théorique, en posant l'Absolu (Dieu, la Liberté) comme horizon éthique, on reste néanmoins, dans la forme de l'affirmation, arrimé au principe même de cette finitude. L'acte par lequel est produit un tel énoncé, qui se doit d'être conforme à la structure de notre réflexion telle que posée dans le cadre de la troisième Critique (Critique de la faculté de juger), est assimilable *« au point de vue fini, sur le point de vue infini »*[440].

Il aura, en effet fallu à Kant une troisième Critique pour articuler philosophie théorique et philosophie pratique, finitude et autonomie, nature et liberté. Chez Kant, dès la deuxième Critique, la *« désontologisation »* des Idées de la Raison permet d'affirmer que le monde intelligible est simplement pensé et que la question de l'existence des Idées de la Raison pure n'est pas une question à laquelle la raison humaine soit légitimée à répondre. La troisième Critique, Critique de la faculté de juger, articule finitude et autonomie, nature et liberté en posant la question de l'inscription possible de la liberté dans la nature, en établissant la possibilité du jugement réfléchissant :

> *« …Il y a jugement réfléchissant quand il s'agit de subsumer le particulier (le conditionné) sous l'universel (la condition), mais sans que le sujet possède au préalable une représentation de la condition – ce qui intervient dans deux cas :*
>
> - *soit parce que le sujet ne possède pas encore le concept que le jugement réfléchissant va former : c'est le cas de la genèse des concepts empiriques (…)*
> - *soit parce que l'universel n'est pas un concept de l'entendement, mais un concept de la raison, autrement dit : une Idée, laquelle, par définition, n'est pas représentable (schématisable) et ne contient pas en elle le critère de son application ; (…). »*[441]

[439] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 295.
[440] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 297.
[441] **A. Renaut**, 1995, *« Présentation de la Critique de la faculté de juger »* d'E. Kant, op. cit., p. 51.

Dans le cadre de la raison pratique, la raison est confrontée au deuxième cas de figure, celui où elle se trouve en demeure de relier des termes (concept et Idée) sans que la condition ou l'Idée soit représentable, sans qu'elle possède le critère de son application. Rappelons que dans le cas de *« jugements déterminants »*, l'opération effectuant la médiation entre la sensibilité et l'entendement s'appelle la schématisation. On peut sans crainte de se tromper avancer que le *« jugement réfléchissant »* constitue, de son côté, la méthode assurant la médiation entre le concept et l'Idée. En conséquence, une troisième Critique est nécessaire pour :

> *« …expliciter les conditions de possibilité de la mise en relation pourtant requise pour l'usage régulateur : il faudra donc développer une « critique de la faculté de juger réfléchissante », et plus précisément, puisqu'il n'est pas besoin d'une « critique de la faculté de juger déterminante », la troisième critique sera une critique de la réflexion. »*[442]

Revenant à l'articulation de la finitude radicale et de l'autonomie, on voit que, dans le cadre d'une *« éthique de la réflexion »* telle qu'elle vient d'être posée,

> *« …le principe anti-monadologique et humaniste d'autonomie se peut parfaitement intégrer à une pensée de la finitude radicale, dès lors que l'autonomie (le sujet pratique) a le statut d'une Idée ou d'un horizon de sens. »*[443]

Préserver l'« *Idée »* d'autonomie comme horizon de sens ne signifie en rien que notre autonomie et notre liberté d'action soient totales et ne souffrent aucun déterminisme. Nous nous savons, bien au contraire, déterminés dans la plupart des actes de notre vie quotidienne, mais devons nous penser et nous comporter comme des êtres autonomes et responsables, et c'est en cela précisément que réside notre humanité :

> *« Pour une éthique de la réflexion, intégrant finitude et autonomie, les principes suprêmes de la raison pratique n'énoncent nullement, de façon constitutive, les déterminités de la réalité pratique : ils formulent seulement les conditions de possibilité d'une donation de sens. Dans le domaine de la connaissance, nous avons appris à considérer que les principes de la raison théorique (…) ne sont pas les structures de l'objet réel (…), mais seulement les conditions a priori de l'expérience possible, - comme tels des principes seulement régulateurs par rapport à l'expérience réelle : (…). Il en va de même dans l'ordre pratique : la précompréhension éthique correspond à l'horizon de sens pour la pensée de fins, (…). Cette précompréhension éthique définit en fait un point de vue nécessaire sur le*

[442] **A. Renaut**, 1995, *« Présentation de la Critique de la faculté de juger »* d'E. Kant, idem.
[443] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 297.

sujet (pratique), au même titre que les notions de quantité, qualité ou relation, et des principes de causalité nous sont indispensables pour connaître l'objet théorique. »[444]

Au regard du parallélisme qui vient d'être tracé entre les conditions de possibilité de l'objectivité théorique et la précompréhension éthique, on remarque que cette dernière n'est pas plus *« fondée par la subjectivité, que la structure catégoriale qui définit l'objectivité théorique* »[445]. La conséquence de cette dernière remarque est fondamentale en ce qu'avec elle s'effondre *« la fondation absolue du jugement de valeur* [446]*»*, sans faire disparaître pour autant la dimension éthique :

« …elle demeure un point de vue nécessaire, un horizon de sens, bien qu'il ne puisse jamais se transformer en jugement de valeur dogmatique. »[447]

2.5. CONTRIBUTION D'UNE ETHIQUE DE LA REFLEXION A UNE REFONDATION DE L'ACTION SOCIALE.

L'enjeu aujourd'hui d'une refondation de l'action sociale se situe bien au niveau d'un renouvellement de l'humanisme. L'action sociale comme nous avons pu le voir dans les deux premières parties, entretient avec les présupposés de l'humanisme des relations ambiguës. La mission d'intégration sociale qui est aujourd'hui la sienne, était autrefois, au sein des sociétés dites traditionnelles, dévolues à la religion. C'est la religion qui avait en charge le lien social et palliait ses insuffisances sous la forme d'un devoir de charité de tous les chrétiens envers ceux que Dieu avait le moins bien dotés. La laïcisation de la société qui s'est opérée avec ce qu'il convient d'appeler la modernité, a transféré ce devoir de charité qui incombait au chrétien, au citoyen sous la forme, cette fois, d'un devoir de solidarité, qu'il convenait, pour en conserver toute la force de légitimation, de fonder scientifiquement, ce que fit Durkheim pour ce qui est de la tradition française. L'action sociale est ainsi passée d'une légitimation éthique fondée sur l'humanisme chrétien, à une légitimation scientifique : par delà cette volonté de fonder scientifiquement la solidarité, c'est

[444] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 297-298.
[445] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 298.
[446] Le jugement de valeur pratique comme assertion dogmatique est évitée du fait que la régulation qui s'opère entre le concept et l'Idée faisant l'objet d'une réflexion, n'est jamais réglé d'avance.

essentiellement à une légitimation politique que l'on a assisté, légitimation politique représentée en France par les courants solidaristes et républicanistes. Le traitement assuranciel de la question sociale, assis sur un compromis politique entre libéraux et républicains témoigne de cette volonté d'asseoir politiquement la légitimité d'une intervention sur la société sur un recours à la solidarité sociale. Mais, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, il ne faut pas confondre compromis politique et consensus rationnel. L'action sociale ne cesse depuis plus de deux siècles de faire les frais de cette confusion. La conséquence immédiate de ce transfert de légitimité du religieux au scientifique puis au politique, est la difficulté que connaît aujourd'hui l'action sociale à se réapproprier son héritage humaniste, mais sur des bases renouvelées, c'est-à-dire non religieuses et non métaphysiques. Systématiquement chaque fois que la question de l'homme est abordée dans le cadre de la sociologie de l'action sociale, celui-ci est assimilé à la conception métaphysique d'un sujet absolu, sans qu'une critique adéquate puisse déceler derrière les figures de l'individu, prises pour celles du sujet, les derniers avatars de cette subjectivité absolue close sur elle-même et n'entretenant avec son milieu environnant, qu'il soit matériel ou humain, que des relations d'extériorité.

La réflexion menée par A. Renaut autour de la philosophie du sujet ouvre des perspectives tout à fait intéressantes quant à un renouvellement de cette idée d'humanisme qui fait si cruellement défaut aux pratiques sociales d'aujourd'hui tant le recours à la solidarité, c'est-à-dire à une conception réifiante de l'intégration sociale, où il s'agit, comme on encastre ou emboîte les pièces d'un puzzle les unes dans les autres, d'insérer des individus selon des plans ou des dispositifs qui ne laissent que peu de place à l'autonomie individuelle ou collective, est venu comme recouvrir, la préoccupation légitime de justice, dans ce que cette préoccupation a de critique, et vise à respecter l'égale humanité de chacun d'entre nous, c'est-à-dire son égale dignité et son égale liberté. Les principales avancées d'une philosophie du sujet où subjectivité et intersubjectivité sont appréhendées dans leur co-originarité et non plus comme des moments successifs dont l'un pourrait s'autonomiser et

[447] **A. Renaut**, 1989, op. cit., p. 299.

prendre le pas sur l'autre, devraient permettre une refondation de l'action sociale où l'intégration sociale qui reste sa mission, ne soit plus seulement envisagée comme insertion, encastrement de l'individu dans un ensemble qui le dépasse et, pourrions–nous dire aussi, le transcende, mais soit envisagée comme intersubjectivité, générant de l'action collective et donc de la *« société »*, du *« social »*. Plusieurs pistes sont, de ce point de vue, prometteuses :

2.5.1. Vers une redéfinition non métaphysique de la subjectivité qui évacue l'opposition factice individuel/collectif

Tout en abondant la critique traditionnelle de l'individualisme, A. Renaut montre qu'il est possible de penser le sujet sur d'autres bases que celle de l'individualisme, quelque soit la conception de l'individu à laquelle on se réfère (libéral, sociologique, d'inspiration nietzschéenne). La subjectivité n'est pas une notion équivalente à celle d'individualité, il s'agit simplement d'une Idée qui signe notre commune appartenance à l'humanité. D'un point de vue pratique, elle donne juste le cadre à partir duquel l'humain peut être pensé. Il s'agit tellement peu d'une notion consacrant l'individualisme qu'elle contient en elle-même comme sa condition de possibilité, l'intersubjectivité, cette part sociale de l'homme sans laquelle il ne saurait être homme et vivre parmi les hommes. La co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité, qu'A. Renaut va chercher chez Fichte (*« l'homme n'est homme que parmi les hommes »*), est une notion capitale eu égard à nos préoccupations sociales présentes, c'est-à-dire celles d'un *« introuvable sujet social »*. En effet, poser dans le cadre d'une même Idée régulatrice, la subjectivité et l'intersubjectivité, l'homme et son milieu social, pris ici au sens d'environnement humain, évite à cette idée d' *« Homme »* de se voir coupée en deux, avec d'une part un *« intérieur »* qui constituerait son identité, fermée, dans un mouvement de clôture qui l'apparente à l'individu monadique leibnizien, et un *« extérieur »*, vague entité sociale qui comprend les autres humains, les institutions et conventions qui organisent la société. Comme nous espérons l'avoir montré dans les analyses qui précèdent, la conceptualisation de l'exclusion émane de cette opposition qui se veut originelle entre l'homme et son milieu. L'exclusion constitue l'injustice

fondamentale, puisqu'en le séparant du milieu relationnel dans lequel naturellement il baigne, elle le sépare de lui-même et touche à sa dignité humaine.

2.5.2. Le sujet pratique comme autonomie sociale, contre l'individu comme indépendance égoïste:

La réaffirmation de la nécessaire autonomie du sujet pratique contre les effets dévastateurs de l'indépendance individuelle qui se mue en indifférence à l'égard du social, devrait pouvoir constituer pour l'action sociale un élément de réflexion susceptible de redonner aux objectifs d'autonomisation des personnes, un autre sens que celui de l'indépendance financière ou simplement physique. Par ailleurs la conception d'une autonomie comme horizon de sens a le grand avantage de permettre de penser cette dernière non plus comme un terme à atteindre au delà duquel se retire toute action proprement sociale comme aide apportée à la personne ou aux groupes en difficulté, mais en terme de processus d'autonomisation, processus qui suppose que soient chaque fois revus les critères fixant la fin de la mesure d'aide en fonction non de règles décidées objectivement et politiquement, mais en fonction des besoins des personnes, besoins qui ne sont pas décidables indépendamment de la considération des subjectivités en présence. L'autonomie comme horizon signifie que le *« terme »* ou la *« fin »* n'est atteinte que par concertation entre les parties prenantes à la relation, non par décision unilatérale, ou par programmation prédéfinie. Par ailleurs, l'autonomie ne saurait être considérée d'un point de vue pratique comme le contraire, le strict opposé de la dépendance. En effet, l'aide apportée à une personne souffrant de multiples dépendances, vise à restaurer son autonomie, ce qui ne signifie pas qu'autonomie et dépendance se conditionne réciproquement, une diminution de la dépendance n'équivaut pas nécessairement à un gain d'autonomie, de même qu'un gain d'autonomie n'est pas conditionné par un progrès, ou une moindre dépendance. Autrement dit, restaurer l'autonomie d'une personne gravement handicapée, qu'elle ait à subir une situation de handicap physique ou mental, peut nécessiter la pérennisation de l'aide apportée, parce que c'est le seul moyen de prendre en compte son égal désir de liberté et de compenser ses

déficits. L'autonomie est davantage corrélée à la compensation du handicap bien plus qu'elle ne doit l'être au degré de dépendance constaté. Le degré de dépendance ne constitue pas obligatoirement un critère d'évaluation de l'atteinte d'un degré quelconque d'autonomie. En d'autres termes, il n'existe pas de relation dialectique entre l'autonomie et la dépendance[448], l'atteinte de l'autonomie ne supprime pas la dépendance et une certaine dépendance n'empêche en rien que soit atteint un haut niveau d'autonomie[449]. Cet aspect a un fort impact sur le sens donné à la fin d'une mesure d'aide ou de soutien. Si l'on approfondit les notions d'autonomie et de subjectivité en emboîtant le pas à la réflexion d'A. Renaut, il s'ensuit que l'indépendance financière ou physique ne constituent plus des critères pertinents ou suffisants à l'arrêt d'une mesure d'aide ou de soutien, ou à son évaluation[450]. C'est au travers d'une relation entre accompagnant et accompagné, que de tels critères peuvent être élaborés, et jugés pertinents par ceux qui les pratiquent. De même, la fin de la mesure ne saurait être interprétée comme signifiant le succès ou l'échec de celle-ci , et le maintien d'une certaine forme d'aide ne contredit nullement qu'un degré suffisant d'autonomie soit néanmoins atteint[451].

Par ailleurs, repenser l'autonomie en ces termes permet de thématiser les deux missions que l'action sociale est censée remplir auprès de la personne, à savoir satisfaire à la fois aux besoins de protection des personnes et à leur autonomie. La protection visée dans le cadre d'un accompagnement social doit porter, non sur l'éventuelle limitation des libertés et désirs de celle-ci, mais sur leur construction négociée. Il s'agira davantage de réfléchir à

[448] Nous reviendrons sur cet aspect lorsque nous comparerons les deux stratégies de renouvellement de l'humanisme que nous nous sommes proposés d'étudier, et les références philosophiques à Hegel ou Kant qu'elles mobilisent.

[449] La relation dialectique entre la dépendance et l'autonomie, passage illégitime du fait à la valeur, a par ailleurs de fâcheuses conséquences sur l'appréhension ou l'image d'elles-mêmes qu'acquièrent les personnes en situation de handicap ou gravement dépendantes : elle sous-entend que le processus d'autonomisation suppose la résorption immédiate de l'état de dépendance physique, ce qui chez de nombreuses personnes n'est pas envisageable, et interdit de chercher d'autres voies conduisant à l'autonomie et qui passe nécessairement par une acceptation du handicap ou de la dépendance pour trouver avec l'aide de l'aidant des solutions permettant de contourner la situation de handicap.

[450] Nous renvoyons pour l'approfondissement de cette question aux travaux de **M. Nuss** sur l'accompagnement :

[451] Cette remarque suffit à écarter toute tentative d'évaluation comptable de l'atteinte de l'autonomie.

comment réaliser tel ou tel souhait avec les moyens dont on dispose qu'à transformer les souhaits de la personne ou à la convaincre de l'impossibilité de les atteindre. L'autonomie consistera alors en cet ajustement entre les souhaits de la personne, les moyens dont elle dispose pour les réaliser, et leur adéquation sociale et morale.

2.5.3. La subjectivation comme temporalisation :

Nous avons vu au cours de ce travail, que ce que la sociologie de l'action sociale appelle le *« retour du sujet »* s'appuie sur les différents dispositifs d'insertion mis en œuvre selon une logique individualisante ; de là les auteurs en concluent à une subjectivation des pratiques sociales. Cette assertion d'une subjectivation croissante des pratiques sociales nous apparaît, à la lumière de l'analyse de la subjectivité présentée par A. Renaut et à laquelle nous souscrivons pleinement, être de l'ordre, si ce n'est de l'abus de langage, du moins d'une totale indifférence à la teneur que devrait prendre précisément de réelles pratiques de subjectivation. Nous aimerions montrer dans les propos qui suivent que l'individualisation mise en œuvre dans le cadre des mesures d'insertion ne constituent en rien une subjectivation pour la simple raison qu'elles ne prennent pas en compte une donnée capitale de la subjectivité qui est celle du temps. En effet, Kant définit la subjectivité à l'aide des catégories de l'espace et du temps, ces dernières n'étant pas objectivement observables, i.e. ne sont pas l'objet d'une expérience possible, mais sont transcendentalement attachées au sujet connaissant. Le sujet pratique n'échappe pas à ce cadre transcendantal, ou pour le dire avec A. Renaut :

« La phénoménalisation du Moi suppose la temporalisation (…).[452]

Or au sein des mesures d'insertion, avant même qu'elles ne rencontrent leurs destinataires, des *« objectivations »* temporelles sont réalisées. Ainsi telle mesure d'insertion[453] par l'économique sera limitée à un an, dix-huit mois ou deux ans. La personne à l'issue de ces mesures est en quelque

[452] **A. Renaut**, 1995, *« Kant, aujourd'hui »*, op. cit., p. 219.
[453] C'est le cas de tous les travaux jugés d'utilité collective qui sont là pour *« insérer »* des personnes rencontrant des difficultés, insertion par le biais d'entreprises intermédiaires, Contrat Emploi Solidarité (CES), etc.

sorte *« lâchée »*. S'il y a évaluation, celle-ci n'influe en rien sur une éventuelle prolongation de la mesure si nécessaire. La temporalisation de l'aide demeure extérieure au sujet, elle est administrativement fixée, ne fait l'objet d'aucune thématisation un tant soit peu démocratique, où les sujets de l'action sociale pourraient s'approprier la parole et exprimer leurs besoins en la matière, mais d'une réglementation construite technocratiquement. Comment parler alors de subjectivation ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'atomisation du traitement de la question sociale ?

Cet aspect de la temporalisation des mesures d'action sociale nous paraît importante à souligner, car il correspond dans bien des cas à une forme de maltraitance de la personne en difficulté[454], qui parvient au terme de la mesure d'aide à des améliorations sensibles, mais se voit ainsi *« lâchée »* sans solution ou proposition « *de rechange ».* Or si la reconstruction de ces personnes peut prendre des mois, voire des années, une rechute en deçà de sa situation *« d'avant la mesure »*, peut la détruire de nouveau en quelques semaines et réduire à néant les progrès effectués et les améliorations durement acquises durant le temps de la mesure. Il est évident qu'ici, s'il y a individualisation, le défaut de subjectivation n'en est pas moins patent, et c'est l'absence de temporalisation subjective de l'action qui signe le déficit de subjectivation.

2.5.4. Co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité et nouvelle approche du « collectif »

La sociologie de l'action sociale tend à assimiler sans autre forme de procès *« approche collective »* et *« traitement public »* de la question sociale[455]. Or une fois établie la co-originarité de la subjectivité et de

[454] Les exemples de ces formes de maltraitance sont nombreux et ne se limitent pas au seul domaine de l'insertion : on peut ainsi citer l'enfant placé dans une famille d'accueil que l'on change de famille sous le prétexte que cela nuit à son développement affectif de trop s'attacher à une famille particulière qui n'est pas la sienne ; ou cette personne sans emploi qui accède à une mesure dans un domaine d'activité qu'elle affectionne, et qui doit renoncer à cette activité au bout de dix-huit mois car la mesure la concernant prend administrativement fin. Il s'agit là de cas précis, mais les exemples sont nombreux de situations où les efforts tant des professionnels de l'action sociale que des personnes en difficulté sont réduits à néant pour des raisons de réglementation administrative.

[455] Cette assimilation est particulièrement présente chez des auteurs comme Autès et Castel chez lesquels elle revêt une fonction tout à fait idéologique visant à défendre une approche publique, i.e. étatique, du traitement de la question sociale ? Cette approche s'appuie clairement sur le paradigme

l'intersubjectivité, disparaît toute confusion entre le *« collectif »*, qui est le produit de l'intersubjectivité, et le *« public »* qui représente l'action de l'Etat ou plus généralement de la puissance publique[456]. Le *« social »,* précisément, n'est autre que ce développement le plus large possible d'actions collectives, de groupements divers, qu'il s'agisse d'associations, ou de tous types d'ensembles collectifs susceptibles de renforcer la société civile.

De plus, cette assimilation de l'action collective et de l'approche publique des problèmes sociaux empêche toute approche intégrée des problèmes sociaux. On assiste, en effet, depuis deux décennies à une nouvelle querelle dont seule l'action sociale est à même d'en apprécier la teneur et d'en mesurer l'enjeu, entre *« intervention sociale d'intérêt collectif »*, *« développement social local »*, *« travail social communautaire »*, *« action sociale globale »*[457], d'un côté, et la conception traditionnelle du service

---

de la solidarité qui ne voit d'intégration sociale que dans le sens d'individus s'intégrant dans un ensemble plus vaste qui leur préexiste et sur lequel ils sont censés ne pas avoir de prise, qui n'est autre que le concept durkheimien de société, dont l'Etat, en tant qu'unique représentant de l'intérêt général, constitue le recours nécessaire.

[456] Plus récemment, on a pu constater une telle confusion au niveau de l'action politique, réduisant encore un peu plus l'autonomie des institutions sociales. Lors de la sortie des décrets d'application de la loi sur le tabac, une circulaire est venue étendre l'interdiction de fumer à l'intégralité des locaux des maisons de retraite sous l'argumentation qu'il s'agissait de lieux publics. Les directeurs des maisons de retraite se sont insurgés contre cette mesure en arguant que les chambres des résidents ne pouvaient être considérés comme des lieux publics, mais constituaient des espaces privatifs. La reconnaissance de lieux privatifs a fort heureusement fait consensus, mais la question reste entière de savoir qui doit légiférer à l'intérieur de ce type d'établissement, qu'ils soient publics ou privés, dans la mesure où ils constituent des lieux de vie dont l'organisation collective ne devrait pas en principe relever du droit public, mais d'une réglementation interne à l'établissement, i.e. décidée en commun, par le biais d'un conseil de résidents, par exemple.

[457] Les différences entre ces différents termes référant chacun à des modalités particulières de concevoir l'action collective en dit long sur la difficulté d'atteindre à un minimum de consensus sur ce problème de méthode. Pour faire court, l' *« intervention sociale d'intérêt collectif »* a été théorisée en 1987, par le Conseil Supérieur du Travail Social, avec une visée pédagogique d'intégration dans les référentiels de formation des travailleurs sociaux. Ce premier terme se veut une synthèse de l'ensemble des approches possibles des actions sociales collectives, i.e. s'adressant à des groupes plutôt qu'à des individus. Le CSTS a élaboré cette synthèse dans un rapport : *« Intervention sociale d'intérêt collectif : rapport à M. le Ministre (rapport n°1) »*, Paris, brochure, 1987.
Le *« travail social communautaire »* est une terminologie venue d'Outre-Manche, qui désigne le travail réalisé avec diverses communautés. L'utilisation française de ce terme est souvent pleine d'ambiguïté, car le terme *« communautaire »* est souvent mal compris : en Grande-Bretagne, le terme de *« communauté »* désigne le quartier comme communauté de vie, en France, ce terme a tendance à renvoyer à la notion de communauté ethnique. Ce terme est donc considéré par de nombreux travailleurs sociaux français comme très connoté idéologiquement car renvoyant à des conceptions *« communautaristes »* d'intégration, entrant en tension avec ce qu'il est convenu d'appeler le modèle français d'intégration, c'est-à-dire le modèle républicain. Pour ce qui est des notions de

social, incarnée par le travail des assistant(e)s social(e)s, qui, assise sur la pratique du *« case work »* américain, est censée représenter un type d'approche individualisant. Cette opposition entre approches de nature collective, i.e. s'adressant à des groupes, et approches de type individuel s'adressant à la personne et s'intéressant à sa situation particulière, nous semble factice et procéder souvent d'un aveuglement au niveau de l'analyse des pratiques sociales[458]. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner que le critère d'analyse mettant en avant le caractère individuel ou collectif des pratiques était inopérant, les pratiques dites individuelles pouvant tout à fait comporter des moments collectifs et les pratiques collectives des moments individuels. La véritable question se posant dès lors, est celle de l'articulation de ces différents moments au sein d'une pratique d'action sociale que l'on pourrait qualifier d'intégrée, une pratique associant les deux approches sur la base d'une évaluation des besoins des personnes concernées. Dès lors que l'on assimile approche collective et approche publique, la personne disparaît au profit d'une approche purement institutionnelle de l'action sociale.

2.5.5. L'intégration sociale comme intersubjectivité et non comme interdédépendance

La co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité ouvre la piste d'une redéfinition de l'intégration sociale comme intersubjectivité et communication. Lorsque la sociologie quitte le terrain du paradigme de la solidarité pour définir l'intégration sociale, elle recourt, nous l'avons vu, au concept d'interdépendance[459]. Or, il nous semble, à la lumière des précédentes démonstrations[460], que cette conceptualisation de l'intégration n'est pas à même de renouveler l'approche des missions du travail social en ce qu'elle ne permet pas de penser ensemble autonomie et intégration. Rien ne garantit aux individus pour lesquels on développe des liens d'interdépendance, que l'atteinte du plus haut niveau d'autonomie reste

---

« développement social local » et d' *« action sociale globale »*, elles ajoutent à l'approche collective des problèmes sociaux, la prise en compte locale et territoriale des populations et des problèmes.

[458] Les pratiques individualisantes sont très souvent assimilées à de l'assistance, tandis que les pratiques collectives, seraient, elles, conformes au paradigme de la solidarité, tel qu'il se trouve justifié depuis l'après-guerre. Voir sur ce point, p. 43-44 du présent travail.

[459] Nous devons la théorisation de cette approche à **Norbert Elias**, dans la *« La société des individus »*, Paris, Fayard, 1991 (pour la traduction française).

l'objectif des interventions qui les concernent ! La seule chose qui se trouve garantie dans cette multiplication des dépendances est la visée de l'intégration : en multipliant les liens de dépendance, on s'assure que si l'un ou plusieurs d'entre eux venaient à faillir, l'individu ne se retrouverait pas complètement isolé et exclu. Ainsi ne sort-on pas du paradigme de la solidarité où la visée de l'intégration absorbe toute préoccupation pour la justice et rend inopérant l'objectif pourtant essentiel en matière d'action sociale de l'autonomie des personnes en difficulté.

[460] Voir p.p. 247-248 du présent travail.

3. L'AGIR COMMUNICATIONNNEL AU FONDEMENT D'UNE THEORIE RATIONNELLE DE L'ACTION SOCIALE

La critique des interprétations de la question sociale et la reconstruction d'un point de vue éthique de l'action sociale nous ont permis de montrer que cette reconstruction passait nécessairement par celle d'un humanisme post-métaphysique dont il s'agissait de réassurer les fondations après le *« désenchantement du monde »* que l'abandon des idéaux religieux a consacré : pour que la mort de Dieu ne soit pas aussi celle de l'homme, et ne plonge dans une forme de *« barbarie instrumentale »*, tout type d'intervention en direction de l'être humain. Alain. Renaut, pour ce faire, en appelle à un approfondissement de la philosophie du sujet qui intégrerait comme donnée fondamentale la co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité, évitant ainsi que la subjectivation ne vienne s'opposer à la socialisation, et que l'autonomie n'entre en tension avec les objectifs d'intégration sociale de l'action sociale.

Un autre philosophe contemporain, Jürgen Habermas, poursuit des objectifs similaires, bien qu'empruntant une stratégie sensiblement différente : c'est par un renouvellement de la conceptualisation de la raison humaine qu'il entend redonner souffle à une certaine idée de l'homme et de la vie en société.

De même qu'A. Renaut,

> *« Habermas revendique clairement l'héritage de l'Aufklärung moderne, celui de la critique rationaliste et de l'humanisme universaliste.»*[461]

Habermas lie à la refondation de l'*« humanisme universaliste »*, une vision renouvelée de l'intégration sociale, et substitue au paradigme des philosophies de la conscience, terme qu'il emploie plus volontiers que celui de philosophie du sujet, qui font de la relation sujet/objet et de la représentation que cette relation génère, la seule manière d'appréhender le monde (que celui-ci soit subjectif, social ou objectif), celui de l'intersubjectivité, qui met au centre de notre vision du monde, la relation sujet/sujet comme constitutive du social et de notre appréhension rationnelle du monde.

[461] **J-M. Ferry**, 1987, *« Habermas, l'éthique de la communication »*, Paris, PUF (Recherches politiques), p.52.

> *« Le but de l'entreprise serait ainsi de fonder le domaine de la réalité sociale au regard de ce qui serait proprement constitutif, c'est-à-dire au regard de ce sans quoi, il n'y aurait pas de social : l'activité communicationnelle. »*[462]

Les deux démarches sont complémentaires et les deux philosophes reconnaissent un grand nombre de convergences, notamment en ce qui concerne le nécessaire *« sauvetage »* de la raison et la défense des idéaux des Lumières et de la modernité, au nom desquels ils entendent, l'un comme l'autre, mener une critique sociale radicale en réinvestissant le social de sa dimension éthique. Néanmoins, A. Renaut et J. Habermas divergent sur un point qui, étant de nature théorique, pourrait paraître secondaire, mais qui, du point de vue des pratiques sociales, nous semble tout à fait capital pour négocier ce que l'on pourrait appeler un *« tournant éthique »* dans le traitement de la question sociale et permettre ainsi à l'action sociale de sortir du seul paradigme de la solidarité. Ce point de divergence réside dans la place accordée à la subjectivité dans les deux philosophies : comme nous l'avons vu, pour mener à bien ce renouvellement de l'humanisme susceptible de servir de socle à une critique politique et sociale radicale, A. Renaut s'appuie sur un approfondissement de l'idée régulatrice de subjectivité et reste en conséquence attaché à la philosophie du sujet ; Habermas, quant à lui, entend liquider la référence aux philosophies de la conscience dénoncées pour leur ancrage sur la seule subjectivité qui charrie avec elle l'accusation de générer l'instrumentalisation et la réification de notre rapport au monde et consacrer un nouveau tournant dans le développement d'une philosophie rationnelle critique par la mise en oeuvre d'un nouveau paradigme plus à même d'appréhender le monde, celui de l'intersubjectivité, mettant ainsi au centre du lien social la relation sujet/sujet et la communication langagière.

Nous commencerons dans cette partie par recontextualiser la pensée de Habermas, en la resituant par rapport à la *« Théorie critique »* de l'*« Ecole de Francfort »*. Nous suivrons ensuite Habermas dans sa reconstruction d'une théorie de l'action pour ensuite aborder plus précisément le concept original d'agir communicationnel. L'œuvre foisonnante de Habermas, de par sa richesse même suscite de nombreux commentaires, nous tâcherons, parmi ces derniers, d'évaluer

[462] **J-M. Ferry**, 1987, *« Habermas, une éthique de la communication »*, op. cit., p. 24.

les apports de la théorie pour une reconstruction de l'action sociale, ainsi que ses limites. Enfin nous confronterons ces deux philosophes quant à cette question du changement de paradigme et aux implications de chacune de ces stratégies pour un renouvellement éthique de l'action sociale.

3.1. HABERMAS ET LA « THEORIE CRITIQUE »

Afin de mieux comprendre la portée de la stratégie de J. Habermas, il convient de resituer sa pensée dans son contexte d'émergence. De nombreux commentateurs, situent celui-ci comme un *« héritier »* de l' *« Ecole de Francfort »*. Cette assertion est à la fois juste, puisque Habermas a été l'assistant de Adorno, et *« fausse »* dans la mesure où toute l'œuvre de Habermas s'est développée en réaction aux conclusions auxquelles ont abouti les théoriciens de l' *« Ecole de Francfort »* : Horkheimer, Adorno et Marcuse[463].

L'identification même d'une *« Ecole »* à propos de la *« Théorie critique »* est, de la bouche même de Habermas, quelque peu excessive : les théoriciens que l'on a pour habitude de réunir sous ce vocable (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Fromm, Pollock, Bloch, etc.) venant d'horizons disciplinaires très divers, allant de la philosophie à la sociologie, en passant par la psychanalyse, la psychologie sociale, l'économie, etc. De même, une partie non négligeable des œuvres constituant ce qu'il est convenu d'appeler la *« Théorie critique »* a été écrite à New-York où ils ont été contraints de s'exiler.

Ce qui, néanmoins, peut contribuer à une identification commune sous un même vocable, c'est la critique aussi radicale que destructrice de la raison que ces philosophes et théoriciens des sciences humaines, ont menée, aboutissant pour nombre d'entre eux et nous pensons ici plus particulièrement à Horkheimer et Adorno, à un pessimisme radical concernant les possibilités ouvertes par la modernité et le recours à la raison humaine. Ces philosophes, ou pour être plus précis, ces théoriciens des sciences humaines, ont développé la matrice de leur pensée concomitamment à la montée du fascisme hitlérien en

[463] Pour une histoire des idées développées dans le cadre de l' « Ecole de Francfort », voir **F. Vandenberghe**, 1998, *« Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, t II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas »*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S (Recherches).

Allemagne : ce qui n'est pas sans influence sur le caractère éminemment pessimiste du diagnostic. Le totalitarisme sévissant en Allemagne, et son extension dans certains pays d'Europe, est alors attribué au dérèglement d'une rationalisation de la société ayant fait feu de toute considération éthique, autrement dit, au triomphe d'une rationalité instrumentale réifiant tout sur son passage, y compris l'action et les relations humaines.

Puisque le totalitarisme national-socialiste légitime la barbarie de son action en recourant à la rationalité scientifique et technique, la question qui taraude les théoriciens de l' *« Ecole de Francfort »* est précisément celle de la légitimité du recours à la raison. La barbarie nationale-socialiste ne constitue-t-elle pas le seul devenir possible de la raison, son devenir nécessaire, auquel cas, le maintien d'une légitimité par la raison demeure-t-il un horizon politiquement raisonnable et humainement souhaitable ?

« La dialectique de la raison », ouvrage majeur de Horkheimer et Adorno, conclut à la faillite de la raison, par un retournement destructeur de la raison sur elle-même.

Bien que marqué lui aussi par l'histoire encore récente de l'Allemagne[464] et par le traumatisme que celle-ci a généré chez de nombreux penseurs[465], Habermas voit dans cette affirmation de la faillite de la raison, un des effets pervers mais incontournable des philosophies de la conscience, basées sur la seule relation du sujet à l'objet, constitutivement réifiante, puisque le modèle qui sert de référence au rapport que le sujet entretient avec son environnement, son monde, est calqué sur le modèle fourni par la théorie idéaliste de la

[464] Pour évaluer la portée de la biographie de Habermas sur l'évolution de sa pensée politique, voir : **D. Ipperciel**, 2003, *« Habermas : le penseur engagé : pour une lecture « politique » de son oeuvre»*, Laval (Québec). Dans sa préface, D. Ipperciel résume de façon très significative, les répercussions de la situation biographique de Habermas dans l'Allemagne de la première moitié du XX^{ème} siècle :

> *« Après avoir fait de première main, l'expérience du totalitarisme de droite durant son enfance et son adolescence – Habermas a lui-même fait partie de la jeunesse hitlérienne-, le souverain mal en politique ne pouvait prendre d'autres formes que celle du nazisme. Habermas sera alors particulièrement sensible à ce qui pourra être interprété comme ses avatars ou ses vestiges en politique allemande de l'après-guerre. »* p. 8.

[465] Hannah Arendt fait également partie de ces penseurs qui ont fait de ce traumatisme historique, le moteur de leur réflexion en consacrant une grande partie de leur œuvre au totalitarisme.

connaissance, celui du sujet qui se représente l'objet pour le connaître et mieux se l'approprier. Les philosophies de la conscience qu'épingle ici Habermas rentrent tout à fait dans ce que A. Renaut a lui-même identifié sous le terme d'idéalisme métaphysique.

Habermas reproche aux théoriciens de l' *« Ecole de Francfort »* de saper, au nom de la critique, les fondements normatifs de celle-ci et d'hypothéquer ainsi toute possibilité d'émancipation et de transformation de la société. C'est à partir de ce constat que Habermas va chercher, contre ces mêmes théoriciens, à élargir la conceptualisation de la rationalité afin d'offrir à la critique une base normative à l'aune de laquelle puisse se mener une critique juste et justifiée.

Néanmoins Habermas partage avec ces théoriciens un intérêt pour l'émancipation qu'il identifie à un intérêt de la raison[466]. Ce qu'il vise à travers les théorisations qu'il propose, c'est de rendre possible une transformation de la société, et de favoriser l'émancipation des individus qui la composent, par une libération des possibles offerts par l'exercice de notre raison.

Un autre élément doit être ici également souligné, c'est l'interdisciplinarité des recherches et l'extrême diversité des références qu'utilise Habermas. En effet, sa pensée se meut avec une égale aisance entre la philosophie et la sociologie :

> *« La pensée de Habermas se développe depuis un demi-siècle en associant très tôt, dans l'esprit de l' « Ecole de Francfort » des années 1920-1930, la philosophie et les sciences sociales. »*[467]

---

[466] Sur la conceptualisation habermassienne de l'intérêt de la raison qu'il va chercher chez Kant, voir : **J. Habermas**, *« Raison et intérêt : retour sur Kant et Fichte»*, 1976 (1968), in : Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard (coll. Tel), p.p. 253-277. Voir aussi **J-M. Ferry**, 1987, *« Habermas, une éthique de la discussion »*, op. cit. p.p.315-316 :

> *« (…) on admet que toute activité est intéressée, y compris celle de la raison. Mais tandis que certains intérêts sont manifestement sous la dépendance de besoins particuliers, d'inclinations subjectives, d'autres intérêts expriment plutôt la seule dépendance à l'égard des principes de la raison elle-même : ils expriment à la fois universalité et autonomie. L'universalité tient au caractère « rationnel » de l'intérêt tandis que l'autonomie tient à ce que cette rationalité est voulue pour elle-même. »*

[467] **R. Rochlitz**, 2002, « *Raison et rationalité chez Habermas »*, in : L'usage public de la raison, Paris, PUF (débats philosophiques), p. 7.

Habermas reste lui-même très attaché à la dimension empirique de la recherche sociale. Sortant de la *« querelle du positivisme »*[468], c'est tout naturellement vers une interrogation sur l'action que se tourne Habermas pour reconstruire un concept de société. Sa démarche est pragmatique et son intérêt de connaissance pratique (la question étant de savoir comment s'orienter rationnellement d'après des valeurs et des normes ?). L'enjeu de cette reconstruction pour le sujet qui nous préoccupe, réside dans une redéfinition du lien social que le positivisme sociologique a contribué à réifier, en faisant de la *« solidarité organique »*, la *« loi »* positive, constitutive du lien social. Le fil d'Ariane que nous suivrons tout au long de l'exposition de la philosophie habermassienne, est celui de la redéfinition du lien social comme intersubjectivité, communication, à travers une théorie de l'agir communicationnel.

3.2. LA THEORIE DE L'ACTION AU CŒUR DE LA RECONSTRUCTION DE L'ACTION SOCIALE

Le point de départ de J. Habermas est résolument pragmatique et part d'une interrogation sur l'action, convaincu qu'il est que la théorie ne saurait être désintéressée et que c'est du sein même des pratiques sociales que celle-ci doit tirer son origine, afin de mieux les éclairer en retour. Et c'est dans l'intérêt à l'émancipation qu'il situe l'intérêt qu'il porte à une connaissance de la société. Les questions qu'il se pose et qui résultent autant de l'histoire politique européenne que de celle des idées et méthodes des sciences humaines et sociales, sont celles de savoir comment une société est possible ? Comment les hommes qui la composent peuvent-ils s'entendre sur quelque chose de commun et coordonner leurs intérêts et actions réciproques pour *« faire*

[468] *« La querelle du positivisme »* résume la discussion épistémologique qui opposa des rationalistes comme K. Popper et H. Albert qui discréditaient le caractère scientifique des théories comme le marxisme et la psychanalyse, au nom de l'impossibilité pour ces savoirs d'être empiriquement et expérimentalement vérifiables. L'agir communicationnel en tant qu'il est couplé avec une théorie multidimensionnelle de la vérité, mettant notamment en avant que les questions pratiques sont elles aussi susceptibles de vérité, vient s'inscrire en faux contre la seule prise en compte des sciences expérimentales pour la détermination de la scientificité de ces savoirs. Habermas défend résolument l'idée d'une spécificité des sciences humaines qui réside dans la dimension de vérité qu'elles visent, à savoir, la vérité comme justesse normative. Sur la querelle du positivisme, voir **S. Haber**, 2001, *« Habermas, une introduction »*, Paris, Pocket/La Découverte (Agora), p.p. 71-83.

société » ?[469] C'est donc la nature du lien social qui pose question et qui demande à être éclairé et c'est en cela qu'une meilleure connaissance de la théorie de l'agir communicationnel, dans le milieu de l'action sociale française au sein duquel elle est actuellement très peu connue et étudiée, nous semble un enjeu important.[470]

3.2.1. L'action sociale comme pratique rationnelle (l'intérêt pratique de la théorie)

La première partie de ce travail qui a, en quelque sorte, tenté de dresser un état des lieux de ce secteur d'activités, aussi imparfait soit-il, a bien montré le relatif irrationnalisme qui semblait y régner : indétermination de ses missions ou contradiction entre des missions mal définies, mise en opposition des différentes pratiques d'action sociale sur la base d'une critériologie *« fausse »* (à savoir l'opposition de l'individuel et du collectif), développement anarchique des métiers et des formations, concurrence de théories d'origine disciplinaire diverse s'excluant l'une l'autre, et enfin soumission aux rapports de force politiques sur la base d'un décisionnisme inavoué (la décision politique tient lieu de raison) et transformant les travailleurs sociaux en simple exécutants des politiques et de leurs administrations. Deux conséquences peuvent être tirées de cet ensemble de stratégies brouillonnes et souvent contradictoires : on est tenté, d'une part, de conclure à la nécessaire irrationalité ou plus exactement à l'impossible rationalité de ce secteur d'activités et des actions qui y sont conduites (étant moralement déterminées, celles-ci ne sauraient prétendre à aucune vérité ou justesse), et d'autre part, d'accepter comme incontournable, nécessaire, la réification des interventions qui sont menées en son nom.[471].

---

[469] Cette partie, c'est-à-dire l'exposition des thèses de Habermas sur l'agir communicationnel est directement inspirée d'un travail réalisé pour le DEA qui portait sur l'idée de vérité dans l'œuvre de Habermas : **C. Buisson**, 1995, *« Consensus et vérité : apports d'une théorie de l'agir communicationnel pour une théorie consensuelle de la vérité »*, mémoire de DEA dirigé par A. Renaut, Université Paris IV-Sorbonne.

[470] C'est par ailleurs de cette première étude de l'œuvre de Habermas qu'est née l'impulsion du présent travail sur le besoin de renouvellement et de légitimation de l'action sociale. S'est fait jour dans le cours de la réflexion, la nécessité de compléter cette référence théorique par un approfondissement de la philosophie du sujet. Nous étudierons un peu plus loin ce que la confrontation de ces deux pensées dessine comme pistes de réflexion pour l'action sociale.

[471] Aussi est-il question dans ce cadre, en lieu et place de la restauration de l'intersubjectivité, de mettre en œuvre des *« techniques de la relation »*, empruntant à la théorie de la connaissance propre aux sciences expérimentales, une modalité d'action de manière tout à fait illégitime. Cette tendance au transfert illégitime de *« techniques »* dans les pratiques de nature sociales et communicationnelles,

La remodélisation d'une théorie de l'action ne se limitant pas à la seule action instrumentale, réificatrice des rapports humains, serait susceptible de renouveler considérablement l'approche du lien social ainsi engendré, et de redonner sens aux missions de l'action sociale.

3.2.2. De l'agir .stratégique à l'agir communicationnel : de Weber à Habermas

L'ouvrage majeur de Habermas en matière de remodélisation de la rationalité occidentale reste *« la Théorie de l'agir communicationnel »* qui constitue un essai de reconstruction d'une théorie de la société. Habermas, dans cet ouvrage, s'appuie tout en la critiquant, sur la théorisation weberienne de l'action. Rappelons pour mémoire le point de départ de l'interrogation de Max Weber sur le procès de rationalisation occidental :

> *« Pourquoi en dehors de l'Europe, le développement de la science, de l'art, de l'Etat, de l'économie, ne s'est pas engagé dans les voies de rationalisation propres à l'Occident ? »*[472]

La question sous-jacente de Weber, est celle de savoir s'il faut voir dans ce procès de rationalisation quelque chose qui relèverait de l'universalité ou seulement les traits spécifiques à un type de culture déterminée et qui ne vaudraient que pour cette culture.

Weber s'est principalement intéressé au procès de rationalisation sociale, c'est-à-dire à la rationalisation qui est en œuvre au sein même de ce que Habermas appelle le *« monde vécu »*, rationalisation à l'œuvre au sein de la religion, de la société et de ses institutions, et non pas seulement à ce que l'on a coutume de subsumer sous le terme de rationalité, et qui n'est autre que la rationalité instrumentale c'est-à-dire celle qui se trouve à l'œuvre au niveau de la science et de la technique. Ce qu'il cherche à travers l'analyse

---

est devenue une constante dans nombre de pratiques mettant en jeu des modalités de communication. Ainsi les pratiques d'analyse et de recherche documentaire emboîtent-elles le pas à ces dérives technicistes. Pour une analyse de cette question, voir : **C. Buisson**, 1995, *«L'indexation : de la technique à la pratique »*, in : Recherches documentaires (*Actes des deuxièmes journées Linguistique et Ergonomie, Université de Rouen, les 17 et 18 Novembre 1994*), Cahiers de linguistique sociale, p.p.121-128.

[472] **J. Habermas**, 1987 (1981), *« Théorie de l'agir communicationnel : rationalité de l'agir et rationalité de la société »*, t. I, Paris, Librairie Arthème Fayard (L'espace du politique), p. 172.

du procès de rationalisation à l'œuvre au sein de ces trois composantes de la société, c'est à repérer :

« …l'émergence universelle des structures modernes de la conscience »

Ainsi que :

« …l'incarnation de ces structures de rationalité dans les institutions sociales »[473].

Autrement dit, ce que M. Weber veut montrer, c'est comment l'activité rationnelle par rapport à une fin s'est institutionnalisée dans les sociétés occidentales.

Habermas s'intéresse au procès de rationalisation sociale que décrit Weber et à la différenciation qu'il introduit au sein de la rationalité pratique. Cette différenciation tente de décrire deux séries de phénomènes :

- la première concerne la manière dont un acteur social réalise au sein du monde qui est le sien, un plan d'action déterminé selon des fins qu'il s'est lui-même fixées ;
- la seconde s'intéresse à la manière dont divers plans d'action émanant d'une pluralité d'acteurs peuvent se coordonner, comment une pluralité d'acteurs articule les intérêts de chacun et s'entendent dans le but de réaliser un plan d'action ?

Weber introduit au cœur de la rationalité pratique la dimension normative et c'est l'aspect qui intéresse plus particulièrement Habermas. Weber appréhende la rationalité pratique selon trois dimensions :

« …l'emploi des moyens, la fixation des buts, et l'orientation d'après des valeurs » [474]

La **rationalité instrumentale** d'une action se mesure en fonction du rapport entre les moyens utilisés et les buts ou fins visées ; la **rationalité stratégique**, c'est-à-dire la rationalité dans le choix d'une action se mesure

« …à la justesse dans l'évaluation calculée des buts, compte-tenu de valeurs conçues avec précision, de moyens et de conditions données » ; [475]

[473] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t.1, p. 171.
[474] **J. Habermas**, idem, p. 187.
[475] Idem.

Enfin, la **rationalité normative** s'évalue en fonction de la

> *« …force et de la profondeur unifiante, systématisante, des critères de valeur et des principes qui sous-tendent les préférences d'action »*[476]

Weber réunit la rationalité instrumentale et la rationalité stratégique sous le même vocable de *« rationalité par rapport à une fin »*. Il désigne la rationalité normative sous le nom de *« rationalité par rapport à une valeur »*

Habermas juge cette approche de la raison pratique insuffisante :

> *« Le concept complexe de la raison pratique, dont Weber a élaboré le type idéal en se guidant sur l'exemple de la conduite méthodique de vie des sectes protestantes n'en reste pas moins toujours partiel. »*[477]

Habermas reproche à Weber de ne pas être suffisamment pragmatique, puisqu'il part des traditions culturelles et non du complexe des actions humaines :

> *« Weber dégage en tout cas ce concept à partir de structures de conscience qui ne trouvent pas directement expression dans les actions et les formes de vie, mais d'abord dans les traditions culturelles ».*[478]

Habermas entend, quant à lui, partir des acteurs sociaux pour élaborer sa théorie de l'action. De plus, le diagnostic que porte Weber sur la modernisation de la société et le procès de rationalisation sociale, lui paraît très ambivalent en ce qu'il réfère

> *« …la rationalisation sociale d'emblée à la rationalité par rapport à une fin »*[479]

Ainsi Weber n'exploite-t-il pas suffisamment la distinction qu'il a lui-même introduit au sein de la rationalité pratique et a-t-il tendance à rabattre cette dernière sur la seule rationalité par rapport à une fin, ce qui donne à son évaluation du procès de rationalisation sociale un tournant très pessimiste que ne partage pas Habermas, convaincu qu'il est que tous les possibles de la raison n'ont pas été épuisés et que la raison demeure, comme elle le fut à

[476] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. 1, op.cit, p. 187.
[477] Idem, p. 189.
[478] Idem.
[479] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. 1, op. cit., p. 246.

l'époque des Lumières, un enjeu d'émancipation pour l'évolution des sociétés modernes.

Mais il manque à Weber un modèle idéal sur lequel appuyer sa critique du procès de rationalisation occidental. En effet, pour être en mesure de conduire la critique, il est nécessaire de s'interroger d'abord sur ce qui est *« structurellement possible »*, sur ce que devrait être un procès de rationalisation *« réussi »*, de la même manière que nous nous interrogeons ici sur ce que devrait être une intégration sociale *« réussie »,* avant d'être en mesure d'évaluer les éventuels déficits d'intégration générés par la société moderne. Il faut une norme à laquelle référer la critique, norme en l'absence de laquelle la critique s'expose à la confusion toute positiviste d'assimiler l'être au devoir-être. Et cette norme pour Habermas reste la raison, mais une raison qui ne saurait s'hypostasier ni dans l'histoire (les normes de la critique ne sauraient se situer dans l'histoire), ni dans la nature (Habermas ne revient pas davantage à une conception substantialiste de la raison, mais reste très attaché à l'héritage kantien d'une raison différenciée en plusieurs moments). Le concept de raison qu'invoque Habermas pour servir de socle à la critique est celui d'une raison communicationnelle dont l'essentiel réside dans ce qui relie les hommes entre eux, une raison qui met au centre du procès même de rationalisation sociale, l'intersubjectivité qui en constitue le cœur, une raison communicationnelle qui trouve à se réaliser pleinement au travers de l'activité langagière.

3.3. L'AGIR COMMUNICATIONNEL AU FONDEMENT D'UNE THEORIE DE L'ACTION

Ce qu'il faut retenir des critiques que Habermas adresse à Weber, c'est la nécessité de référer la critique à un modèle idéalement conçu, une réalité *« contre-factuelle »* pour employer les termes de Habermas, n'ayant aucune assise empirique (donc invérifiable empiriquement, du moins par les voies de l'expérimentation), mais ayant un fonctionnement de type transcendantal, ou

plutôt, pour être fidèle à la terminologie de Habermas, *« quasi-transcendantal »*[480].

3.3.1. Un concept d'action multidimensionnel

Le postulat central de la théorie de l'agir communicationnel est l'idée selon laquelle on ne peut pas en rester à une conception de l'action de type stratégique et instrumental. L'activité sociale dans son ensemble ne peut se comprendre si l'on s'en tient à l'agir de type instrumental (technique) ou stratégique (visant le succès), dans le sens où une société ne saurait tenir ensemble selon ces seuls présupposés : l'agir stratégique et encore moins l'agir instrumental ne sont à même d'expliciter les mécanismes de coordination des plans d'action de deux ou plusieurs acteurs. Il faut donc bien admettre qu'il existe une autre forme d'activité dont les finalités ne sauraient être l'efficacité ou le succès, mais l'intercompréhension : Habermas plaide ainsi pour une approche multidimensionnelle de l'action. [481]

Parti d'une conception différenciée de l'action, Weber a néanmoins fini par identifier le procès de rationalisation à l'activité stratégique par rapport à une fin, exposant le procès de rationalisation sociale à une critique radicale. Par son identification du procès de rationalisation sociale à la réification de la société, il a constitué le vecteur d'un rejet de la raison qui s'est par la suite illustré dans les travaux de nombreux philosophes et sociologues qui lui ont succédé : Lukacs, Heidegger, Horkheimer, Adorno et Marcuse, pour ne citer qu'eux, ont entrepris sur cette base le renversement total de l'idée de raison conçue sous sa seule dimension instrumentale.

[480] Nous verrons plus loin l'importance que revêt pour Habermas cette distinction entre le *« transcendantal »* et le *« quasi-transcendantal »* qui reste une source de discussion entre Habermas et les commentateurs de ses travaux.

[481] Outre les critiques qu'il adresse à Weber ou à Marcuse concernant la réduction de la théorie de l'action à l'action de type stratégique, Habermas reproche également aux théories analytiques de l'action de se limiter à un concept d'activité *« atomistique »*, c'est-à-dire circonscrit au seul acteur isolé négligeant ainsi le milieu dans lequel évolue cet acteur, et la rencontre de celui-ci avec d'autres acteurs, possibilité de rencontre qui seule permet la coordination des plans d'actions. Ce qu'il reproche donc aux théories analytiques de l'action, c'est leur non prise en compte de l'intersubjectivité nécessaire à toute mise en place d'une activité sociale. Voir sur cette question : **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. 1, op. cit., p. 284.

C'est à partir de ce constat de faillite qu'Habermas entreprend de reconstruire une théorie de l'action à partir d'une conceptualisation multidimensionnelle de l'activité qui puisse en même temps constituer la base d'une théorie de la société.

Habermas met en place une nouvelle typologie des activités rationnelles, pouvant se décliner selon trois dimensions : l'activité instrumentale, l'activité stratégique et l'activité communicationnelle. J-M. Ferry, dans son analyse de la philosophie de la communication de Habermas, en donne la définition suivante :

> *« - l'activité instrumentale est celle dont la rationalité consiste dans l'adéquation des moyens par rapport aux critères d'un contrôle efficace de la réalité » (…) ;*
>
> *- l'activité stratégique est celle dont la rationalité est liée à l'évaluation des alternatives de comportement possibles en vue du succès qui dépend lui-même de la compréhension des intentions d'un partenaire rationnel (…) ;*
>
> *- l'activité communicationnelle est celle dont la rationalité consiste dans la régulation par rapport à la validité revendiquée dans des actes de langage, dont l'acceptation définit l'intersubjectivité de la compréhension (…).*[482]

Seules les activités stratégiques et communicationnelles représentent des types d'activités à caractère social. L'activité instrumentale est de l'ordre du rapport classiquement identifié dans le cadre des philosophies de la conscience et des théories de la connaissance qu'elles sous-tendent, comme celui du sujet à l'objet, et concerne les activités de nature scientifique et technique visant le contrôle de la nature externe.

L'activité instrumentale et l'activité stratégique peuvent être classées dans la catégorie des *« activités orientées vers le succès »*. Seule l'activité communicationnelle appartient à la catégorie des activités orientées vers l'intercompréhension. La structure même de la typologie habermassienne des différents types d'action dont il fait les composantes de sa théorie de l'action, s'inspire de la systématique mise en place par le jeune Hegel à

[482] **J-M. Ferry**, 1987, *« Habermas, une éthique de la communication »*, op. cit., p. 338.

Iéna[483]. Dans cette première systématique que Hegel abandonnera plus tard, il analyse la formation de l'esprit selon *« trois expériences fondamentales »* pouvant être reconstruites sous la forme de trois dialectiques, c'est-à-dire de trois processus de formation de la conscience : la dialectique du travail, de l'interaction et de la représentation :

> *« - « **La dialectique du travail »** se déploie dans le cadre de la relation instrumentale de l'homme à la nature. Dans cette relation, se forme une disposition de la conscience à l'intelligence technique (…) ;*
>
> *La **« dialectique de l'interaction »** se déploie quant à elle dans le cadre de la relation intersubjective encore appelée par Hegel « relation morale » (…) le médium de cette interaction n'est plus l'outil, mais la famille comme institution de base où se constituent les rôles sociaux et l'identité du moi dans la relation avec autrui. C'est donc sur la base de cette expérience relationnelle intersubjective que se forme la conscience pratique, encore appelée par Hegel « conscience reconnue » (…) ;*
>
> *- la **« dialectique de la représentation »** se déploie dans le cadre de la relation à soi. (…) L'activité de représentation est à la fois symbolisation et réflexion. Elle est cette activité par laquelle le sujet peut reprendre en lui-même ses expériences non réfléchies – et à la limite non conscientes -, afin de leur donner forme dans le milieu du langage et des symboles, objectivations de la représentation. »*[484]

La *« dialectique de la représentation »* dont le médium est le langage, permet la stabilisation des expériences sous forme de traditions, de savoirs qui peuvent faire à leur tour l'objet d'*« élaborations réflexives à un degré supérieur »*, et être ensuite réintégrées en tant que savoirs dans les actions des milieux du travail, de l'interaction et de la représentation. Habermas voit dans cette première systématique hégélienne une esquisse de sa propre conceptualisation de l'intersubjectivité, l'articulation de ces trois dialectiques conduisant à la formation, et du processus cumulatif de la culture, et de celui de la conscience de soi. Hegel conçoit, dans cette première systématique, le langage, le travail et l'interaction comme des milieux au sein desquels peuvent se former et évoluer les consciences individuelles. Habermas parle d'esquisse en ce qu'il déplore l'abandon par Hegel de cette première systématique au profit d'une approche qui substitue à la structure *« langage/travail/interaction »*, une autre approche qu'il initie dans la *« Phénoménologie de l'esprit »*, distinguant trois formes de l'esprit, subjectif,

[483] **J. Habermas**, 1973 (1968), *« Travail et interaction : remarques sur la « philosophie de l'esprit » de Hegel à Iena »*, in : La technologie et la science comme idéologie, Paris, Gallimard (*tel*), p. 163-211.

objectif et absolu, et qui font, selon Habermas, retomber Hegel dans les prémisses des philosophies de la conscience. Cette dernière systématique fait encourir à la philosophie de Hegel les risques de réification inhérents, selon Habermas, aux philosophies de la conscience, mettant au centre de la compréhension de soi et du monde la relation sujet/objet.[485]

L'approche tridimensionnelle[486] de l'action s'apparente en réalité à une approche bi-dimensionnelle où se trouvent différenciées d'un côté les actions orientées vers le succès (instrumentales ou stratégiques) et les actions orientées vers l'intercompréhension, où l'on reconnaît la distinction que Kant établit entre raison théorique et raison pratique. L'enjeu pour Habermas de cette distinction réside dans l'établissement de la spécificité du *« social »* et dans la nécessité d'articuler au sein de ce milieu, les actions orientées vers l'intercompréhension et celle orientées vers le succès. Habermas est ici fidèle à Kant en consacrant le primat de la raison pratique sur la raison théorique. Et s'il admet la nécessité des actions orientées vers le succès dans la structuration du milieu social, toute sa théorie de l'agir communicationnel vise à installer le type d'activité orienté vers l'intercompréhension comme médium principal de la rationalisation de ce que Habermas appelle le *« monde vécu »*, monde vécu où l'on reconnaît le milieu dans lequel évolue l'action sociale.

3.3.2. Agir communicationnel, monde vécu et prétentions à la vérité

L'activité sociale ne peut se comprendre si l'on s'en tient à l'agir de type instrumental ou stratégique, dans la mesure où une société ne saurait tenir sur ces seuls présupposés, ceux-ci n'étant pas en mesure d'expliciter à eux seuls les mécanismes de coordination de plans d'actions de deux ou plusieurs acteurs. Il faut donc bien admettre, nous dit Habermas, une autre forme de rationalité à même de fournir les ressources nécessaires à l'organisation sociale. Et cette autre source ou ressource, c'est l'agir

[484] **J-M. Ferry**, 1987, *« Habermas, une éthique de la communication »*, op. cit., p. 343.
[485] Nous reviendrons plus précisément sur ce point lorsque nous discuterons la pertinence d'un changement de paradigme entre philosophie du sujet et/ou de l'intersubjectivité.

communicationnel. L'agir communicationnel n'ignore ni l'intérêt technique, ni le succès, mais les encadre ou les limite afin de permettre aux intérêts individuels de se coordonner ou de s'articuler aux intérêts collectifs et de faire œuvre commune :

> *« (…), je parle d'actions communicationnelles, lorsque les plans d'actions des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordialement orientés vers leurs succès propres ; ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leur plan d'action sur le fondement de définitions communes de situations.*[487]

✔ Les conditions de possibilité de l'intercompréhension langagière : pragmatique des actes de langage

La théorie de l'agir communicationnel repose sur une pragmatique du langage, celui-ci permettant de coordonner les actions des principaux protagonistes. L'intercompréhension est, nous dit Habermas,

> *« …inhérente au langage comme son télos » :*

C'est donc sur une analyse du langage et des actes de parole que Habermas assoit son concept d'activité communicationnelle, et c'est Austin qui lui fournit l'essentiel de cette analyse. Tout d'abord par le tournant pragmatique qu'il opère en s'interrogeant sur l'acte de parole lui-même : *« Quand dire, c'est faire »*[488], ensuite, en lui procurant une distinction opérationnelle pour l'analyse des actes de parole. Austin distingue ainsi les fonctions locutoires, illocutoires, et perlocutoires des actes de parole.

La fonction locutoire d'un acte de parole concerne le contenu de phrases énonciatives. A travers ces actes de parole, le locuteur dit quelque chose d'objectivement vérifiable.

---

[486] La pluri ou multi - dimensionnalité de la typologie habermassienne de l'action est mouvante. En effet on retrouve dans la TAC de nombreuses références à un agir dramaturgique appartenant lui aussi aux activités orientées vers l'intercompréhension

[487] **J. Habermas**, 1987, (1981), *TAC*, t. 1, p. 296.

[488] **J.L. Austin,** 1970, *« Quand dire, c'est faire »* ("How to do things with words"), Paris, Seuil.

Les actes de parole de type illocutoire énoncent des affirmations, promesses, aveux, ordres, etc. Le locuteur, dans ce cas, agit en même temps qu'il parle et dit quelque chose.

Enfin, les actes de type perlocutoire visent un effet chez le locuteur qui n'est pas en lien direct avec ce qui est dit, mais lui est extérieur.

Habermas met en correspondance les différents types d'actes de paroles identifiés par Austin et sa propre typologie de l'action. Ainsi les énoncés locutoires correspondent-ils aux énoncés scientifiques qui appellent démonstrations, vérifications, à l'appui des assertions qu'ils contiennent. Les énoncés engendrés dans le cadre d'actes de parole illocutoires sont directement corrélés au modèle de l'activité orientée vers l'intercompréhension. Et les actes de parole perlocutoires se rattachent, quant à eux, au type stratégique de l'activité en ce qu'ils cherchent à influencer l'interlocuteur par des stratégies qui n'ont rien à voir avec des raisons ou des arguments (chantage, séduction, discours idéologique, etc.).

La théorie de l'agir communicationnel s'intéresse plus particulièrement aux actes de parole illocutoires en ce que ceux-ci appartiennent en tant qu'actes de parole à l'activité orientée vers l'intercompréhension. Autrement dit, c'est au travers d'énoncés illocutoires que se réalise l'agir communicationnel.

Les actes de parole illocutoires sont *« autosuffisants »* dans la mesure où ce type d'acte de parole ne cherche pas à dire autre chose que ce qu'il dit :

> *« L'intention communicationnelle du locuteur, ainsi que l'objectif illocutoire qu'il cherche à atteindre résultent de la signification manifeste de ce qui est dit. »*[489]

[489] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. 1, p. 299.

C'est par sa signification, que l'acte de parole illocutoire est censé motiver l'adhésion rationnelle de l'auditeur et provoquer une discussion argumentée. Cette signification est interne à l'acte de parole lui-même. Dans le cadre de ce type d'acte de parole, l'intention du locuteur ne peut être détachée de la signification de ce qu'il énonce :

> *« L'objectif illocutoire que vise un locuteur en exprimant quelque chose ressort de la signification même de l'énoncé, qui est constitutive pour les actions langagières (…) Son intention de communiquer s'épuise dans le fait que l'auditeur doit comprendre le contenu manifeste de l'action langagière. »* [490]

L'analyse proposée par Austin et à laquelle souscrit Habermas, s'oppose à l'analyse linguistique qui adhère aux prémisses des philosophies de la conscience et pénètre l'énoncé de l'extérieur, par le biais de l'intentionnalité de la conscience de celui qui parle. Si l'on suit le parti de Austin et Habermas d'analyser l'acte parole de l'intérieur, on constate que l'énoncé de l'acte de parole perlocutoire ne bénéficie pas de la même autonomie. Dans l'acte de parole perlocutoire, ce qui prime n'est pas la signification de ce qui est dit, mais l'intention, l'objectif visé par le locuteur, ainsi que les effets qu'il souhaite provoquer, l'intention est ici extérieure à l'énoncé de ce qui est dit.

✔ Agir communicationnel et concept de monde formel

Outre une façon de parler et d'agir, l'agir communicationnel nécessite que notre rapport au monde soit formalisé et différencié. Pour que les sujets de l'intercompréhension aient accès à ce type d'agir, il faut qu'ils aient pu se former un concept formel de monde, dénué de tout contenu empirique. Sans cette présupposition nécessaire, les sujets sociaux que nous sommes, en reviendraient à une conception mythique du monde où se trouve maintenue la confusion entre langage et nature. La construction d'un concept formel de monde est la condition nécessaire à une possible objectivation.

[490] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. 1, p. 300

Autre présupposition de l'agir communicationnel, c'est que ce concept formel de monde soit pour l'acteur différencié, c'est-à-dire que ce dernier soit à même de distinguer entre les concepts formels de monde objectif, social et subjectif, et d'adopter à l'égard de ces trois types de rapport au monde, des attitudes différentes : à ces concepts formels de monde correspondent des attentes de comportement, elles aussi différenciées. Autrement dit, pour qu'il y ait rationalisation sociale, il faut que les sujets que nous sommes, soient capables d'adopter à l'égard du monde environnant ce que Habermas appelle à l'instar de Piaget, une *« compréhension décentrée du monde »*.

Le **concept formel de monde objectif** correspond au monde des états de choses. Il permet notamment l'adoption de postures scientifiques et techniques. Grâce à lui, nous pouvons objectiver la nature et agir sur elle. L'agir instrumental en constitue le mode d'accès privilégié.

Le **concept formel de monde social** correspond au monde des sujets qui vivent en société. L'intercompréhension en est le mode d'accès privilégié.

Enfin, le **concept formel de monde subjectif** permet seul l'accès privilégié à la subjectivité de chacun.

Cette *« compréhension décentrée du monde »* permet au sujet agissant et connaissant d'adopter des attitudes différenciées à l'égard des composantes du même monde :

✔ L'agir communicationnel et le spectre de la rationalité.

Ce *« tournant éthique »* que nous aimerions voir prendre à l'action sociale, nous met en demeure de nous interroger sur la rationalité de l'action en général, et de l'action sociale en particulier. L'éthique proposée par Habermas est une éthique rationnelle, c'est-à-dire une éthique dont le rapport à la vérité ne saurait être neutre. Pour Habermas, les questions d'ordre pratique sont susceptibles de vérité. La question qui le préoccupe

et qui nous préoccupe également compte-tenu du domaine d'activités dont nous essayons d'analyser les fondements, est celle de savoir si la pratique quotidienne revêt un caractère de rationalité ou si, *de facto*, elle est condamnée à l'arbitraire et à l'irrationalisme. Les conséquences de ce jugement d'irrationalité de notre pratique vécue quotidienne comporte un certain nombre de conséquences, d'inconvénients au niveau des interprétations que nous sommes amenés à construire du monde dans lequel nous vivons. La première de ces conséquences réside dans le relativisme culturel : aucune conception de la validité n'est à même de fournir une assise quant aux choix que nous devons opérer concernant les normes qui conduisent notre vie, ceci est l'affaire de la culture dans laquelle nous baignons et toutes les cultures se valent ; deux conséquences de ce relativisme peuvent être identifiées : d'une part, la dissolution de la responsabilité morale, les choix axiologiques n'incombant pas aux individus, ceux-ci étant entièrement déterminés par la culture à laquelle ils appartiennent, la seconde conséquence du relativisme culturel que l'on peut identifier, c'est le décisionnisme politique qui en résulte. Ce second avatar du relativisme est très présent dans le domaine d'activités analysé ici, dans la mesure où un grand nombre de règlements qui se trouvent à la base des politiques sociales relèvent du décisionnisme politique et administratif, c'est-à-dire de choix plus ou moins arbitraires établis sur la base de raisons purement techniques.

Contre ces dérives de la pratique, Habermas, sur les traces de Kant, affirme l'existence d'une raison pratique, capable, non pas seulement d'orienter nos actions et nos choix, mais surtout capable de justifier ces actions et ces choix. Il ne s'agit donc pas seulement de savoir ce qu'il faut faire, mais surtout si ce qui a été décidé est juste, i.e. peut être justifié. Mais à la différence de Kant pour qui les concepts de la raison pratique siègent dans le règne du nouménal et sont inconnaissables par essence[491], Habermas abandonne la *« doctrine des deux règnes »*,

[491] Du moins si l'on s'en tient à l'interprétation classique des deux premières critiques, la *« Critique de la faculté de juger »*, en légitimant les jugements synthétiques a priori, ne reposant sur aucune donnée

réintroduit le concept de vérité au niveau de la pratique et postule que les questions pratiques sont susceptibles de vérité, liant ainsi la pratique à une forme de savoir, qui n'est certes pas du même ordre que la connaissance scientifique, mais n'en constitue pas moins un savoir sur ce qui doit être. C'est en cela que l'éthique habermassienne peut être qualifiée d'éthique cognitive.

Afin d'établir la validité des questions pratiques, il est nécessaire de réviser le concept de vérité, tel qu'il est conçu dans le cadre de référence d'une philosophie de la conscience, donc en fonction d'un sujet qui se représente des objets de connaissance, concept opératoire en ce qui concerne la connaissance scientifique, mais qui ne convient pas au type de validité dont sont redevables les questions pratiques.

C'est la raison pour laquelle Habermas préfère parler de validité, concept d'une plus large compréhension, et dont les divers moments (vérité, justesse, intelligibilité et sincérité) sont analogues, de par leur fonction, au concept de vérité scientifique, ce qui signifie qu'ils se comportent de la même manière dans le rapport interne qu'ils entretiennent avec les questions traitées, que la vérité se comporte vis à vis des questions scientifiques, sans pour autant lui être totalement assimilable et répondre aux même réquisits (notamment expérimentaux). Le concept de validité remplit les mêmes fonctions, a la même signification que celles que le concept de vérité occupe au sein des philosophies de la conscience, mais dans un cadre de référence renouvelé qui est celui de l'intersubjectivité.

Cette question de la validité n'est pas sans importance pour l'action sociale puisque toute la deuxième moitié du XX^{ème} siècle a vu cette question de la *« vérité »* de l'action sociale se polariser soit, sur l'alignement de la *« vérité de la pratique quotidienne »* sur les prémisses épistémologiques du positivisme qui assimile la vérité des questions

empirique (issue de la perception), comme l'a montré A. Renaut, tempère considérablement cette affirmation.

sociales et pratiques à celle inhérente aux sciences expérimentales, aboutissant à une conception dogmatique de l'action sociale qui érige des concepts problématiques, (telle l'exclusion dont la thématisation plus que jamais nécessite une réflexion), en faits sociaux objectivement observables, soit sur son abandon pur et simple au nom d'une critique si radicale qu'elle conduit à un pessimisme absolu qui interdit de penser tout renouveau de l'action sociale et notamment l'idée pourtant simple qu'il conviendrait de soumettre celle-ci à une critique rationnelle permettant l'émergence de nouvelles pistes de réflexion, engageant l'action sociale sur les voies d'une réelle émancipation des populations dont elle s'occupe.

Habermas inaugure, de ce point de vue, un autre angle d'attaque de la question sociale et de son traitement en permettant, à partir d'une réflexion sur les critères du juste, de sortir du seul paradigme de la solidarité. C'est par le biais de sa théorie consensuelle de la vérité que sont abordées les conditions de rationalité des normes qui servent à régler les pratiques sociales. Habermas plaide ainsi pour une théorie consensuelle de la vérité qui permette d'éviter que tout recours à la raison concernant les jugements normatifs ne se solde par son abandon ou sa disqualification.

Pour Habermas :

> *« …la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. »"*[492]

La validité dont dépend la rationalité d'une personne n'est pas une propriété de ses actes :

> *« Plutôt que de tenir la rationalité pour une propriété des actes, il serait possible de l'envisager à la fois comme une prétention, liée à la dimension cognitive présente en tout acte ou sentiment moral « prétendant à la légitimité » – et, à un « niveau supérieur » comme une exigence. »*[493]

[492] **J-L. Génard**, 1992, *« Sociologie de l'éthique »*, Paris, L'Harmattan, p. 148.
[493] Idem.

Nous abordons avec la question des *« prétentions à la validité »*, un aspect important de la théorie habermassienne de la vérité. En effet chaque fois que nous parlons, nous adressons au destinataire de cette parole, par notre engagement dans le dialogue, une prétention à la validité dont nous nous attendons qu'elle soit honorée. Ce qui fait la rationalité d'un acte de parole, ce n'est pas la part de vérité que contient son énoncé, ou pas seulement, mais le fait que toute personne prenant part à une discussion, pour peu qu'elle soit sincère, prétend dire le vrai, ou du moins s'expose en élevant une prétention à la validité, à voir son affirmation critiquée, et à devoir la fonder, autrement dit, à donner les raisons de sa validité.

La prétention à la validité a, dans la philosophie de Habermas, un caractère transcendantal ou plus précisément quasi-transcendantal : elle fonctionne comme la condition de possibilité de toute affirmation, et constitue par là même la condition absolument nécessaire de la rationalité. :

> *« La vérité est une prétention à la validité que nous associons à des énoncés en les affirmant »*[494]

Nous ne pouvons nous soustraire aisément à cette *« obligation »* sous peine de donner corps à ce que Habermas appelle une contradiction performative (contradiction au niveau même de l'acte de parole). Ainsi pour Habermas, l'idée de vérité,

> *« … s'est trouvée impliquée dès qu'a été formulé le premier jugement. »*[495]

Plus que d'obligation, Habermas parle d'*« anticipation »*, les prétentions à la validité n'étant pas préjugées, mais simplement anticipées. Le choix du terme d'anticipation plutôt que celui d'obligation atteste en premier lieu d'une certaine méfiance de Habermas à l'égard des cadres transcendantaux du sujet kantien. Habermas préfère parler de *« quasi-*

[494] **J. Habermas**, 1987, *« Théories relatives à la vérité »*, in : Logique des sciences sociales, Paris, PUF, p. 284.
[495] Cité par **J-M. Ferry**, 1987, op. cit. p. 286

transcendantaux » qu'il lie directement aux structures de l'intersubjectivité, donc du langage, et non plus au sujet transcendantal kantien.

Néanmoins, la conception quasi-transcendantale des prétentions à la validité n'est pas sans poser problème. En effet, si la rationalité est toujours présupposée, avant même tout acte de parole, comment pouvons-nous ne pas être rationnels ?

J-M. Ferry objecte, à juste titre, à cet argument que le caractère transcendantal d'une disposition n'est en rien sa *« force pratique »* :

> *« La nécessité du caractère transcendantal qui n'est jamais celle du droit, n'est aucunement par elle-même une force pratique. »*[496]

Habermas répond à cette question de la possibilité de l'irrationalité, par une analyse de la fausse conscience, et une critique de l'idéologie. L'irrationalité n'infirme pas le caractère rationnel des prétentions à la validité que nous élevons lorsque nous parlons, mais atteste surtout de l'impérialisme d'une forme de rationalité sur toutes les autres, en l'occurrence celui de la rationalité par rapport à une fin.

Habermas distingue quatre prétentions à la validité :

- **l'intelligibilité** qui suppose que toute personne s'engageant dans une discussion le fasse avec l'intention ou le désir d'être comprise, de se faire comprendre d'autrui, ce qui constitue la condition de possibilité de la discussion elle-même.
- **La vérité** est la prétention à la validité correspondant à l'idée de vérité la plus communément admise, puisqu'il s'agit de la vérité scientifique. La vérité porte sur des énoncés *« constatifs »*. Ces mêmes énoncés se rapportent à des états de choses existant dans le monde.
- **La justesse** est la prétention à la validité répondant directement au problème pratique que nous soulevions plus haut : "*les questions pratiques sont susceptibles de vérité"*, i.e. elles sont susceptibles d'être justifiées et fondées. La justesse porte, elle aussi, sur des énoncés, mais

[496] **J-M. Ferry**, 1987, op. cit.

cette fois sur des énoncés *« prédictifs »*. Ces énoncés se rapportent eux-mêmes à des normes qu'il convient de fonder intersubjectivement. Il s'agit de fonder des normes, et non de discuter du *« bien-fondé »* de valeurs ou préférences culturelles. Cette remarque a son importance, car ce qui préoccupe Habermas, n'est pas la vie éthique ou la vie bonne mais les questions de justice qui, seules, sont susceptibles de rationalité. Il m'est possible de décider rationnellement de la justesse d'une norme d'action visant à l'universalisation tandis que les valeurs culturelles restant liées au contexte culturel qui les promeut ne peuvent, à ce titre, prétendre ni à la rationalité ni, a fortiori, à l'universalisation.

- Enfin la **sincérité** est une prétention à la validité portant sur des énoncés expressifs, c'est-à-dire visant à la présentation de soi, d'expériences vécues et intimes. Une discussion ne peut, en effet, avoir lieu si locuteurs et auditeurs n'adoptent les uns vis-à-vis des autres une attitude de complète authenticité, attestant que ce qui est dit de soi correspond bien à ce qui est ou a été vécu. Le modèle le plus connu du type de discussion suscité par cette prétention à la validité qu'est la sincérité, est la critique esthétique.

Ces quatre prétentions à la validité composent le spectre de la rationalité tel qu'il est redéfini dans le cadre de la théorie de l'agir communicationnel. Ces prétentions ou anticipations sont originaires, c'est-à-dire qu'on ne peut pas faire dériver l'une de l'autre. Toute tentative de les articuler de manière déductive, ne peut aboutir qu'à l'impérialisme d'une forme de rationalité sur toutes les autres et à pervertir le sens de la communication. L'illusion qui empoisonne notre modernité, nous pensons là au thème de la *« réification totale »* cher aux penseurs de l' *« Ecole de Francfort »*, est celle qui voit la prétention à la vérité envahir la totalité de notre espace culturel. Ainsi la critique habermassienne de l'idéologie est-elle une critique de la communication déformée[497].

[497] J. Habermas a traité spécifiquement de cette question de l'idéologie scientiste dans son ouvrage : **J. Habermas**, 1973 (1968), *« La technique et la science comme idéologie »*, Paris, Gallimard (coll. Tel).

La validité telle qu'elle est présentée ici se situe au niveau pragmatique formel. Parce qu'originaires, ces prétentions à la validité sont irréductibles l'une à l'autre, et ne dépendent en rien l'une de l'autre. L'engagement dans le dialogue implique de la part du locuteur et de l'auditeur que soient anticipées au moins trois de ces prétentions à la validité et ce, en fonction de la nature des énoncés. Ainsi une discussion scientifique anticipera-t-elle une prétention à la vérité, une autre à l'intelligibilité et enfin une anticipation de la sincérité de celui qui parle ; une prétention à la justesse anticipera, quant à elle, l'intelligibilité de ce qui est dit et la sincérité des interlocuteurs.

Néanmoins, il ne faut pas assimiler une *« prétention à la validité »*, à la validité elle-même. La validité restant soumise au procès intersubjectif et à la discussion, elle n'a, de ce fait, aucun caractère transcendantal. On ne saurait, de ce point de vue, soupçonner Habermas de dogmatisme :

> *« Seule la prétention à la vérité, et non cette vérité elle-même (…) transcende le temps et l'histoire, mais en tant que prétention »*[498]

✔ L'agir communicationnel, entre système et monde vécu : quelle place pour l'action sociale ?

Pour que le concept d'agir communicationnel soit opératoire, il est nécessaire que tous les acteurs susceptibles de s'engager dans ce type d'agir présupposent qu'ils vivent et se réfèrent à un monde commun. Est en jeu dans la reconnaissance de ce monde commun, du point de vue de la théorie de l'action, la possibilité de définitions de situations communes. Ces définitions de situations communes d'actions constituent, en quelque sorte, le théâtre d'une action sociale possible. Elles reposent sur les capacités d'interprétation des acteurs de l'illocution, selon la terminologie de Austin.

La question théorique qui se pose dès lors à Habermas est celle de l'articulation des trois concepts de monde identifiés (objectif, social, subjectif) comme cadres formels de l'agir communicationnel et du

[498] **J-M. Ferry**, 1987, op. cit.

« monde vécu », qui se trouve, comme nous l'avons souligné, à la base des définitions de situations dans lesquelles s'engagent les acteurs.

Dans le cadre d'un *« procès coopératif d'interprétation »*, les trois mondes se trouvent imbriqués les uns aux autres. L'agir communicationnel, tel que Habermas le conçoit, est un type *« pur »* d'agir, un modèle idéal qui peut s'exprimer selon trois modalités : la conversation, l'agir gouverné par des normes et l'agir dramaturgique. Mais la situation réelle de parole et de communication intrique généralement et ce, de manière simultanée, les rapports aux trois mondes. Les concepts de monde objectif, social et subjectif sont, comme nous l'avons vu, des concepts formels, dénués de tout contenu empirique. Le procès coopératif d'interprétation compte parmi ses fonctions d'attribuer ou de fournir à ces concepts formels de monde, des contenus précis et interprétés par le médium de l'intercompréhension.

Habermas définit une situation d'action comme

> *« …le découpage dans des contextes de renvoi au monde vécu, découpage choisi en fonction des thèmes et articulé selon des buts et des plans d'action, (…) .»*[499]

Le monde vécu représente pour la théorie de l'agir communicationnel, un réservoir d'évidences, de convictions, de traditions culturelles dans lequel les acteurs sociaux viennent puiser, engagés qu'ils sont dans le procès de coopération et d'intercompréhension. La spécificité du monde vécu est d'être pré-réflexif. Habermas emprunte ce concept de *« monde vécu »* à la phénoménologie de Husserl, mais en le débarrassant des scories liées à l'attachement de ce dernier aux prémisses des philosophies de la conscience, à savoir la relation sujet/objet :

> *« Si nous abandonnons maintenant les principes de la philosophie de la conscience, avec lesquels Husserl traite la problématique du monde vécu, nous pouvons penser le monde vécu comme représenté à travers un ensemble de modèles d'interprétations, transmis par la culture et organisés dans le langage. Il n'est plus besoin d'expliciter dès lors le propos d'un contexte de renvois, reliant entre eux les éléments d'une situation et reliant*

[499] **J. Habermas**, 1987 (1981), *« Théorie de l'action communicationnelle : pour une critique de la raison fonctionnaliste »*, t. II, Paris, Librairie Arthème Fayard (l'espace du politique) p. 135.

la situation au monde vécu, dans le cadre d'une phénoménologie et d'une psychologie de la perception.[500]

Ce n'est que lors du passage à l'agir communicationnel qu'un petit nombre d'éléments est sélectionné en fonction des nécessités de la pratique, c'est-à-dire du découpage opéré pour la définition de la situation :

« On peut bien au contraire, voir dans les contextes de renvois, les connexions de signification qu'elle connote. Les contextes de renvois remontent aux relations, soumises à des règles grammaticales, entre éléments d'une réserve de savoir organisée par le langage »[501]

Les éléments sélectionnés sont ensuite thématisés et réfléchis en vue, d'une part, de réaliser le plan d'action, d'autre part, de constituer un savoir. Il existe pour Habermas un savoir de la pratique qui ne se confond pas avec la connaissance scientifique.[502]

La culture, la société et la personnalité constituent les composantes du monde vécu, la culture en tant que réserve de savoirs où puisent les participants de la communication, la société en tant qu'ensemble *« des ordres légitimes à travers lesquels les participants à la communication règlent leur appartenance à des groupes sociaux et assurent ainsi une solidarité ».*[503]*,* la personnalité comme ensemble de compétences qui rendent un sujet capable de parler et d'agir et d'affirmer son identité.

Le recours à la pratique quotidienne et au monde vécu dans laquelle elle prend corps, témoigne de l'intérêt que porte Habermas au monde de la vie quotidienne, car c'est bien au sein de ce monde-là que se déroule et s'éprouve l'entente :

« Pour lui [Habermas], c'est dans l'univers des interactions ordinaires médiatisées par le langage – avant les univers spécialisés du droit, de la

[500] **J. Habermas**, 1987 (1981), *TAC*, t. II, op. . cit., p. 137.
[501] Idem.
[502] Cet aspect est, nous semble-t-il, capital quant à la constitution d'un savoir de l'action sociale qui ne soit pas une simple application de théories sociologiques qui sont le plus souvent très éloignées des pratiques qui se déroulent sur le terrain. On ne peut, de ce point de vue, qu'encourager les travailleurs sociaux à prendre la parole sur ce thème, et surtout à prendre la plume afin d'une part, d'améliorer la qualité des savoirs produits, ainsi que leur adéquation aux questions posées, et d'autre part, d'assurer une diffusion la plus large possible des savoirs issus de la pratique.
[503] **J. Habermas**, 1987 (1981), TAC, t. II, op. cit.

théorie morale ou de la critique d'art – que se joue l'essentiel. C'est là que s'enclenchent des processus d'apprentissage au cours desquels s'expérimente la socialisation réflexive fondée sur l'entente, lui fournissant ainsi une base solide. »[504]

Comment s'opère le passage du monde vécu à l'agir communicationnel ? De la *« pré-réflexivité »* du monde vécu à la réflexivité de l'agir communicationnel puis de la réflexivité de l'agir communicationnel à la *« super-réflexivité »* de la discussion argumentative ?

Habermas conçoit le passage du monde vécu marqué du sceau des traditions culturelles à la réflexivité de l'agir communicationnel sur des bases similaires à ce qui se passe dans le cadre de la cure analytique, telle qu'elle a été définie par Freud. Il désigne le processus qui conduit de la pratique quotidienne du monde vécu à l'agir communicationnel comme *« rationalisation du monde vécu »*. Cette rationalisation illustre le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie de la communication, d'une philosophie du sujet à une philosophie de l'intersubjectivité.

Dans *« Droit et démocratie »*, Habermas reprécise le concept de monde vécu en soulignant ce qu'il n'est pas, un concept holiste de société :

« Le concept de monde vécu, tel que l'introduit la théorie de la communication, rompt lui aussi avec l'idée d'un tout composé de parties. Le monde vécu se constitue d'un tissu d'actes de communication qui se ramifient à travers les espaces sociaux et les temps historiques, actes qui se nourrissent de traditions culturelles et d'ordres légitimes tout en dépendant des identités d'individus socialisés. C'est pourquoi, le monde vécu n'est pas une macro-organisation constituée de membres, ce n'est pas une association ou une union formée par des individus qui se rassemblent, ni un collectif composé de ses adhérents. Les individus socialisés ne pourraient pas même s'affirmer en tant que sujets, s'ils n'étaient pas à même de s'appuyer sur les rapports de reconnaissance réciproques articulés par les traditions culturelles et stabilisés par les ordres légitimes – et inversement. La pratique quotidienne de la communication, dans laquelle le monde vécu trouve assurément son centre, tire son origine à la fois de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation, autrement dit de leur jeu combiné. La culture, la société et la personne se présupposent réciproquement. [505] *»*

[504] **S. Haber**, 2001, *« Habermas, une introduction »*, op. cit., p. 144.
[505] **J. Habermas**, 1997, *« Droit et démocratie : entre faits et normes »*, Paris, Gallimard, p.p.95-96

Derrière ces précisions se dessine la figure du système dont Habermas tient à distinguer clairement son concept de monde vécu. L'émergence de la figure du système part d'une analyse de l'évolution historique des sociétés modernes. La complexité inhérente à ce type de société s'accommode mal de la fragilisation croissante qu'implique la rationalisation du monde vécu. Il s'ensuit qu'un certain nombre d'actions et de mécanismes de coordination de l'action exigent une suspension provisoire de l'agir communicationnel et le relais de mécanismes fonctionnels qui agissent comme par devers les subjectivités en présence:

> *« Dans les sociétés modernes apparaissent des chaînes d'action longues, supposant la mobilisation de ressources nombreuses et diversifiées, générant des modes de coordination complexes qui, pour ainsi dire, exigent que l'action communicationnelle (…) soit suspendue et relayée par des mécanismes fonctionnels en quelque sorte indignes d'elle. (…). Il existe, (…) des aspects de la vie sociale moderne qui, bien que caractéristiques des sociétés sujettes à la rationalisation, sont soustraites de façon nécessaire à la conscience et à l'activité consciente des agents, et sont pour cette raison éprouvés comme des motifs d'insatisfaction et de privation de liberté. Ils créent le sentiment de ne pas être chez soi dans le monde social.*
>
> *On peut en conclure que le lien social typiquement « moderne » tend à se distribuer entre deux pôles : d'une part, une socialité consciente et volontaire médiatisée par la discussion, d'autre part un ensemble de mécanismes systémiques anonymes. »*[506]

Les questions concernant l'articulation entre le monde vécu et le système n'en demeurent pas moins vives. Nous pénétrons là au cœur même des difficultés théoriques de l'édifice construit par Habermas depuis près d'un demi-siècle. En effet, l'agir communicationnel et la possibilité qu'il ouvre d'une rationalisation du monde vécu, pour autant qu'ils représentent une avancée considérable pour une approche rationnelle (dont les choix puissent être éclairés par la raison) de l'action sociale, n'en comportent pas moins un certain nombre de difficultés qu'il nous faut traiter ici, tant leur rapport aux pratiques sociales nous apparaît capital.

Dans le second tome de l'agir communicationnel, Habermas construit la plus grande partie de sa théorie en prenant à partie le fonctionnalisme

[506] **S. Haber**, 2001, op. cit., p.p. 146-147.

systémique de Luhman. Il reproche notamment à Luhman, l'absence de référence à une idée de la vérité à laquelle puisse s'ancrer sa théorie. La société comme système, telle qu'elle est appréhendée par Luhman, s'autorégule, réduisant d'autant la possibilité d'une critique sociale conséquente (i.e. rationnelle). Les critiques que Habermas adresse à la théorie des systèmes de Luhman, rejoignent les observations que nous avons nous-mêmes adressées à l'analyse systémique des réalités sociales au chapitre deux : l'absence de référence normative conduit, dans le cadre de l'action sociale, à l'affirmation de l'indétermination de ses missions, ne permettant aucun règlement un tant soit peu *« satisfaisant »* des questions pratiques auxquelles se trouvent confrontés les travailleurs sociaux.

Or, du point de vue théorique, Habermas juge nécessaire d'affronter Luhman sur son propre terrain, la sociologie, et affirme la nécessité de *« décrocher »* du monde vécu vers le système pour expliquer un certain nombre de phénomènes et d'actions où la conscience des individus, leur réflexivité et le sens qu'ils souhaitent donner à leurs actions, sont apparemment absents. Ce déplacement d'une conceptualisation centrée sur le monde vécu vers une conceptualisation de la société appréhendée comme système le conduit à adopter, dans cette unique perspective, le point de vue de l'observateur. Ce *« décrochage »* pose un certain nombre de questions : A partir de quel moment est-il légitime de *« décrocher »* de la perspective du monde vécu et du participant, vers celle du système et de l'observateur ? Quel en est l'intérêt théorique ? La principale question est, de notre point de vue, celle de savoir à partir de quel moment ce changement de perspective s'avère nécessaire donc légitime : est-il légitime d'affirmer à la fois la non commensurabilité de la relation sujet/sujet, et de revenir à un traitement méthodologique réifiant les rapports individu/société ?

Ce *« décrochage »*, affirme Habermas, est purement *« heuristique »*. Il vise selon F. Vandenberghe[507], à éviter l'écueil de l'idéalisme herméneutique, et à autoriser ainsi une approche des sciences sociales incorporant des données empiriques. Néanmoins, la prise en compte de la nécessité des recherches empiriques au niveau des sciences sociales justifie-t-elle que soit de nouveau opérée une réification des rapports sociaux ? Autrement dit, ce recours au système n'est-il pas le dernier tribut que paierait Habermas aux philosophies de la conscience avec lesquelles pourtant, il affirme vouloir rompre ?

Cette *« disjonction »* est également problématique dans la mesure où, reprenant la conceptualisation systémique, il reprend également, dans la foulée, la conceptualisation de l'intégration sociale durkheimienne sans la thématiser. Se trouvent ainsi disjoints, non seulement le monde vécu et le système, mais aussi l'intersubjectivité et l'intégration sociale.

3.3.3. Intersubjectivité et intégration sociale : individuation et socialisation

Ce point est capital quant au bénéfice que les acteurs sociaux (travailleurs sociaux et sujets de l'action sociale) peuvent tirer de la nouvelle conceptualisation multidimensionnelle de l'action que propose Habermas. La distinction entre agir instrumental, stratégique et communicationnel permet une redéfinition des missions de l'action sociale. Nous avons vu que la recherche d'une intégration sociale *« réussie »* des sujets de l'action sociale, constituait une des missions essentielles de l'action sociale. La théorie de l'agir communicationnel permet une redéfinition de l'intégration sociale en terme d'intersubjectivité, battant ainsi en brèche la scission que Durkheim avait établi entre solidarité mécanique et solidarité organique, conduisant l'action sociale à ne centrer ses efforts que sur la réparation du lien organique au détriment des solidarités de proximité et de l'intersubjectivité.

[507] **F. Vandenberghe**, 1998, *«La théorie critique de Jürgen Habermas »*, in : une histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, t. II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S. (Recherches), p.p. 160-294.

L'intersubjectivité est le principal médium de réalisation de l'intégration[508], elle implique une intégration et une circulation des personnes dans la multiplicité des espaces (professionnels, institutionnels, familiaux, etc.) au sein desquels celles-ci évoluent, sans rupture, ni opposition factice, l'être humain ne pouvant être séparé de ses relations sociales puisqu'elles le constituent. L'introduction d'une différenciation entre intégration sociale et intersubjectivité, comporte le risque de réintroduire, en même temps, l'idée d'une rationalisation qui ne serait en fait qu'une réification.

Or, la référence à la solidarité durkheimienne dans l'œuvre de Habermas est récurrente. Si l'on considère le contexte dans lequel apparaît cette référence, on constate qu'il s'agit chaque fois d'une discussion sur les rapports existants entre subjectivité et intersubjectivité, entre individuation et socialisation. La question étant de savoir comment l'on devient un individu, une personne : L'individu, pour Durkheim, et Habermas en cela ne le contredit pas, est le produit de la socialisation, et l'autonomie, le produit de l'intégration sociale. C'est la société, par le biais de l'ensemble de ses attentes normatives qui nous intime l'ordre d'être autonome. La socialisation intégrale de l'individu durkheimien ne laisse aucune autonomie aux individus quant au choix des normes qu'il fait siennes. Cette conception de l'individuation laisse notamment de côté un problème souvent rencontré dans le cadre de l'action sociale qui est celui de la marginalité, c'est-à-dire celui de l'écart par rapport à la norme ou encore le choix de normes d'action ou de comportements n'émanant pas de la communauté d'appartenance. A l'identification de ces écarts, Durkheim préfère l'anomie qui ressort de la non-intériorisation ou de l'absence d'intériorisation des normes sociales. Or Habermas reprend cette conception de l'individuation par la socialisation. Il n'y a pas chez Habermas, à l'instar de Durkheim, co-originarité entre individuation et socialisation, comme A. Dupeyrix le suggère dans sa thèse

[508] Même lorsqu'il s'agit de favoriser le lien des personnes vis-à-vis des institutions, celui-ci passera toujours obligatoirement par des relations intersubjectives, d'où l'importance prise ces dernières années par la modernisation des services publics où l'accueil tient une place de première importance..

de doctorat sur la citoyenneté chez Habermas[509], mais bien production de l'un par l'autre et, en l'occurrence, de l'individuation par la socialisation. Bien que privilégiant le point de vue de l'acteur, Habermas maintient le primat du social sur l'individuel et le subjectif. Néanmoins, chez Habermas, ce primat du social est à interpréter dans le sens d'un primat de l'intersubjectivité sur la subjectivité.

Mais c'est surtout à la psychologie sociale de Mead que Habermas emprunte les prémisses du processus de l'individuation par la socialisation :

> *« Il me semble que la seule tentative prometteuse visant à reconstruire au plan conceptuel, et dans son intégralité, le contenu sémantique de l'individualisation, est celle que contient virtuellement la psychologie sociale de G-H. Mead. En effet Mead établit un lien entre, d'une part, la différenciation de la structure de rôle, et, de l'autre, la formation de la conscience morale et le développement de l'autonomie chez des individus dont la socialisation se déroule dans des conditions de plus en plus différenciées. De même que chez Hegel, l'individuation dépend de la subjectivation progressive de l'esprit, elle dépend chez Mead, de l'intériorisation des instances qui, chargées de contrôler le comportement, passent, pour ainsi dire de l'extérieur à l'intérieur. »*[510]

La comparaison ici avec Hegel n'est pas fortuite. Il nous semble, en effet, que la conception habermassienne de l'intersubjectivité emprunte un certain nombre d'éléments à la théorie hégélienne de la subjectivité. En d'autres termes, le rejet de la subjectivité transcendantale kantienne le conduit à reprendre à son compte la critique hégélienne du formalisme kantien, et à réinscrire la subjectivité dans un mouvement dialectique immanent. Tout se passe chez Habermas comme si l'intersubjectivité, i.e. ce qui nous constitue socialement, produisait les individualités :

> *« L'entente mutuelle de sujets distincts ne peut donc pas être présupposée comme donnée ; la situation dialogique est le résultat d'une lutte, en l'occurrence d'une « lutte pour la reconnaissance ». La relation morale ne peut pas être comprise indépendamment de sa réalisation pratique, et celle-ci s'effectue toujours dans un contexte de communication où il y a aussi des incompréhensions, des déformations, des rapports de*

---

[509] **A. Dupeyrix**, 2005, *« La conception de la citoyenneté chez Habermas : une éthique de la responsabilité ? »*, Thèse de doctorat d'études germaniques, Université de Lyon II – Lumières, dir. par G. Raulet, [Document électronique] disponible sur le site « Cyberthèses » : http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2005/dupeyrix.a

[510] **J. Habermas**, 1993 (1988), *« L'individuation par la socialisation : la théorie de la subjectivité de George. Herbert Mead »*, in : La pensée postmétaphysique : essais philosophiques, Paris, Armand Colin (Théories), p. 190.

> *force et de domination. Encore une fois l'intersubjectivité sans faille n'est pas donnée au départ ; elle est bien plutôt le résultat dialectique d'un conflit, de la répression et du rétablissement de la situation de dialogue dans laquelle une règle commune d'action peut être recherchée. La recherche d'une telle règle dans le dialogue caractérise l'agir communicationnel. »*[511]

Il s'agit là d'une appréciation très hégélianisante de la conception habermassienne de l'intersubjectivité, dans la mesure où elle fait fi du dispositif *« quasi-transcendantal »* de la situation idéale de parole. Il serait ainsi tout à fait possible, à partir de la situation idéale de parole qui pose la symétrie idéale des locuteurs au sein du dialogue, de produire une interprétation de facture plus kantienne de l'intersubjectivité. Néanmoins, cette interprétation nous permet de souligner les difficultés qu'il y a, chez Habermas, dans les passages fréquents de la problématique transcendantale kantienne à la problématique hégélienne ancrée dans l'immanence.

Le fait que l'autonomie soit socialement produite et fasse ainsi l'objet d'une injonction paradoxale de la part de la société : *« sois autonome, mais sois-le en restant dans un cadre strictement déterminé socialement par ta communauté d'appartenance. »* nous amène à nous interroger sur le sens d'une autonomie fondée sur une loi ou des motifs d'action qui me seraient extérieurs ! Ainsi les solutions proposées au processus d'individuation inspirées, de près ou de loin, par la dialectique hégélienne tombent-elles dans une autre aporie qui est celle de comprendre comment, si je suis de toutes parts constitué par le social, ou selon Habermas, par l'intersubjectivité, puis-je ne pas être moral ?

Cette reprise du processus de socialisation vise, avant tout, à écarter l'idée kantienne d'une subjectivité transcendantale qui constitue le monde, et dont l'autonomie est postulée plutôt que socialement produite. Mais en évacuant le sujet transcendantal au nom de la tendance à la réification qui lui serait inhérente, Habermas évacue en même temps le recours à l'idée même de subjectivité au profit de celle d'espèce humaine et d'individu. Cette

[511] **F. Vandenberghe**, 1998, op. cit. p. 196.

substitution d'une terminologie à une autre est soulignée par de nombreux commentateurs, F. Vandenberghe en précise l'enjeu pour l'ensemble de la théorie habermassienne :

> *« Dès lors qu'on a compris que Habermas a remplacé le sujet transcendantal par l'espèce humaine, on peut saisir la thèse centrale qui sous-tend « Connaissance et intérêt », à savoir que les conditions transcendantales de la connaissance trouvent leur fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce. Et quand on a compris que les intérêts de connaissance médiatisent les contextes de vie et la connaissance, et qu'ils fonctionnent donc comme charnière entre une théorie de la constitution des objets et une théorie de la constitution de l'espèce humaine, on peut également saisir le statut très particulier et très problématique que Habermas leur accorde en les nommant « quasi-transcendantaux. »*[512]

Nous voyons bien qu'une grande part des difficultés que rencontre Habermas a trait à son rejet intégral des prémisses des philosophies de la conscience et du sujet, en ce que celles-ci seraient absolument incapables d'appréhender la question de la relation du sujet à lui-même et aux autres sujets. Ce faisant, il nous semble, et c'est la thèse que nous soutiendrons, que Habermas en emboîtant le pas à la conceptualisation hégélienne de l'intersubjectivité, fût-elle celle du jeune Hegel de la philosophie de l'esprit d'Iéna, n'échappe pas lui-même aux prémisses des philosophies de la conscience avec lesquelles il souhaite rompre. Sa conception de la formation de la relation intersubjective reste trop proche d'une formation de la conscience de soi encore empreinte de l'agonistique hégélienne : la reconnaissance intersubjective est, chez Habermas comme chez Hegel, le résultat d'une lutte, à l'instar de la *« dialectique du maître et de l'esclave »*, et cette lutte, en ce qu'elle oppose un Moi et un non-Moi, plutôt qu'elle ne me met en relation à un Alter ego, reste prisonnière de la conscience individuelle et de ses objectivations, et demeure redevable des prémisses des philosophies de la conscience. On passe ainsi de la notion de limitation du Moi par le non-Moi (Fichte), à celle d'opposition et de lutte qui présuppose toujours de postuler une violence à l'origine de l'affrontement.

[512] **F. Vandenberghe**, 1998, op. cit., p. 210.

Adoptant les concepts d'espèce humaine et d'individu, plutôt que ceux de subjectivité et d'humanité, et emboîtant le pas à l'agonistique hégélienne plutôt qu'à la conception kantienne de la pensée élargie

« …qui consiste à se placer mentalement du point de vue d'autrui »[513]

Habermas n'accrédite-t-il pas l'idée que le véritable sujet pratique, c'est l'humanité dans ce qu'elle a d'universel, et non le sujet et sa responsabilité morale ?

3.3.4. Le changement de paradigme d'une philosophie du sujet a une philosophie de l'intersubjectivité est-il justifié et heuristiquement nécessaire : Alain Renaut contre Jürgen Habermas.

Afin de mieux congédier la philosophie du sujet, J. Habermas en appelle à un changement de paradigme : d'une philosophie de la conscience, il serait temps de passer à une philosophie de l'intersubjectivité, plus à même de fonder une conception postmétaphysique de l'humanisme, i.e. ne s'appuyant plus sur des présupposés métaphysiques dont l'idée de subjectivité semble faire partie. A. Renaut, pour ce qui le concerne, estime que ce changement de paradigme, non seulement n'est pas nécessaire, mais s'avère même dangereux dans la mesure où, la disparition de la référence à l'idée régulatrice du sujet, ou sa dissolution dans une intersubjectivité anonyme, menacerait les fondements de l'humanisme en sapant notamment une possible référence à la responsabilité individuelle.

Cette question que J. Habermas n'estime pas lui-même centrale dans l'économie de sa théorie, revêt une importance toute particulière pour l'action sociale, dans la mesure où la crise de légitimité qui secoue l'action sociale depuis quelques décennies, s'auto-nourrit d'une critique de la subjectivité trop rapidement assimilée à l'individualisme moderne. De plus, les pratiques sociales, ne pouvant se ressourcer à une idée forte de subjectivité, sombrent rapidement dans la réification, à travers un traitement bureaucratique des problèmes sociaux (les décisions concernant les personnes en difficulté se prenant majoritairement dans les bureaux par des professionnels qui, bien

[513] **J-M. Ferry**, 1987, op. cit.

souvent, n'ont que peu, voire aucun contact avec les populations concernées). Nous avons eu l'occasion de souligner l'importance que revêt dans ce secteur d'activités l'occultation de la dimension éthique. La question de la place accordée à la subjectivité dans l'appareillage théorique est susceptible d'avoir des conséquences non négligeables au niveau des pratiques : l'absence de valorisation de la subjectivité, idéalement représentée, peut ainsi conduire dans des établissements recevant des personnes gravement déficitaires (sévèrement dépendantes ou souffrant de polyhandicap) à un abandon des personnes les plus touchées au profit de personnes dont il est jugé qu'elles sont plus à même de profiter des actions menées au nom de l'intégration sociale.[514]

Le transfert d'une problématique de la subjectivité vers une problématique de l'intersubjectivité, d'une éthique de la réflexion vers une éthique de la discussion peut-il permettre ce redéploiement éthique ? Dans quelle mesure et à quelles conditions, la reconceptualisation de notre part sociale sous la forme de l'intersubjectivité peut-elle permettre de redéfinir ce que pourrait être l'autonomie des personnes fortement déficitaires, et le maintien de leur intégration sociale ? L'idée de subjectivité ne constitue-t-elle pas une condition de possibilité de l'intersubjectivité, au même titre que l'intersubjectivité constitue une condition de possibilité de la subjectivité ? Ne convient-il pas mieux de parler de co-originarité plutôt que de production de l'un par l'autre, en l'occurrence de la subjectivité par l'intersubjectivité ? En négligeant le recours à une valorisation de la subjectivité ne prend-on pas le risque de voir le caractère fragile de l'autonomisation de ces personnes englouti par la nécessité de leur intégration au sein de la communauté, situation déjà effective au niveau d'un certain nombre de pratiques sociales, où l'important pour les acteurs sociaux est d'*« insérer »* la personne en difficulté, lui trouver une place, en occultant la nécessaire maturation

[514] Les tensions qui règnent dans certains établissements, liées le plus souvent, à l'insuffisance de personnel ou à leur manque de formation, conduisent à des situations de négligence qui ne se portent pas prioritairement sur les soins médicaux dispensés aux personnes, mais affectent souvent gravement la prise en compte de leur subjectivité, leur potentiel d'autonomie et d'intégration dans la communauté dans laquelle ils vivent. Prendre en compte le potentiel d'autonomie nécessiterait, par exemple, que soit reconnue, au sein même des plans de charge des personnels, la nécessité de

subjective qu'impliquent les parcours de vie ou les parcours professionnels proposés ?

Nous ne sommes pas sûrs de la nécessité de ce changement de paradigme et serions plus favorable à une articulation de ces concepts plutôt qu'à la subsomption de l'un sous l'autre. Il semble ainsi nécessaire pour travailler à l'intégration sociale des personnes en difficulté de restaurer préalablement leur autonomie. Toute tentative d'intégration qui passerait par dessus la subjectivité, dans l'espoir d'atteindre à l'intersubjectivité risquerait de manquer l'une et l'autre. C'est la raison pour laquelle cette question est loin d'être périphérique pour la détermination des missions de l'action sociale et la possibilité de maintenir ensemble les impératifs d'autonomie et d'intégration, de justice et de solidarité.

La problématique du changement de paradigme et le différend qui oppose J. Habermas et A. Renaut s'enracinent dans l'interprétation qu'ils font l'un et l'autre de l'histoire de la philosophie et de la portée qu'ils accordent au criticisme kantien. Laurent de Briey[515] qui s'est intéressé à cette question du changement de paradigme, présente l'histoire de la philosophie, à la suite de K-O. Appel, R. Rorty et J. Habermas lui-même, comme une succession de trois paradigmes : le paradigme ontologique, le paradigme épistémologique et le paradigme communicationnel.

Le paradigme ontologique conçoit la connaissance comme *« devant être le reflet immédiat de son objet »*[516]. Dans le cadre de ce paradigme, *« l'adéquation de la connaissance et de la réalité ontologique n'est pas problématisée »*[517]. C'est immédiatement l'adéquation à l'objet qui garantit la validité de la connaissance.

---

moments de conversation avec les personnes même sévèrement handicapées, afin de leur permettre d'exprimer leurs besoins et leurs souhaits.

[515] **L. Briey (de)**, 2006, *« Le conflit des paradigmes, Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne »*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles (philosophie et société).

[516] **L. Briey (de)**, 2006, *op. cit.,* p.35.

[517] Idem.

Le paradigme épistémologique commence avec Descartes et s'achève avec Kant. Contrairement au paradigme précédent, il thématise l'adéquation de la représentation à la réalité objective. Cette thématisation trouve sa forme la plus achevée chez Kant qui s'interroge sur les conditions de possibilité de nos représentations. La validité de la connaissance dans le cadre du paradigme épistémologique

> *« …se fonde non plus directement sur son adéquation au monde objectif tel qu'il est en soi, mais tel qu'il apparaît au sujet connaissant. »*[518]

Le sujet de la connaissance devient le substrat sur lequel se fondent les représentations. Les représentations acquises constituent l'intériorité de ce sujet de la connaissance auquel va venir s'opposer un extérieur, c'est-à-dire l'objet représenté. Le paradigme épistémologique consacre une forme de validité de la connaissance basée sur l'auto-réflexion de la conscience : il s'agit d'établir la fiabilité de nos jugements. Kant représente le dernier moment de ce paradigme épistémologique. La philosophie transcendantale kantienne ne s'intéresse pas à l'objet de la connaissance lui-même, mais *« à la manière dont nous le connaissons a priori »*[519]. Avec Kant, il s'agit de réfléchir sur les contraintes que notre esprit subjectif impose à la réalité en s'en constituant une représentation. La validité de la connaissance n'est plus fondée sur une certitude ontologique, mais sur une nécessité transcendantale.

Habermas dénomme les philosophies pouvant être réunies sous ce même paradigme, des philosophies de la conscience, dans la mesure où celles-ci situent

> *« …le fondement de la validité de la connaissance dans l'appréhension réflexive de sa conscience réflexive »*[520]

Il est, par ailleurs, à noter que Habermas utilise indifféremment *« philosophie de la conscience »* et *« philosophie du sujet »* pour désigner l'ensemble de ces philosophies, ce qui n'est pas sans incidence sur la façon dont il thématise ensuite l'idée de subjectivité : en effet, sous ce vocable,

[518] **L. Briey (de)**, 2006, op. cit., p. 36.
[519] Idem.
[520] **L. Briey (de)**, 2006, op. cit., p. 37.

Habermas désigne les philosophies mettant au centre de leur théorie de la connaissance la relation sujet/objet et le processus d'objectivation de la conscience. Il reproche notamment aux philosophies relevant de ce paradigme l'impossibilité qui est la leur de prendre en compte de manière satisfaisante la relation sujet/sujet, c'est-à-dire la relation intersubjective. Il est, par conséquent, difficile d'assimiler philosophie de la conscience, objectivante par définition, et philosophie du sujet, qui laisse supposer de par sa dénomination, qu'une place particulière est ménagée à la relation sujet/sujet, donc à l'intersubjectivité. La dénomination de *« philosophie du sujet »*, renvoie implicitement à une conception de l'intersubjectivité interprétée sous la forme d'une relation entre sujets, ce que ne font pas ces philosophies de l'aveu même de Habermas.

C'est avec le paradigme épistémologique que Habermas entend rompre en lui substituant un troisième paradigme qui est celui de la communication. Le reproche que Habermas adresse au précédent paradigme est, nous l'avons déjà souligné, le risque de réification qu'il comporte dès lors qu'il est illégitimement transféré au domaine pratique. Par le recours à la communication, il entend congédier la relation transcendantale du sujet à l'objet, en lui substituant la relation intersubjective, sujet/sujet, médiatisée par le langage.

Pour légitimer le passage d'un paradigme à l'autre, Habermas reprend la critique que le jeune Hegel adresse au paradigme épistémologique. Les philosophies de la conscience qui reposent sur *« la capacité auto-réflexive d'un sujet s'interrogeant sur l'évidence subjective qu'il peut reconnaître à ses représentations »*[521] sont suspectées d'instaurer une distinction illégitime entre le *« mental »* et le *« physique »* et de générer une série d'oppositions ou de dualismes tels que ceux du sujet et de l'objet, de la spontanéité de l'entendement et de la réceptivité de la sensibilité, de l'universel et du particulier, de la forme et de la matière, etc. qui perturbent la conception que nous nous forgeons de notre rapport au monde. On aborde là le reproche

[521] **L. Briey (de)**, 2006, op. cit., p. 38.

qu'adresse Hegel à Kant et qui concerne le dualisme du phénomène et de la chose en soi :

> *« Comment d'une façon générale saisir en termes conceptuels une réalité qui se dérobe à tout concept ? Comment à propos d'une réalité complètement inaccessible, Kant peut-il affirmer qu'elle affecte les sens, s'il est vrai que le concept de causalité – comme d'ailleurs tous les concepts qui désignent l'interaction entre spontanéité et réceptivité – n'a sa place que d'un des deux côtés qui coopèrent ici, à savoir du côté de l'entendement générateur de catégories ? »*[522]

La cible de Hegel dans les conférences d'léna est

> *« … la représentation mentaliste d'une subjectivité qui se suffit à elle-même et se délimite de ce qui lui est extérieur. C'est de cette conception que se déduisent les dualismes de l'intérieur et de l'extérieur, du privé et du public, de l'immédiat et du médiat, de l'évident et de l'incertain. »*[523]

De plus, Hegel reproche à ces philosophies leur tendance au solipsisme : en centrant leur rapport au monde extérieur sur l'auto-réflexion d'une conscience solitaire, l'ouverture au monde qu'implique toute relation se trouverait prisonnière du circuit infernal d'une auto-réflexion tournant sur elle-même.

Habermas propose en conséquence une *« détranscendantalisation »* de Kant et embrasse du même coup une conception non différenciée de la subjectivité, non différenciée du point de vue des modalités dont le sujet se rapporte au monde extérieur. Bien qu'il rejette le sujet absolu hégélien, il en reprend néanmoins, sous couvert d'intersubjectivité, la subsomption qu'opère Hegel de la subjectivité sous l'intersubjectivité :

> *« Il [le sujet] opère dans le monde comme un élément intégré à l'ensemble du monde. Hegel conteste que le sujet connaissant, parlant et agissant se trouve réellement confronté à la tâche de combler un gouffre ouvert entre lui-même et un Autre séparé de lui. Un sujet qui d'emblée, est auprès de l'Autre n'éprouve aucune carence appelant une compensation. Les perceptions et les jugements s'articulent dans un tissu de concepts préalablement constitué par le langage, et les actions sont mises en œuvre par le biais des pratiques usuelles. Un tel sujet ne peut être auprès de lui-même sans être auprès de l'Autre ; et c'est seulement en fréquentant d'autres sujets qu'il développe une conscience de lui-même.*

[522] **J. Habermas**, 2001 (1999), *« Manières de détranscendantaliser »*, n : Vérité et justification, Paris, Gallimard (NRF essais), p.p. 131-132.
[523] **J. Habermas**, 2001, op. cit., p. 132.

Cette expérience centrale n'est pas seulement significative du point de vue cognitif, elle est la clé même des concepts hégéliens d'amour ou d'être-auprès-de soi dans l'Autre, de liberté ou d'être-dans-l'Autre-auprès de soi. »[524]

Les difficultés que rencontre le concept habermassien d'intersubjectivité se trouvent, en quelque sorte, résumées dans cette citation. Le concept d'intersubjectivité que développe Habermas est un concept inclusif, à savoir qu'il inclut la subjectivité : chez Habermas, les deux concepts ne sont pas co-originaires, comme ils le sont pour A. Renaut. Habermas assume par sa référence à Hegel, non seulement le rejet d'une opposition du sujet et de l'objet, justifiée par la distance qu'il souhaite prendre avec les philosophies de la conscience, mais il assume également la non-différenciation du sujet et de l'objet, les jetant comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter chez M. Foucault, dans le même *« bain empirique »*[525]. Il semble que, avec Hegel, la *« détranscendantalisation »* de la philosophie kantienne, non seulement plonge sujet et objet dans une même réalité immanente, mais abolisse, au sein même de cette réalité immanente, la distinction inévitable entre les modalités d'appréhension des sujets entre eux, les relations humaines, et ce qu'ils ne sont pas des *« choses »* ou bien des *« objets »*. La philosophie kantienne a montré le caractère indépassable d'une distinction entre le sujet et l'objet dans le cadre de la raison théorique, il n'a en rien démontré qu'il existait une opposition indépassable entre le sujet et l'objet, le phénomène médiatisant l'objet. Et puis nous avons accès à la connaissance ! En revanche, il a montré que le sujet de la raison pratique ne se rapportait pas aux autres sujets ainsi qu'aux *« choses humaines »*, les normes et les valeurs, selon les mêmes modalités que la raison théorique se rapporte aux objets, il a établi une distinction claire entre le sujet et l'objet ainsi qu'entre le sujet et son Autre. L'amour hégélien auquel fait référence Habermas dans la précédente citation est un amour *« fusion »*, la subjectivité étant censée se dissoudre dans l'intersubjectivité. Chez Levinas[526], l'amour est conçu comme ouverture à une altérité radicale, tandis que chez Hegel, il est inclusion au sein d'une entité plus grande. Et Habermas a beau rejeter l'évolution

[524] **J. Habermas**, 2001, op. cit., p.p. 132-133.
[525] Voir p. 221
[526] Voir p. 274.

hégélienne vers le sujet absolu, c'est-à-dire vers une métasubjectivité, il n'en reste pas moins que l'intersubjectivité que décrit Habermas reste fortement empreinte de la conception inclusive de Hegel et de ce fait, peine à dépasser les écueils des philosophies de la conscience.

C'est dans la systématique de la philosophie de l'esprit d'Iéna que Habermas reprend, ce qu'il considère comme la première ébauche d'une conceptualisation de l'intersubjectivité. Dans cette première théorisation, le langage et le travail figurent les moyens de dépasser ce problème de frontières entre un *« intérieur »* et un *« extérieur »* qui constitue le principal reproche adressé aux philosophies de la conscience qui a marqué et marque encore le positivisme sociologique :

> *«Dans la parole et dans l'action effectuée, l'opposition entre « intérieur » et « extérieur » disparaît. En comparaison des épisodes mentaux ou des évènements observables, de telles extériorisations acquièrent – grâce à leur médium symbolique – une indépendance par rapport aux intentions des locuteurs et des acteurs, tandis que leur teneur sémantique survit à son tour aux épisodes de l'extériorisation. »*[527]

Pour Habermas, la structure de l'intersubjectivité est une structure médiate, c'est-à-dire qu'elle passe nécessairement par *« une formation discursive de la volonté »*, qu'elle est médiatisée par le langage, la discussion et la pratique argumentative. A. Renaut ne conteste pas l'accent mis par les philosophies de la communication sur le langage comme médium de la communication, mais pour lui l'introduction de ces éléments n'épuise en rien la philosophie du sujet pour peu que l'on cesse d'assimiler celle-ci à l'individualisme. Dans le rejet habermassien des philosophies du sujet, celui-ci est précisément rabattu sur le sujet métaphysique dont A. Renaut a fait une critique radicale sans pour autant en abandonner l'idée.

Pour Habermas, Kant n'aurait pas réussi à rompre tout à fait avec les philosophies de la conscience. Mais Habermas n'a-t-il pas tendance à identifier le sujet transcendantal kantien avec le sujet métaphysique, lui faisant ainsi endosser l'intégralité de la problématique des philosophies de la conscience. Pour A. Renaut, Kant est le philosophe qui, le premier, a dégagé

la figure de la subjectivité de celle du sujet métaphysique. Il est le lieu d'une mise à la question radicale du sujet métaphysique, le moment d'une brisure à la suite de laquelle la reconstruction d'une subjectivité post-métaphysique est rendue possible. Mais cette reconstruction ne saurait se réaliser par la dissolution de la subjectivité dans l'intersubjectivité, mais davantage par une articulation de ces deux Idées de la raison pratique. Habermas, dans *« Droit et démocratie »* parle de la co-originarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique, pourquoi dès lors faire dépendre la subjectivité de l'intersubjectivité, l'individuation de la socialisation, et ne pas admettre le caractère transcendantal de leur genèse commune et simultanée : subjectivité et intersubjectivité sont co-originaires de l'humain et *« l'homme ne devient homme que parmi les hommes ».*

Dans les années 80, le livre de B. Martino avait connu un certain succès en affirmant dès son titre *« le bébé est une personne »*[528]. Le besoin d'affirmer ce qui peut paraître comme une évidence témoigne de la difficulté, dans les contextes professionnels médicaux et sociaux, de prendre en compte la spécificité de ce qui constitue l'humain en l'homme, en d'autre terme sa subjectivité, lorsque les individualités concernées sont soit en formation, soit durablement altérées. Or, inscrire la dépendance à l'origine de autonomie, ou faire dépendre (au sens d'introduire une causalité déductible) l'autonomie de la dépendance, comme le font les philosophies d'inspiration systémique ou déconstructive, en confondant désir et besoin, prive les individualités en cours de formation ainsi que celles dont les processus d'autonomisation sont en formation ou dont les capacités d'autonomie sont durablement altérés, de la présomption d'humanité, et ouvre la porte à la réification de ces subjectivités. La question de la subjectivité et de l'autonomie se pose également, comme nous le montre A. Renaut, concernant la nécessaire modernisation de l'éducation des enfants. Dans *« La libération des enfants »*[529], il réinterroge les relations de l'enfant à l'adulte sur la base d'une philosophie du sujet où l'enfant n'est plus considéré

[527] **J. Habermas**, 2001, op. cit., p. 135.
[528] **B. Martino**, 1985, *« Le bébé est une personne »*, Paris, Balland.

comme un petit adulte ou un adulte miniature, mais comme une personne et un sujet de droit auquel il est légitime d'ouvrir l'accès à la discussion et à l'argumentation, pour une démocratisation de l'éducation et contre toute soumission arbitraire à l'autorité.

Comme nous l'avons souligné précédemment, pour A. Renaut la conception métaphysique du sujet doit s'effacer pour laisser place à une conception de la subjectivité comme exigence de raison, horizon de sens. Or l'abandon de la conception métaphysique du sujet

> *« …n'implique pas la nécessité de l'abandon de l'idée »*[530]

La question que nous nous posons à la suite d' A. Renaut concernant cette idée de changement de paradigme est celle de savoir si l'abandon ou la dissolution de l'idée de subjectivité dans une idée plus générale et plus abstraite d'intersubjectivité,

> *« …ne risque pas d'équivaloir à une nouvelle destruction de la dimension éthique : est-il vraiment possible, en effet, de faire l'économie, pour penser la responsabilité, d'une référence à un horizon d'autonomie, donc à une subjectivité ? »*[531]

Le redéploiement de la dimension éthique, ainsi que la sortie du sociologisme qui marque aujourd'hui l'action sociale, nous conduit à nous prononcer en faveur d'un maintien de la référence à l'idée de subjectivité, et à l'idée d'une co-originarité de celle-ci et de l'intersubjectivité. Ce positionnement théorique nous paraît le seul à même de permettre au travailleur social de mener à bien conjointement les deux missions qui sont les siennes à savoir l'autonomie et l'intégration, en ne sacrifiant ni ne privilégiant l'un ou l'autre de ces impératifs. C'est par ailleurs le seul moyen de fonder en raison la responsabilité morale des travailleurs sociaux contre sa dissolution dans les méandres du partenariat dont nous avons analysé les conséquences dans le premier chapitre[532].

---

[529] **A. Renaut**, 2002, *« La libération des enfants : contribution philosophique à une histoire de l'enfance »*, Paris, Calmann-Lévy (Pluriel).
[530] **L. Briey (de)**, 2006, op. cit., p. 59.
[531] **A. Renaut**, 1995, *« Kant aujourd'hui »*, op. cit., p. 276.
[532] Voir les critiques de **J. Damon**, p.79.

3.4. L'ETHIQUE DE LA DISCUSSION COMME POSSIBLE RECONCILIATION DE LA JUSTICE ET DE LA SOLIDARITE

La philosophie de Habermas ne serait pas complète si l'intersubjectivité et l'agir communicationnel ne trouvaient à se réaliser par la voie d'une éthique de la discussion. L'espace de la discussion constitue en quelque sorte le lieu d'actualisation et d'institutionnalisation de l'agir communicationnel.

> *« (…) les discussions, au sein [desquelles] les prétentions à la validité problématiques sont traitées comme des hypothèses, représentent une sorte d'agir communicationnel devenu réflexif. »*[533]

La rationalisation de la pratique quotidienne suppose la thématisation d'un certain nombre d'évidences puisées dans ce réservoir que constitue le monde vécu. C'est à travers la discussion que va être mise en œuvre cette thématisation.

Elle suppose une sorte de débrayage vis-à-vis des contextes d'action au sein desquels évoluent les acteurs sociaux :

> *« Sous le terme de discussion (…), j'introduis la forme de communication caractérisée par l'argumentation, dans laquelle les prétentions à la validité sont thématisées et examinées du point de vue de leur justification. Pour conduire des discussions, il nous faut d'une certaine façon, sortir des contextes d'action et d'expériences, ici, nous n'échangeons pas d'informations, mais des arguments servant à justifier ou à rejeter des prétentions à la validité problématisées. »*[534]

La discussion vise à fonder la validité intersubjective de nos prétentions à la vérité, la validité se distinguant de la certitude précisément par son caractère intersubjectif.

C'est par le biais de la procédure argumentative que la discussion trouve son sens et sa signification. L'universalisation des intérêts constitue le critère essentiel de validité pour l'obtention d'un consensus rationnel et l'établissement de normes intersubjectivement partagées.

---

[533] **J. Habermas**, 1992 (1991), *« De l'éthique de la discussion »*, Paris, Editions du Cerf (Passages), p.21. Le terme entre crochet comportait une erreur dans la lettre du texte. Nous l'avons donc corrigé.
[534] **J. Habermas**, 1987 (1981), TAC, t II, op.cit.

L'éthique de la discussion répond à deux grands principes : le principe [D] et le principe [U]. :

> *« Dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique. Elle établit le principe « D » selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique.*
>
> *En même temps, l'impératif catégorique est ramené au rang d'un principe d'universalisation, « U », qui dans les discussions pratiques assument le rôle d'une règle d'argumentation : dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être [acceptés] sans contrainte par tous »*[535]

L'éthique de la discussion est une éthique procédurale. Le déroulement même de la discussion argumentative est encadré par des anticipations qui constituent les normes rationnelles du discours. Ces anticipations qui sont inévitables et nécessaires constituent ce que Habermas désigne sous les expressions de *« situation de parole idéale »* et de *« communauté de communication idéale »*.

La situation idéale de parole correspond aux conditions d'une discussion qui serait libérée de toute contrainte. En cela, la situation idéale de parole se distingue d'une situation de discussion réelle :

> *« (…) : la situation idéale de parole n'est ni un phénomène empirique, ni une construction pure et simple, mais une supposition inévitable que nous faisons réciproquement dans les discussions (…) C'est pourquoi je préfère parler d'anticipation d'une situation idéale de parole. »*[536]

La *« communauté idéale de communication »* se réfère, quant à elle, à l'idée d'une communauté rassemblant idéalement toutes les personnes capables de parler et d'agir, i.e. susceptibles de participer à la discussion et de partager un consensus rationnellement motivé.

---

[535] **J. Habermas**, 1992 (1991), *« De l'éthique de la discussion »*, Paris, Editions du Cerf (Passages), p. 17.
[536] **J. Habermas**, 1987 (1981), TAC, t. II, op.cit.

Ces anticipations de la réflexion sont des *« idéalisations nécessaires »*[537]. Et constituent les conditions de possibilité de toute entente. Elles permettent aux participants à une discussion de s'abstraire de leur situation réelle et actuelle (position sociale, appartenance à une culture déterminée, etc.), pour ne considérer que les intérêts universalisables, donc rationnels. En cela, il s'agit d'une éthique rationnelle.

L'éthique de la discussion vise à réconcilier les éthiques déontologiques du juste et les éthiques substantialistes du bien commun. Son objectif est de garantir une formation discursive de la volonté qui permette de faire des choix éthiques éclairés par la raison :

> *« La procédure de la formation discursive de la volonté prend en compte le rapport interne des deux aspects – l'autonomie d'individus insubstituables et leur enchâssement dans des formes de vie intersubjectivement partagées. »*[538]

Nous arrivons, là, à l'aspect le plus fécond de l'éthique de la discussion pour une théorie rationnelle de l'action sociale. La procédure de la formation discursive de la volonté permet, outre de prendre en compte le rapport interne existant entre l'autonomie et l'intersubjectivité, le rééquilibrage des deux normes fondatrices de l'action sociale, à savoir la justice et la solidarité, Habermas ne fait plus dépendre la justice de la solidarité à la manière de Durkheim qui voyait la justice comme une *« solidarité négative »*, mais permet de les penser ensemble comme unique moyen de pallier la très grande vulnérabilité identitaire des individus vivant dans le cadre de sociétés modernes complexes :

> *« La justice conçue de manière déontologique exige la solidarité comme son autre. Il ne s'agit pas tant de deux moments qui se complètent que de deux aspects de la même chose. Chaque morale autonome doit résoudre deux tâches en une seule : elle exige l'inviolabilité des individus socialisés, en exigeant égal traitement, et par là égal respect de la dignité de tout un chacun ; et elle protège les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque, en exigeant des individus solidarité, en tant qu'ils sont membres d'une communauté dans laquelle ils ont été socialisés. La justice*

[537] **J-M. Ferry**, 1994, *« Philosophie de la communication »*, t. 1, *« De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison »*, Paris, Editions du Cerf (Humanités), p. 37. Sur les idéalisations de la raison, voir aussi : **J. Habermas**, 2006 (2001), *« Idéalisations et communication : agir communicationnel et usage de la raison »*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
[538] **J. Habermas**, 1992 (1991), op. cit. , p. 23.

se rapporte aux égales libertés d'individus insubstituables et se déterminant eux-mêmes, alors que la solidarité se rapporte au bien de consorts fraternellement liés dans une forme de vie intersubjectivement partagée.- et par là également au maintien de l'intégrité de cette forme de vie elle-même – les normes morales ne peuvent pas protéger l'un sans protéger l'autre : pas d'égalité des droits et des libertés de l'individu sans le bien du prochain et de la communauté à laquelle ils appartiennent.(…)

La justice conçue de manière post-conventionnelle ne peut converger avec la solidarité comme avec son autre que, si celle-ci a été transformée à la lumière de l'idée d'une formation discursive universelle de la volonté. »[539]

On ne peut plus clairement congédier le paradigme de la solidarité. La protection des personnes les plus fragiles réclame que soient prises en compte ces deux exigences qui deviennent alors des exigences de la raison. Toute opposition ou tentative de faire dépendre ces deux normes l'une de l'autre conduit à l'irrationalité des décisions prises et des choix opérés. Nous avons vu ainsi les dérives possibles de la prise en compte du seul paradigme de la solidarité où la nécessité de la cohésion sociale prend le pas sur la justice et l'égal traitement que chacun est en droit d'attendre, quelque soit sa situation ou son état, dans une démocratie.

3.5. DES LIMITES DE L'ETHIQUE DE LA DISCUSSION POUR UNE REFONDATION DE L'ACTION SOCIALE : COMMUNICATION LANGAGIERE ET CLASSES CULTURELLEMENT DEFAVORISEES

Si la théorie de l'agir communicationnel et l'éthique de la discussion offrent des perspectives de refondation intéressantes, notamment en ce qu'elles permettent, via une procédure de formation discursive de la volonté, de réconcilier les normes fondatrices que sont la justice et la solidarité, et de sortir ainsi du seul paradigme de la solidarité imposé par la référence théorique à la sociologie positiviste ou *« déconstructiviste »*, le passage à la pratique pose un certain nombre de questions qui méritent d'être approfondies, dans la mesure où des réponses qui pourront être apportées, dépendront les choix éthiques susceptibles d'apporter aux travailleurs sociaux de nouvelles pistes de réflexion.

[539] **J. Habermas**, 1992 (1991), op. cit., p.p. 68-69.

Une première remarque consiste à souligner que les préoccupations de Habermas dans la construction de sa théorie sont plus d'ordre politique que d'ordre social. Ceci, à la fois, tempère les reproches qui lui ont été adressés concernant le statut de la subjectivité dans l'économie de la théorie - admettons là que cette question n'est pas au centre de ses préoccupations - mais n'en constitue pas moins une limite indéniable quant à de possibles répercussions pratiques. En effet, les travailleurs sociaux sont comme pris en tenaille entre les préoccupations économiques des uns et les décisions politiques des autres. Travailleurs sociaux et sujets de l'action sociale, constituent vis-à-vis des domaines économiques et politiques, ce qu'il conviendrait d'appeler en termes systémiques, des *« variables d'ajustement »*. L'action sociale ne bénéficie actuellement d'aucune autonomie vis-à-vis de ces deux domaines d'activités que sont l'économie et la politique, et nécessite, comme nous l'avons souligné, un redéploiement de sa dimension éthique. L'éthique de la discussion, pour devenir effective au sein de l'action sociale, suppose que soient préalablement redéployés au sein de l'ensemble social, des espaces de discussion permettant l'expression de tous, ce qui constitue une forme de limitation dans la mesure où cela fait dépendre l'action sociale de l'effectivité d'une rationalisation des décisions politiques, là où c'est l'autonomie de ce domaine d'activité qui est recherchée. La contamination de la dimension éthique par la dimension politique, constitue sans doute le plus grand reproche que S. Haber adresse à l'éthique de la discussion. Avant de pouvoir prétendre à une opérationnalité, l'éthique de la discussion ne doit-elle pas nécessairement passer par une institutionnalisation de la discussion ?

> *« …ce que veut concrètement l'éthique de la discussion sans pouvoir l'avouer franchement, ce n'est pas au fond que l'on se mette sans conditions à discuter ici et maintenant de toute chose, c'est plutôt que s'enclenchent des processus psychologiques et historiques de transformation dont la discussion constituera une fin et un moyen déterminant. Le postulat sous-jacent étant que plus nous nous habituons à régler notre existence collective par la voie de la discussion, plus nous sommes portés en quelque sorte à construire un monde où cette manière de faire aura un sens plein, c'est-à-dire par exemple, un monde où la violence gratuite, l'égoïsme brutal, la domination et l'exploitation, les inégalités massives, seront éradiqués, etc. »*[540]

[540] **S. Haber**, 2001, op. cit., p. 197.

Les travailleurs sociaux dont la responsabilité est engagée vis-à-vis des personnes qu'ils ont pour mission d'aider peuvent-ils attendre que de tels espaces soient institutionnalisés, que se forme discursivement la volonté populaire pour agir ?

Une autre limitation est souvent invoquée tant par les commentateurs de Habermas que par les praticiens de l'action sociale. C'est celle qui est liée à l'asymétrie réelle des interlocuteurs dans les situations de discussion se déroulant dans la pratique quotidienne :

> *« Les asymétries de situation entre partenaires d'une interaction normativement réglée, celles qui existent par exemple entre l'adulte et l'enfant, entre le malade et le bien portant, entre l'expert et le profane, ne sont pas éthiquement indifférentes et d'emblée neutralisables. Il semble y avoir là une dimension essentielle de l'intersubjectivité que doit prendre en compte la réflexion morale, sans même s'attarder sur le fait qu'elle est constitutive pour la réflexion politique qui porte sur les phénomènes incontournables de la représentation et de la délégation du pouvoir d'agir. »*[541]

Ce problème d'asymétrie est une limitation importante dans la mesure où elle est quasiment constitutive de la relation d'aide que met en œuvre le travailleur social. Brigitte Bouquet[542] s'interrogeant sur les possibles applications de l'éthique de la discussion fait le constat suivant :

> *« D'autre part, tous les participants au débat ne sont pas dans la même position égalitaire, du fait de leur statut ou en raison de leur capacité d'expression et d'argumentation rationnelle. Or le consensus perd toute valeur éthique s'il a été déterminé par la force ou la manipulation des acteurs concernés. »*[543]

Et les praticiens savent dans quelle situation difficile se retrouvent les personnes les plus démunies dans les espaces institutionnalisés de discussion que sont les réunions des organes de pilotage des dispositifs sociaux. Le plus souvent, ils n'y sont pas même conviés et lorsqu'ils le sont, les asymétries sont si nombreuses (différence de langage, difficulté d'élocution, difficulté

---

[541] **S. Haber**, 2001, op. cit., p.p. 191-193.

[542] Brigitte Bouquet, directrice de la Chaire de travail social du Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAM), est à l'origine, une praticienne. Elle défend depuis des années la nécessité de revenir à une approche éthique de l'action sociale.

[543] **B. Bouquet**, 2003, *« Ethique et travail social »,* Paris, Dunod, p.171.

d'argumentation, sans oublier les asymétries très souvent orchestrées au niveau de la diffusion des informations qui grèvent sévèrement les possibilités d'argumentation) que ces personnes préfèrent renoncer à leur droit d'expression, soit en refusant de se rendre dans les lieux ou espaces où se trouvent institutionnalisée la discussion, soit en observant le silence et en cédant la parole aux autres acteurs sociaux. Il y a là pour les travailleurs sociaux une réflexion à mener pour favoriser le recours à l'expression de ces personnes au sein des espaces publics de discussion que sont les réunions professionnelles (les lieux au sein desquels se prennent les décisions concernant le sort des plus défavorisés) et améliorer leur accompagnement au niveau précisément de ce que Habermas appelle la formation discursive de la volonté.[544]

L'accès au langage des sujets de l'action sociale est souvent difficile et ce, pour de nombreuses raisons :

- les situations de handicap extrême confrontent souvent les travailleurs sociaux à une absence de langage et à l'impossibilité de communiquer par ce biais. Comment dès lors pallier cette absence de langage, tout en conservant la visée d'une éthique rationnelle ? Il est à craindre que l'éthique de la discussion ne soit d'aucun secours pour les travailleurs sociaux dont la mission reste pourtant la même dans ce contexte difficile, à savoir reconnaître l'autre dans sa subjectivité blessée, mais pleine et entière, et travailler dans le sens d'une plus grande autonomie et d'une meilleure intégration de ces personnes, en dépit des difficultés et obstacles que cela représente. Il semble que, dans ce contexte, une éthique prenant en compte une communication de nature essentiellement sensuelle, puisse s'avérer plus satisfaisante, nous pensons notamment à l'éthique d'E. Levinas et aux potentialités et possibles prolongements de

[544] Cette question de la représentativité des personnes en difficulté dans les espaces professionnels fait débat. Le risque invoqué à une démocratisation de la prise de décision administrative concernant les questions sociales est celui du détournement de la parole des plus défavorisés au profit des travailleurs sociaux et de leurs intérêts. Le risque est réel, mais la peur n'évitant pas le danger, les situations actuelles où les personnes les plus en difficulté sont écartées des lieux de décision, favorisent encore plus la mainmise des travailleurs sociaux sur les intérêts des plus démunis, les questions soulevées étant le plus fréquemment celles intéressant directement les intérêts professionnels des travailleurs sociaux.

sa phénoménologie de la caresse, pour une prise en compte des besoins affectifs de ces personnes ;

- D'autre part, l'action sociale s'adresse dans un grand nombre de cas à des personnes rencontrant et ayant rencontré dans le cours de leur formation, des difficultés cognitives qui, le plus souvent, portent sur l'apprentissage du langage, mettant les personnes dans une situation asymétrique de fait. Les sujets de l'action sociale rencontrent probablement vis-à-vis- de la communication de leurs besoins et souhaits, la même difficulté que celle qui a déjà été identifiée dans le cadre des thérapies analytiques : la limite rencontrée est alors celle des capacités de verbalisation des personnes participant à la discussion.

Les difficultés de langage rencontrées dans la mise en œuvre d'une éthique de la discussion dans le domaine de l'action sociale doivent-elles pour autant conduire ce secteur à adopter cet autre courant issu, lui aussi, de la théorie critique, à savoir l'éthique de la reconnaissance, qui d'emblée prend en compte l'asymétrie relationnelle propre à la relation d'aide ?

Nous ne le pensons pas : ces éthiques mettent au centre de leur appréhension de l'humain l'agonistique hégélienne de la lutte. Par souci d'opérer une synthèse entre le normatif et le descriptif, l'éthique de la reconnaissance s'appuie sur l'appréhension hégélienne de l'intersubjectivité que nous avons eu l'occasion de discuter dans le cadre de la pertinence d'un changement de paradigme. Tout comme A. Dupeyrix, nous émettons des réserves quant à la possibilité, pour l'éthique de la reconnaissance, d'offrir une alternative à l'éthique de la discussion de Habermas qu'elle prend directement à partie. Les différents auteurs[545], représentant cette tendance, du moins en France, utilisent de façon récurrente un vocabulaire référant à la lutte, au désaccord, tout en reprochant à Habermas son obsession du consensus. Mais,

[545] Nous pensons notamment côté français à des auteurs comme **E. Renault**, *« Le mépris social : éthique et politique de la reconnaissance »*, 2004 (2000), Bègles (33), Editions du Passant (poches de résistance) ; ainsi qu'à Y. **Cusset Y.**, 2001, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, édition Michalon (Le bien commun), p.p. 86-92.

« …si Habermas pratique une métaphysique du consensus, ces auteurs pratiquent quant à eux, une métaphysique du dissensus. »[546]

Qui plus est, les reproches adressés à l'éthique de la discussion de Habermas, qui, à travers une approche normative essentiellement langagière, est suspectée *« d'incarner un point de vue de dominants »*, ne se trouvent pas résolus par le simple fait de partir des expériences de l'injustice et de la souffrance, i.e. de la position des dominés plutôt que celle des dominants. Dans un cas comme dans l'autre, il est nécessaire de passer par la restauration d'une intersubjectivité *« réussie »*, d'une reconnaissance réciproque, donc de restaurer l'accès à la parole publique. L'éthique de la reconnaissance ne nous en dit pas plus sur la manière de surmonter l'obstacle que représente le recours au langage pour les catégories les plus défavorisées d'un point de vue social et culturel, que ne nous en dit l'éthique habermassienne de la discussion.

La possibilité de parvenir à une formation discursive de la volonté réclame une restauration de l'accès à la culture des plus défavorisés, comme à une composante constitutive de leur monde vécu, monde vécu vis-à-vis duquel ces personnes éprouvent les mêmes besoins de thématisation et de rationalisation, autrement dit de démocratisation, que les catégories sociales les plus favorisées. La marginalisation que vivent les personnes en difficulté du point de vue de l'accès à la culture est à imputer à cette conception de l'intégration que nous avons si souvent dénoncée, à savoir une intégration qui sépare l'homme de lui-même, en créant une frontière artificielle entre un intérieur plus ou moins *« vide »* ou *« plein »*, selon son degré de *« désinsertion »* et un extérieur qu'il lui faut nécessairement intérioriser, conception de l'intégration propre à celle que la sociologie positiviste se fait de l'individu et de la société. Aujourd'hui, les domaines de la culture, de l'éducation et de l'action sociale sont administrativement cloisonnés. De plus, l'intégration par le biais d'actions culturelles en direction des plus défavorisés, est dévalorisée : il suffit pour s'en convaincre de comparer l'argent investi dans ces différentes activités (insertion professionnelle et sociale, aide sociale et action culturelle). Or, l'accès à la culture n'est pas moins important pour des personnes *« en désaffiliation »* que

[546] **A. Dupeyrix**, 2006, op. cit.

l’accès au travail ou à la citoyenneté : très souvent même, il la conditionne, en ce qu’il permet de donner corps à une parole qui pourra ensuite être réinvestie dans le débat public, et ce, pour une véritable émancipation.

CONCLUSION : POUR UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE DE L'ACTION SOCIALE

L'action sociale rencontre une crise de légitimité dont elle peine à sortir, tant les assises théoriques sur lesquelles reposent la définition de ses missions se révèlent fragiles, voire même le plus souvent contre-productives. En effet, les diagnostics qui sont produits, dans le cadre de la critique, s'appuient en grande partie sur des courants théoriques qui, soit se situent en opposition frontale avec la modernité, soit participent de la dynamique réificatrice du positivisme. Le sujet et son intégration ne sortent pas indemnes de ces critiques et se trouvent dans une situation intenable qui consiste à voir son autonomie s'opposer à l'attente d'intégration de la société, comme si, du rejet de l'autonomie, pouvait naître un modèle d'intégration *« satisfaisante »* ou *« réussie »*. La dépendance, induite théoriquement, de l'autonomie et de la justice à l'égard de l'impératif d'intégration conduit à une déshumanisation des interventions sociales, le sujet n'en étant plus la fin ultime, rôle dévolu à la cohésion sociale et à la société concernée par cette cohésion. La théorie sur laquelle repose l'action sociale ne tient que sur un pied : la solidarité et, on peut, sans crainte de se tromper, affirmer qu'elle s'organise autour d'un seul et même paradigme qui est celui de la solidarité.

L'emprise de cet unique paradigme de la solidarité sur la totalité du champ de l'action sociale participe très largement de la crise de légitimité qu'elle traverse, les travailleurs sociaux étant mis en demeure de réconcilier ce que les modèles théoriques proposés disjoignent, à savoir l'autonomie de chacun et son intégration dans la société. Cette aporie des théories contemporaines de la société relève d'une mauvaise appréciation de la relation de l'individu à lui-même, aux autres, et à la société. Les modèles théoriques empruntés soit à la sociologie, soit aux philosophies inspirées de la déconstruction, anti-modernes dans leur principe, opposent l'individu à la société dans laquelle il vit et occulte la dimension intersubjective de toute vie sociale. Selon un raisonnement qui dissimule à peine son caractère simplificateur, les analyses proposées prétendent qu'il ne saurait y avoir d'action sociale qui puisse à la fois servir l'individu et la société, et que c'est le seul intérêt général, la cohésion sociale, qui doit primer, le problème étant que cet intérêt général, qui n'est jamais mis à la question, finit par ne représenter que l'intérêt des catégories sociales

dominantes et non, comme il le devrait, l'expression universelle de la volonté de tous (les plus démunis n'ayant pas accès à la parole publique). Cette opposition est aujourd'hui passée du domaine du jugement de valeur à celui, plus recevable, de fait scientifique, le dédoublement de la solidarité durkheimienne constituant, de ce point de vue, le premier acte de légitimation de cette opposition, en ce qu'elle dévalorise l'intersubjectivité (la relation sujet/sujet) au profit d'une intégration sociale fonctionnelle (la relation individu/société). Ceci étant établi, il ne reste plus qu'à emboîter le pas à un raisonnement utilitariste qui consiste à viser la maximisation du bien-être du plus grand nombre. Ce résultat fait ouvertement le sacrifice de l'autonomie au profit de la cohésion sociale. Les arguments invoqués pour justifier ce sacrifice sont empruntés à l'économie : la plus grande efficacité et le coût induit moindre sont souvent invoqués pour justifier le choix des approches valorisant la cohésion sociale sur celles qui s'obstinent à vouloir préserver la possibilité d'une autonomie de chacun. Aucune étude n'a pourtant jamais été produite qui établisse un tant soit peu scientifiquement ce fait. En revanche, les études qui ont été menées sur les actions d'urgence (SAMU social) lesquelles ont tendance à prendre le pas sur la prévention, montrent les coûts exorbitants pour les personnes comme pour la collectivité d'une négligence des préoccupations éthiques. L'autre versant de l'argumentaire invoqué emprunte son *aggiornamento* à la lutte politique : le malaise de l'action sociale serait exclusivement à attribuer à l'évolution débridée de l'individualisme moderne qui déstructure la société et se rend ainsi responsable des dysfonctionnements constatés de la cohésion sociale. L'anthropologie sous-jacente à ces critiques de l'individualisme s'appuie sur des conceptions de l'individu empruntées soit aux conceptions libérales de l'individu, soit à la catégorie sociologique de l'individualité. Les critiques actuelles de l'action sociale s'emparent de ces conceptions anthropologiques et opèrent un glissement des catégories sociologiques aux catégories philosophiques. Elles assimilent cette évolution débridée de l'individualisme que nous évoquions un peu plus haut, au développement de nouvelles *« politiques des subjectivités »* dont l'objectif serait de créer, fabriquer de toutes pièces cet individu que le libéralisme appellerait de tous ses vœux. Ce glissement s'opère sous l'égide de la catégorie de subjectivité telle que l'a déconstruite Foucault. La subjectivité est versée au compte de l'individualisme sans plus d'interrogations.

Or, comme nous l'avons vu avec A. Renaut, on ne peut assimiler sans autre forme de procès, l'individu à la subjectivité et l'autonomie à l'indépendance. Ainsi, l'autonomie n'entre-t-elle en tension avec l'intégration que pour autant qu'elle est conçue sous la forme de l'indépendance ? De même, l'intégration ne s'oppose-t-elle à l'autonomie que pour autant qu'elle est définie comme dépendance à l'égard du *« collectif »* et de la *« société »*, et non comme intersubjectivité, c'est-à-dire relation entre sujets ? A. Renaut permet ainsi le réinvestissement de la critique sociale sous la forme d'une éthique de la réflexion qu'il appuie sur une lecture renouvelée de la philosophie kantienne du sujet.

La théorie habermassienne de l'agir communicationnel élargit le spectre de la rationalité et met au centre des relations sociales une rationalité communicationnelle pouvant prétendre, elle aussi, à la validité, et donc produire de nouveaux savoirs pratiques. Sa redéfinition de l'intégration sociale comme intersubjectivité, permet de reconsidérer les relations sociales sous une autre forme que celle habituellement pratiquée par la sociologie de l'action sociale qui ne les conçoit que sous l'aspect de produits de l'objectivation, de projections objectivées. Par ailleurs, J. Habermas met au centre de sa conception de l'intersubjectivité, le langage comme médium d'intercompréhension. Il réinvestit le projet moderne en reconstruisant les conditions de possibilité d'une éthique de la discussion et de l'élargissement d'un espace public de discussion.

Tous deux travaillent à la reconstruction d'un humanisme contemporain postmétaphysique, en ce qu'ils ont l'un et l'autre rompu avec la conception métaphysique du sujet, l'un sans doute plus que l'autre, A. Renaut plus que J. Habermas pour lequel l'idée même de sujet reste attachée à ses origines métaphysiques et constitue un paradigme épuisé. Cependant, le différend qui les oppose sur la place qu'est susceptible d'occuper l'idée régulatrice d'un sujet post-métaphysique au sein de la modernité, ne saurait occulter la complémentarité de ces deux approches quant aux pistes qu'elles dessinent pour une redéfinition des missions de l'action sociale.

L'intérêt de ces deux philosophies pour l'action sociale réside dans la possibilité qu'elles ouvrent aux sociologues et aux praticiens de l'action sociale de réinterroger

les principales catégories utilisées dans le cadre des interprétations critiques qui leur font souvent subir des glissements sémantiques illégitimes (comme le déplacement de certaines catégories de leur contexte habituel d'utilisation), sans opérer aucune problématisation. Nous pensons notamment aux concepts de subjectivité, d'intersubjectivité, de liberté, d'autonomie, de dépendance, etc. Les catégories de l'action sociale sont, de l'avis même des sociologues, des catégories *« molles »,* aux contours imprécis et aux frontières indéfinissables. Néanmoins, les critiques de l'action sociale gagneraient en clarté et en rigueur si ces concepts étaient réinterrogés à l'aune d'une philosophie rationnelle de l'action sociale, autrement dit d'une conception éthique de la pratique, en mesurant les enjeux véritables.

Une telle orientation pratique de la constitution des savoirs en action sociale réclame des praticiens qu'ils s'approprient la théorisation de leurs pratiques. Or, l'absence de formation philosophique et critique au sein des cursus de formation des travailleurs sociaux constitue un écueil à la possibilité d'une telle réappropriation et ouvre grand la porte à la colonisation des savoirs de la pratique par des savoirs constitués dans le cadre d'autres disciplines, extérieurs aux pratiques sociales. Les savoirs sur l'action sociale sont aujourd'hui dépendants d'une idéologie scientiste qui veut que les modalités d'application des connaissances scientifiques se fassent sous la forme de techniques, dans la droite ligne de ce que J. Habermas analyse dans *« La technique et la science comme idéologie »*. C'est ainsi que les travailleurs sociaux sont souvent invités à reproduire des techniques professionnelles issues de modèles théoriques émanant de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales. La mise en chantier d'une production de savoirs sur les pratiques sociales intégrant leur nécessaire dimension éthique constitue une des premières préconisations que ce travail aimerait inaugurer.

La seconde piste féconde vers laquelle la réappropriation d'une éthique humaniste pourrait conduire, concerne le positionnement professionnel des travailleurs sociaux. Le positionnement *« systémique »* de l'action sociale, à l'articulation du politique et de l'économique, comme variable d'ajustement des crises de l'un ou l'autre domaine d'activités, place l'action sociale dans une situation instable. L'action sociale n'ayant aucune autonomie théorique et pratique, les acteurs sociaux ne savent plus très bien pour qui et pourquoi ils travaillent et à quels saints se vouer ! Pourtant les icônes ne

manquent pas qui souhaitent combler cet espace vacant de la légitimité démocratique : d'un côté, les politiques en tant que décideurs, n'envisagent le rôle des travailleurs sociaux que comme exécutants des politiques qu'ils mettent en place, d'un autre côté, les administratifs, en tant que gestionnaires, ne visent que les économies susceptibles d'être réalisées sur les comptes sociaux, et enfin, les sociologues de l'action sociale, en tant que détenteur de la légitimité scientifique, tentent d'imposer des modèles de questionnement issus d'autres disciplines, et des théories le plus souvent étrangères aux pratiques sociales, entre économisme, et sociologisme.

Les années 70 avaient vu des travailleurs sociaux politiquement engagés et agissant au nom d'un modèle de société plus juste. La montée du chômage, de l'exclusion et l'institutionnalisation croissante des interventions sociales ont découragé les idéaux de cette période et transformé les travailleurs sociaux en *« pompiers »* de la crise économique, sommés d'éteindre tous les incendies. A ce jeu de dupes, les travailleurs sociaux ont perdu de vue les fins politiques qu'ils poursuivaient : concourir à une société plus juste et plus équitable. De plus, la Gauche étant arrivée aux affaires, un grand nombre de travailleurs sociaux ont cru que la prise en compte de l'impératif de solidarité suffirait à actualiser leur modèle idéal de société équitable. Aucun autre idéal n'est venu supplanter le militantisme de ces années-là, ne demeure que la lassitude, le découragement d'assister impuissants à l'accroissement de la souffrance sociale des *« exclus »* de plus en plus nombreux. Ce qui semble perdu de vue et sur lequel nous avons insisté tout au long de ce travail, c'est le sujet de l'action sociale. L'action sociale s'est considérablement professionnalisée ces trente dernières années : on a pu assister ainsi à une stratification toujours plus complexe de métiers et de formations accréditant l'idée que, pour mettre un peu d'ordre dans tout cela, il suffisait de définir la professionnalité des travailleurs sociaux en termes de technique, de les former pour cela aux bons gestes afin qu'ils puissent les reproduire dans le cours de leur vie professionnelle et que cela suffirait pour définir l'identité du travailleur social, sa spécificité professionnelle. Or, la professionnalité du travailleur social ne réside pas dans son engagement citoyen comme le militantisme des années 70 pouvait le laisser croire, ni dans la mise en œuvre de techniques professionnelles laissant supposer que les rapports sociaux peuvent faire l'objet d'un traitement technique.

Elle réside dans la capacité qu'a un travailleur social à engager sa personne dans une relation d'aide et de soutien vis-à-vis de subjectivités déficientes ou en rupture d'intégration. Le travailleur social n'est ni l'exécutant des politiques publiques, ni un technicien rompu aux techniques de la relation (ou de la manipulation ?), il est la figure de cet Autre que la communauté met à ma disposition pour essayer de résoudre au mieux, en préservant l'autonomie de chacun, les problèmes que je rencontre dans mes relations sociales (problèmes d'emploi, de logement, de santé, d'accès à la culture, à la citoyenneté, au droit, etc.). La professionnalité du travailleur social se confond avec son engagement éthique à l'égard du sujet de l'action sociale, avec tout ce que cet engagement éthique comporte de complexe, puisque dans nombre de cas l'engagement du travailleur social vis-à-vis du sujet de l'action sociale est médiatisé par un tiers, famille ou tuteur, la personne n'étant pas toujours à même d'exprimer ses besoins et ses désirs. L'action sociale ressort d'une pratique plutôt que d'une technique. Cette pratique est le plus souvent médiatisée par le langage, mais dans un certain nombre de cas, la communication doit trouver un autre médium pour permettre l'expression des besoins et de l'autonomie. La relation professionnelle dans ce cadre, reste la rencontre de deux libertés.

Depuis une quinzaine d'années, l'éthique refait surface sous la forme d'un travail sur les bonnes pratiques. De nombreuses chartes voient le jour s'inspirant de cette méthodologie nouvelle. Le recours à cette méthodologie vise essentiellement la formation des personnels de l'action sociale qui ne bénéficient pas toujours de formations adéquates. Cette tendance de plus en plus prégnante dans le domaine de l'action sociale constitue à la fois une avancée et un danger : une avancée parce qu'elle oblige nombre de professionnels à porter un regard nouveau sur les problèmes éthiques, un danger car en figeant des pratiques dans leur reproductibilité, elle risque les mêmes travers que la technicisation des interventions, la standardisation et, à l'arrivée, l'oubli du sujet social avec ses demandes spécifiques, son désir d'intégration, son autonomie et sa liberté.

La redéfinition du lien social en terme d'intersubjectivité qu'autoriserait la construction d'une théorie rationnelle de l'action sociale, aurait l'énorme avantage de faire sortir l'action sociale de la crispation qu'elle vit actuellement sur une intégration pensée sur son seul versant professionnel et d'envisager l'élargissement des

modalités d'intégration : ainsi l'intégration pourrait-elle de nouveau être pensée en termes d'actions collectives, i.e. impliquant la création et la multiplication de relations intersubjectives, c'est-à-dire de rencontres et de libres discussions entre personnes, permettant ainsi l'articulation de ce qui semblait irréconciliable à savoir l'intervention sociale individuelle et l'action sociale d'intérêt collectif. L'amélioration de la situation de nombre de personnes passe tout autant par le renforcement de la société civile que par une redéfinition de l'action de l'Etat social.

L'action sociale est un domaine difficile à appréhender tant les situations rencontrées y sont complexes. Celles-ci ne permettent pas toujours une communication médiatisée par le langage, c'est la raison pour laquelle le recours à la théorie de l'agir communicationnel et à l'éthique de la discussion devrait pouvoir être complété et trouver dans une éthique de la réflexion et un approfondissement de la subjectivité, les ressources nécessaires aux situations jugées les plus extrêmes. Ethique de la discussion et éthique de la réflexion sont engagées sur une même voie : le renouvellement de l'humanisme contemporain et l'offre d'une alternative aux théories anti-humanistes de la société. L'action sociale et ses travailleurs sociaux ne sauraient se contenter de l'insertion des personnes en difficulté, mais ont pour commune mission de s'engager à leurs côtés sur la voie d'une émancipation digne d'une société démocratique.

Bibliographie

1. **AMYOT J-J.** (Sous la dir. de), 1997, *Guide de l'action gérontologique*, Paris, Dunod, 345 p.

2. APEL K-O., 1990 (1989), trad. M. Charrière, *Penser avec Habermas contre Habermas*, , Les éditions de l'éclat (Tiré à part), 60 p.

3. A quoi sert le travail social ? Esprit, n° 241, mars-avril 1998, 305 p.

4. ARENDT H., 1995, *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Seuil (Coll. Points), 191 p.

5. ARENS E. (sous la dir. de), 1993 (1989), *Habermas et la théologie*, trad. de l'allemand par D. Trierweiler, Paris, Editions du Cerf (Cogitation Fidei), 158 p.

6. ASTIER I. 1998, *RMI : du travail social à une politique des individus*, in : A quoi sert le travail social ? Esprit, n°241, mars-avril, p.p. 142-157.

7. AUDARD C., BOUDON R., DUPUY J.P., 1988, *Individu et justice sociale : autour de J. Rawls*, Paris, Seuil, 317 p.

8. **AUSTIN J.L.,** 1970 (1962), *« Quand dire, c'est faire »* ("How to do things with words") trad. de l'anglais par G. Lane, Paris, Seuil.

9. AUTES M. 2005, *Travail social et principes de justice*, in : Le travail social en débat[s], Paris, La Découverte (Alternatives sociales), p.p. 50-70.

10. AUTES M., 2000, *Les trois figures de la déliaison*, in : « L'exclusion : définir pour en finir », Paris, Dunod.

11. AUTES M., 1999, *Les paradoxes du travail social*, Paris, Dunod, 313 p.

12 AUTES M., 1998, *L'insertion, une bifurcation du travail social*, in : A quoi sert le travail social ? Esprit, n°241, mars-avril, p. 60-76.

13. AUTES M., 1996, *Le travail social indéfini*, Recherches et prévisions, n°44, p.p.1-10.

14. AUTES M., 1989, *Du travail social comme agir communicationnel*, COMM, n° 36, p.p. 7-25.

15. BAILLEAU F., LEFAUCHEUR N., PEYRE V., 1985, *Lectures sociologiques du travail social*, Paris, Editions ouvrières, 217 p.

16. BAREL Y., 1993 (1982), *Les enjeux du travail social*, in : Revue interuniversitaire de sciences et de pratiques sociales, n°2, p.p. 27-51.

17. BARRES R., **HENRICH**, **RIVAUD D.**, **TANTI-HARDOUIN N.**, 2003, *Dictionnaire de la santé et de l'action sociale*, Paris, Editions Foucher.

18. BARREYRE J-Y., BOUQUET B., CHANTREAU A., LASSUS P. (sous la dir. de), 1995, *Dictionnaire critique de l'action sociale*, Paris, Bayard éditions, (Travail social), 436 p.

19. BATESON G., WATZLAWICK P., (textes réunis par Y. Wikin), 1981, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 332 p.

20. BAYAKISSA J-C., 2004, *La construction du moi chez Fichte : à partir de la « Doctrine de la science (1794)*, Documents de travail du département de philosophie de l'université de Poitiers, disponible sur le site : http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/.

21. BERKELEY G., 1969 (1710), *Œuvres choisies : Principes de la connaissance humaine (bilingue), Obéissance passive (extraits)*, Paris, Aubier, 382 p.

22. BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 843 p.

23. BOUCHARD C., RAYNAULT M-F., 2001, *Loi française d'orientation relative à la lutte contre l'exclusion : analyse critique*, [Document électronique], consultable sur le site de l'Organisation Montréalaise des Inégalités Sociales et de la Santé (OMISS), www.omiss.ca.

24. BOUCHINDHOMME C., *Le vocabulaire de Habermas,* Paris, Ellipses (vocabulaire de), 79 p.

25. BOUCHINDHOMME C., ROCHLITZ R., 1996**,** (sous la dir. de), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Editions du Cerf (Procope), 238 p.

26. BOUQUET B., 2003, *Ethique et travail social,* Paris, Dunod, 230 p.

27. BOURDIEU P., 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 948 p.

28. BOURGEOIS L., 1896, *Solidarité*, [Document électronique] établi par S. D'Agostino, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca.

29. BOUVIER P., 2005, *Le lien social*, Paris, Gallimard, (coll. Folio), 401 p.

30. BREHIER E., 1997 (1931), *Histoire de la philosophie*, T. 1, T. 2, T. 3, Paris, PUF, (Quadrige).

31. BREY L. (de), 2006, *Le conflit des paradigmes, Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles (philosophie et société), 132 p.

32. BOYER A., **COMTE-SPONVILLE A.**, **DESCOMBES V**. et al., 1991, *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens ?*, Paris, Grasset (Le Collège de philosophie), 305 p.

33. BUISSON C., 1995, *L'indexation : de la technique à la pratique*, in : Recherches documentaires (*Actes des deuxièmes journées Linguistique et Ergonomie, Université de Rouen, les 17 et 18 Novembre 1994*), Cahiers de linguistique sociale, p.p.121-128.

34. BUISSON C., 1995, *Consensus et vérité : apports de la théorie de l'agir communicationnel pour une théorie consensuelle de la vérité*, mémoire de DEA, dir. A. Renaut, Paris, Université Paris IV - Sorbonne, 50 p.

35. BUISSON C., 1992, *Retour de l'éthique : pour une philosophie de l'action*, in : La déontologie du travail social : au carrefour des libertés, dossier documentaire réalisé par l'I.RT.S. de Haute-Normandie dans le cadre de la mission nationale de déontologie présidée par Mr. J-P. Rosenczweig, p.p. 18-28.

36. CAPUL M., 1989, *Abandon et marginalité : les enfants placés sous l'ancien régime*, Toulouse, Privat, 215 p.

37 CAPUL M., 1990, *Infirmité et hérésie : les enfants placés sous l'ancien régime*, Toulouse, Privat, 178 p.

38. CASTEL R., 2005, *Devenir de l'Etat-Providence et travail social*, in : Le travail social en débat(s), Paris, La Découverte (Alternatives sociales), p.p. 27-49.

39. CASTEL R., 2003, *L'insécurité sociale : Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 95 p.

40. CASTEL R., 1998, *Du travail social à la gestion sociale du non-travail*, in : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n° 241, mars-avril, p.p. 28-45.

41. CASTEL R., 1995**,** *Les métamorphoses de la question sociale* : *une chronique du salariat*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 715 p.

42. CHATEL V., SOULET M-H., 2001, *L'exclusion, la vitalité d'une thématique usée*, in : « Sociologie et société », vol. 33, n° 2.

43. CHAUVIERE M., 2007, *Trop de gestion tue le social : Essai sur une discrète chalandisation*, Paris, La Découverte (Alternatives sociales), 224 p.

43. CHOPARD J-N., 2000**,** (sous la dir. de), *Les mutations du travail social : dynamiques d'un champ professionnel*, Paris, Dunod, 299 p.

44. COMTE A., (1830-1842), *« Cours de philosophie positive »*, 1ère et 2ème leçon, [Document électronique] établi par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca.

45. CONCIALDI P., 1997, *Entre l'assistance et l'assurance : la solidarité*, in : Le social en questions, Sociétés et représentations, N° 5, p.p. 67-85.

46. **CONSEIL SUPERIEUR DU TRAVAIL SOCIAL** (CSTS), 1988, *L'intervention sociale d'intérêt collectif*, Paris, La Documentation française, 569 p.

47. CREDHESS, 1997, *Le social en questions*, in : Sociétés et Représentations, n°5, décembre, 495 p.

48. CRITCHLEY S., 2005, *Déconstruction et communication : quelques remarques sur Derrida et Habermas*, in : Derrida : la déconstruction, Paris, PUF (Débats philosophiques), p.p 53-70.

49. CUSSET Y., 2001, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, édition Michalon (Le bien commun), 122 p.

50. CUSSET Y., HABER S. (sous la dir. de), 2006, *Habermas et Foucault : parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 235 p.

51. DAMON D., 1997, *Protection sociale et lutte contre l'exclusion : regards critiques sur le partenariat*, [Document électronique] disponible sur le site www.stratégie.gouv.fr **.**

52. DARTIGUENAVE J-Y., GARNIER J-F 1998, *Travail social : la reconquête d'un sens*, Paris, L'Harmattan, 206 p.

53. DAVID M., 1997, *Le social, la citoyenneté et la souveraineté*, in : Le social en question, Sociétés et Représentations, CREDHESS, N°5, p.p. 13-32.

54. DELRUELLE E., 1993, *Le consensus impossible : le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Editions Ousia S.C., 317 p.

55. DESCOMBES V., 1991, *Le moment français de Nietzsche,* in : « Pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens ? », Paris, Grasset (Le Collège de philosophie), p.p. 99-128.

56. DEPRAZ N., 1995, *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 364p.

57. *Dictionnaire permanent d'action sociale*, *« ABC de l'aide et de l'action sociales* », Paris, Editions législatives, Mise à jour 43 : 6 janvier 2004.

58. DONZELOT J., 2007, *Un Etat qui rend capable*, in : Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales, Paris, PUF (Le lien social), p.p. 87-109.

59. DONZELOT J., ROMAN J. 1998, *1972-1998 : les nouvelles donnes du social***,** in : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n°241, mars-avril, p.p. 7-25.

60. DONZELOT J., ESTEBE P., 1994, *L'Etat animateur*, Paris, Esprit, 230 p.

61. DONZELOT J., 1984, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 263 p.

62. DUBET F., 1995, *Sociologie du sujet et sociologie de l'expérience*, in : Penser le sujet : autour d'Alain Touraine, Paris, Librairie Arthème Fayard, p.p. 104-121.

63. DUBET F., WIEVIORKA M., 1995, *Penser le sujet : autour d'Alain Touraine*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 633 p.

64. DUPEYRIX A., 2005, *La conception de la citoyenneté chez Habermas : une éthique de la responsabilité ?*, [Document électronique], Thèse de doctorat d'études germaniques, Université de Lyon II – Lumières, dir. par G. Raulet, disponible sur le site « Cyberthèses » :
http://demeter.univ-lyon2.fr:8080/sdx/theses/lyon2/2005/dupeyrix.a

65. DUPUY J-P., 2007, *Justice et ressentiment*, in : Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales, Paris, PUF (Le lien social), p.p.31-50.

66. DUPUY J-P., 1999, *Ethique et philosophie de l'action*, Paris, Ellipses, 431 p.

67. **DUPUY J-P.,** 1988, *L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à F. Hayek*, in : Individu et justice sociale : autour de John Rawls, Paris, Seuil, p.p.73-125.

68. DURAND R., 1996, *L'histoire des centres sociaux : du voisinage à la citoyenneté*, Paris, Syros (Alternatives sociales),264 p.

69. DURKHEIM E., 1893, *De la division du travail social*, Livre I et II, [Document électronique], établi par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca.

70. DURRLEMAN A., 1993, *Redéfinir le travail social, réorganiser l'action sociale : rapport du groupe « évolution du travail social »*, préparation au XI^{ème} Plan, Commissariat général du Plan, Paris, la Documentation française, 142 p.

71. **ELIAS N.**, 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard, 302 p.

72. ESTEBE P., 1998, *Les métiers de la ville*, in : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n°241, mars-avril, p.p. 48-59.

73. EWALD F., 1986, *L'Etat-Providence*, Paris, Grasset, 608 p.

74. FARRUGIA F., 1993, *La crise du lien social : essai de sociologie critique*, Paris, L'harmattan, 224 p.

75. FERRY J-M., 1996, *L'éthique reconstructive*, Paris, Les Editions du Cerf (Humanités), 115 p.

76. FERRY J-M., 1994, *Philosophie de la communication : de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, T. 1, Paris, Les Editions du Cerf (Humanités), 123 p.

77. FERRY J-M., 1994, *Philosophie de la communication : justice politique et démocratie procédurale*, T. 2, Paris, Les Editions du Cerf (Humanités), 125 p.

78. FERRY J-M., 1987, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF (Recherches politiques), 587 p.

79. **FERRY L., RENAUT A.**, *« Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose »*, in : Pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens ?, Paris, Grasset (Le Collège de philosophie), p.p. 129-152.

80. FLAHAULT F., 2005 (2003), *Le paradoxe de Robinson : capitalisme et société*, Paris, Librairie Arthème Fayard (Mille et une nuits – Les petits libres n° 59), 174 p.

81. FOUCAULT M., 1978, *Sécurité, territoire, population*, Cours du collège de France, 4ème leçon, 1er février 1978, n° 167-168, sept. – oct.

82. FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses : archéologies des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 p.

83. FRANSSEN A., 2003, *Le sujet au coeur de la nouvelle question sociale*, [Document électronique], in : Les nouvelles figures de la question sociale, La Revue nouvelle, n°12, disponible sur le site www.revuenouvelle.be

84. GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 306 p.

85 GENARD J-L., 1992, *Sociologie de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 269 p.

86. GIOVANNANGELI D., 2005, *L'homme en question*, [Document électronique], in : Bulletin d'analyse phénoménologique, vol. 1, n° 1, sept., disponible sur le site : http://popups.ulg.be/bap/document.php?id=121

87. HABER S., 2001, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, La Découverte (Pocket), 360 p.

88. HABER S., 1998, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF.

89. HABERMAS J. 2006 (1963), *Théorie et pratique*, trad. de l'allemand par G. Raulet, Paris, Payot (Critique de la politique), 522 p.

90. HABERMAS J., 2006 (2001), *Idéalisations et communication : agir communicationnel et usage de la raison,* trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme, Paris, Librairie Arthème Fayard, 104 p.

91. HABERMAS J., 2003, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. de l'allemand par P. Savidan, Paris, Grasset (Nouveau collège de philosophie), 87 p.

92. HABERMAS J., 2001 (1999), *Vérité et justification*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Gallimard (essais), 348 p.

93. HABERMAS J., 1998 (1996), *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Librairie Arthème Fayard, 386 p.

94. HABERMAS J., 1997 (1992), *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 551 p.

95. HABERMAS J., RAWLS J. 1997, *Débat sur la justice politique*, trad. de l'américain et de l'allemand par R. Rochlitz (avec le concours de C. Audard), Paris, Les Editions du Cerf, 187 p.

96. HABERMAS J., 1995 (1984), *Sociologie et théorie du langage*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin (Théories), 122 p.

97. HABERMAS J., 1993 (1988), *La pensée postmétaphysique : essais philosophiques*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin (Théories), 286 p

98. HABERMAS J., 1992 (1991), *De l'éthique de la discussion***,** trad. de l'allemand par M. Hunyadi, Paris, Les Editions du Cerf, 202 p.

99. HABERMAS J., 1988, (1985), *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, tr. de l'allemand par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 484 p.

100. HABERMAS J., 1988, *Martin Heidegger : l'œuvre et l'engagement*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Editions du Cerf, 73 p.

101. HABERMAS J., 1987 (1981), T.1, *L'agir communicationnel* : *rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. de l'allemand par J-M. Ferry, Paris, Librairie Arthème Fayard (L'espace du politique), 444 p.

102. HABERMAS J., 1987 (1981), T.2, *L'agir communicationnel : pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de l'allemand par J-L. Schlegel, Paris, Librairie Arthème Fayard (L'espace du politique), 477 p.

103. HABERMAS J. 1987, *Logiques des sciences sociales et autres essais*, tr. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 459 p.

104. HABERMAS J., 1986 (1983), *Morale et communication*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme, Paris, Les Editions du Cerf (« Passages »), 212 p.

105. HABERMAS J., 1978 (1973), *Raison et légitimité : problèmes de la légitimation dans le capitalisme avancé*, traduit de l'allemand par J. Coste, Paris, Payot (Critique de la politique), 196 p.

106. HABERMAS J., 1976 (1968), *Connaissance et intérêt*, trad. de l'allemand par G. Clémençon, Paris, Gallimard (tel), 436 p.

107. HABERMAS J., 1974 (1971), *Profils philosophiques et politiques*, trad. de l'allemand par F. Dastur, J-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Paris, Gallimard (tel), 292 p.

108. HABERMAS J., 1973 (1968), *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. de l'allemand par J-R. Ladmiral, Paris, Gallimard (tel), 211 p.

109. HARDY J-P., 1999, *« Guide de l'action sociale contre les exclusions »*, Paris, Dunod, 438 p.

110. HEGEL G.W.F., 1967 (1807), trad. de l'allemand par J. Hyppolyte, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 355 p. et 357 p.

111. **HONNETH A**., 1996 (1993), *La dynamique sociale du mépris : d'où parle une théorie critique de la société ?*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz (avec la collaboration de C. Bouchindhomme), in : Habermas, la raison, la critique, Paris, Editions du cerf (Procope), p.p. 215-238

112. ION J. (sous la dir. de), 2005, *Le travail social en débat[s]*, Paris, La découverte, (Alternatives sociales), 267 p.

113. ION J., 2005, *Institutions et dispositifs*, in : Le travail social en débat[s], Paris, La découverte, (Alternatives sociales), p.p. 71-85.

114. IPPERCIEL D., 2003, *Habermas, le penseur engagé : pour une lecture « politique » de son œuvre*, Québec (Canada), Les Presses de l'Université de Laval (Lectures), 75 p.

115. KANT E., 1968, *La critique de la raison pure : textes choisis et présentés par F. Khodoss*, Paris PUF, 227 p.

116. **KANT E.,** 1943 (1…), *La critique de la raison pratique*, trad. de l'allemand par F. Picavet, Paris, PUF/Quadrige (Les grands textes), 189 p.

117. KANT E., La critique de la faculté de juger, Trad. de l'allemand par A. Renaut, Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), 540 p.

118. KARSZ S., BACHMANN C., MARTIN P., LAUNAY M., 1992, *Déconstruire le social*, Paris, L'Harmattan, 158 p.

119. KARSZ S., AUTES M., CASTEL R., SASSIER M., ROCHE R., 2000, *L'exclusion : définir pour en finir*, Paris, Dunod, 174 p.

120. KYMLICKA W., 2003, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte/Poche (Sciences humaines et sociales), 362 p.

121. LAHIRE B., 2005, *Quel apport pour la sociologie ?*, in : Pensées rebelles : Foucault, Derrida, Deleuze, Sciences humaines, Hors-série – Spécial, n°3, p. 46-49.

122. LALANDE A., 1992 (1926), *Vocabulaire critique de la philosophie*, t.1 et 2, Paris, PUF (Quadrige).

123. LAPEYRONNIE D., 2004, *L'académisme radical ou le monologue sociologique : avec qui parlent les sociologues ?* in : Revue française de sociologie, n° 45-4, p.p. 621-651.

124. LAPEYRONNIE D., 1995, *La gauche face aux exclus*, in : Penser le sujet : autour d'Alain Touraine, Paris, Librairie Arthème Fayard, p.p.565-582.

125. LAROQUE M., 2001, *«Guide de la protection sociale »*, Paris, Dunod, 356 p.

126. LEBEAU E., *Etat social actif : un bilan ambigu*, [Document électronique], disponible sur le site Internet de la revue belge Démocratie, www.revue-democratie.be.

127. LEFORT C., 1986, *Essais sur le politique : XIXè-XXè siècles*, Paris, Seuil, (Points, essais), 364 p.

128. LEIBNIZ G. W., 1714, *La Monadologie*, [Document électronique], établi par D. Banda, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca.

129. LE LAY S., 2003, *Individuation, individualisation, atomisation, malentendus de classes*, [Document électronique], in : classes, exploitation : totem ou tabou, Mouvements, n°26, p.p. 27-32, disponible sur le site www.cairn.info/revue-mouvements-2003-2.htm

130. LENOIR R., 1974, *Les exclus*, Paris, Seuil (Actuel), 180 p.

131. LEVINAS E., 1982, *Ethique et infini*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, (biblio, essais), 120 p.

132. LÖCHEN V., 2000, *Guide des politiques sociales et de l'action sociale*, Paris, Dunod.

133. *Loi n° 2005-102 du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées*, Journal Officiel, n° 36,12 février 2005.

134. *Loi n°2002-2 du 2 janvier 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale*, Journal officiel, n° 2, 3 janvier 2002.

135. *Loi n° 98-657 du 29 juillet 1998 d'orientation relative à la lutte contre les exclusions*, Journal Officiel, n° 175, 31 Juillet 1998.

136. *Loi n°75-534 du 30 juin 1975 d'orientation en faveur des personnes handicapées,* Journal Officiel, 1er juillet 1975.

137. LORY B., 1975, « *La politique d'action sociale* », Toulouse, Privat, 303 p.

138. MALLETTE S., 2006, *« La « gouvernementalité » chez Michel Foucault »*, [Document électronique], Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Laval, dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de maître-ès-arts, Québec. Disponible sur le site de l'Université de Laval : www.thèses.ulaval.ca/2006/23836/23836.pdf

139. MARTIN C., LEGALL D., 1985, *Pas de social sans bricolage : analyse d'une expérience de recherche-action en vue d'élaborer une action locale*, Bourges, Caisse d'allocations familiales du Cher, 222 p.

140. MESURE S., 1999, *La politique positiviste*, in : Les critiques de la modernité politique (4) : Les critiques de la modernité politique, Paris, Calmann-Levy, p.p. 277-315.

141. MESURE S., RENAUT A., 1999, *La discussion républicaine du libéralisme moderne*, in : Histoire de la philosophie politique (4) : les critiques de la modernité politique », Paris, Calmann-Levy, p.p.350-357.

142. MESURE S., RENAUT A., 1999, *Alter Ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier (Alto), 304 p.

143. MICHAUD Y. (sous la dir. de), *La philosophie et l'éthique*, Paris, Odile Jacob/Poches (Université de tous les savoirs - vol. 11), 252 p.

144. Mièvre J., 2001, *Le solidarisme de Léon Bourgeois*, [Document électronique], Cahiers de la Méditerranée, vol. 63, Villes et solidarités, mis en ligne le 15 octobre 2004, http://cdlm.revues.org/document17.html.

145. MONGIN O., 1998, *Le nouveau partage des rôles entre l'assurance et la solidarité : représentations collectives des chômeurs, associations et travailleurs sociaux*, in : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n°241, mars-avril, p.p. 239-245.

146. MUNOZ-DARDE V., 2005, *La justice sociale : le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Armand Colin, (coll. Philosophie), 127 p.

147. MÜNSTER A., 1998, *Le principe « discussion » : Habermas ou le tournant langagier et communicationnel de la théorie critique*, Paris, Editions Kimé, 184 p.

148. NUSS M., 2007, *Du rêve à la réalité : bilan de la mise en place de la loi du 11 février 2005*, rapport établi à la demande de la commission des affaires sociales du Sénat, [Document électronique] disponible sur le site www.loi-handicap.fr, 154 p.

149. NUSS M., 2006, *Propositions pour un accompagnement plus humanisé et humanisant et une formation plus adaptée,* rapport, [Document électronique], disponible sur le site : www.afm-france.org.

15O. PAUGAM S., 2007, *Les fondements de la solidarité*, in : Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales, Paris, PUF (Le lien social), p.p.5-28.

151. PAUGAM S. (sous la dir. de), 2007, *Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales*, Paris, PUF (Le lien social), 980 p.

152. PAUGAM S. (sous la dir. de), 1996, *Exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 579 p.

153. PAUGAM S., 1991, *« La disqualification sociale : essai sur la nouvelle pauvreté »,* Paris, PUF, 254 p.

154. PETONNET C., 2002 (1979), *On est tous dans le brouillard : ethnologie des banlieues*, Paris, Comité des travaux scientifiques, 320 p.

155 PINAUD F., AUBERT C., 1999, *Le social dans la tourmente,* Paris, Editions La Découverte-Syros, 202 p.

156. QUERE L., 1996, *Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales,* in : Habermas, la raison, la critique, Paris, Editions du Cerf, p.p. 105-138.

157. QUESTIAUX N. 1982, *« Orientations principales sur le travail social »*, Ministère de la solidarité.

158. RAMOND C. (coordonné par), 2005, *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF (débats), 167 p.

159. RAWLS J., 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil (coll. Points), 665 p.

160. RENAULT E., 2004, *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles (33130), Editions du Passant (Poches de résistance), 2ème éd., 148 p.

161. RENAUT A., 2006, *Modèle social : la chimère française***,** Paris, les éditions Textuel (Conversations pour demain),106 p.

162. RENAUT A., 2004, *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, (biblio – essais), 276 p.

163. RENAUT A., HABERMAS J., 2003, *Délibération et gouvernance : l'illusion démocratique ?* in : Raison publique, n°1, Octobre, p.p. 9-57.

164. RENAUT A., 2002, *La libération des enfants* : contribution philosophique à une histoire de l'enfance, Paris, Calmann-Lévy (Pluriel), 456 p.

165. RENAUT A., 1999, (sous la dir. de), *Les critiques de la modernité politique : histoire de la philosophie politique* (n°4), Paris, Calmann-Lévy, 470 p.

166. RENAUT A., 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, (Philosophie), 512 p.

167. RENAUT A., 1995, *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, (Optiques philosophie), 79 p.

168. RENAUT A., 1995, *Présentation à la Critique de la faculté de juger* de Kant, Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), p.p. 7-81.

169. RENAUT A., 1989, *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard (coll. NRF), 1989, 299 p.

170. ROCHER G., 1988, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, [Document électronique] établi par J-M. Tremblay, (Les classiques des sciences sociales), www.uqac.uquebec.ca.

171. ROCHLITZ R., 2002, (coordonné par), *Habermas, l'usage public de la raison*, Paris, PUF (Débats philosophiques), 236 p.

172. ROSANVALLON P., 1995, *La nouvelle question sociale : repenser l'Etat-Providence*, Paris, Seuil, 223 p.

173. ROSANVALLON P., 1981, *La crise de l'Etat-Providence*, Paris, Seuil, 183 p.

174. SALAS D., 1998, *Refonder l'Etat éducateur*, in : A quoi sert le travail social ?, Esprit, n°241, mars-avril, p.p. 174-188.

175. SAUSSURE (de) F., 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 510 p.

176. SIMMEL G., 1981, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF (Sociologies), 238 p.

177. SOULET M-H., 2005, *Une solidarité de responsabilisation*, in : Le travail social en débat[s], Paris, La Découverte (Alternatives sociales), p.p. 86-103.

178. SOULET M-H., 1986, *Pour une éthique de la discussion*, Espace social, n° 12, p.p. 43-46.

179. STIKER H-J., 1982, *Corps infirmes et sociétés,* Paris, Aubier Montaigne, 217 p.

180. TACHON M., 1985, *Jeux et enjeux de la notion de travail social*, in : Lectures sociologiques du travail social, Paris, Les éditions ouvrières.

181. TANGUAY D., 2007, *Un tournant pragmatique dans la philosophie d'Alain Renaut ?* [Document électronique], in : L'avenir de la philosophie politique en France, Monde Commun, 12 décembre, disponible sur le site www.mondecommun.com/index.php/revue/un_tournant_pragmatique_dans_la_philosophie_dalain_renaut/

182. THEVENET A., 2004 (1971), *L'aide sociale aujourd'hui : nouvelle étape pour la décentralisation*, Paris (Issy-les-Moulineaux), ESF.

183. TOCQUEVILLE A. (de), 1963, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Union générale d'éditions (10/18), 377 p.

184. TOURAINE A. 1999, *Comment sortir du libéralisme ?*, Paris, Librairie Arthème Fayard (Biblio – essais), 190 p.

185. TOURAINE A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 462 p.

186. VERDIER P., 1995, *Lexicode de l'aide sociale à l'enfance : textes législatifs et réglementaires*, Paris, Bayard éditions, (Travail social).

187. VANDENBERGHE F., 1998, *Une histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification*, t. II : *Horkheimer ; Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La découverte/M.A.U.S.S (Recherches), 375 p.

188. VAN PARIJS P., 2007 (1991), *Au-delà de la solidarité : les fondements éthiques de l'Etat-Providence, et de son dépassement*, in : Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales, Paris, PUF (Le lien social), p.p. 125-145.

189. VAN PARIJS P., 2006, *Qu'est-ce qu'une société juste ? La pensée philosophique contemporaine*, Conférence aux Semaines sociales de France, Paris, La Défense, 24 novembre 2006, [Document électronique]] disponible sur le site www.uclouvain.be

Table des matières

INTRODUCTION……P. 3

CHAPITRE 1 : VERS UNE OU DES DEFINITIONS DE L'ACTION SOCIALE

1. **L'action sociale, objet de recherche ……..p. 10**

   1.1 Une absence de définition officielle ……..p. 10

   1.2. Des définitions s'appuyant sur le « socius » ……...p. 14

   1.3. Des catégories imbriquées qui ajoutent à la confusion ……p. 16

2. **Historique de l'action sociale : émergence des concepts d'assistance, d'assurance et de solidarité ……..p.19**

   2.1. De la charité à l'assistance ……...p. 19

   2.2. L'émergence de la notion d'assurances sociales : naissance de la protection sociale ……p. 23

   2.3. L'émergence du concept de solidarité : la réconciliation de l'assistance et de l'assurance sous un même vocable et la naissance de l'Etat social ……p. 29

   2.4. Action sociale et travail social ……p. 39

3. **L'évolution des missions « officielles » de l'action sociale ..……..p. 48**

   3.1. « Orientations principales sur le travail social » : circulaire du 28 mai 1982, de Nicole Questiaux, Ministre de la solidarité nationale …p. 49

3.2. Le rapport du groupe « Evolution du travail social », préparatoire au XI^{ème} plan **……..……....p. 58**

3.3. La lutte contre les exclusions comme priorité de l'action sociale **……...p. 62**

3.4. La rénovation de l'action sociale encadrée par une loi : essai de définition de l'action sociale **……p. 67**

3.5. La Refonte de la loi d'orientation de 1975 sur le handicap : loi du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées **……p. 73**

3.6. Les apories de la catégorisation administrative de l'action sociale **……...p. 78**

CHAPITRE 2 : LA QUESTION SOCIALE : INTERPRETATIONS ET CRITIQUES

1. De Comte et Durkheim à Léon Bourgeois : la solidarité comme compromis politique de la question sociale ……p. 89

1.1. A. Comte et la naissance de la sociologie **……..p. 89**

1.2. E. Durkheim et l'émergence de la solidarité **……..p. 93**

1.3. La solidarité à la base d'un compromis politique : Léon Bourgeois et le solidarisme **……...p. 101**

1.4. Des conséquences du positivisme sur l'action sociale : une opposition factice entre individu et société **……..p. 108**

2. Les interprétations contemporaines de la question sociale …….p. 115

2.1. Entre faits et normes : des méthodologies en sociologie de l'action sociale ……..p. 117

2.2. Le travail et l'emploi comme voie royale de l'intégration sociale ……....p. 122

2.2.1. Jacques Donzelot ou *« L'invention du social »* ……...p. 122

2.2.2. Robert castel ou *« La métamorphose de la question sociale »* .....…….p. 130

2.3. L'approche systémique et les paradoxes de l'action sociale ……p. 137

2.3.1. Présentation succincte de l'analyse systémique : les présupposés épistémologiques …….p. 137

2.3.2. Yves Barel ou *« les enjeux du travail social »* ……p. 146

2.3.3. Michel Autès :de l'usage du paradoxe dans l'analyse de l 'action sociale …….p. 152

2.4. Le « retour du sujet » : les approches individualiste et connexionniste de la question sociale ……...p. 155

2.4.1. L'approche connexionniste : la société en réseau et la communication comme facteur principal d'intégration ...p. 158

2.4.2. La *« fabrique de soi »* et la gouvernementalité comme nouvelle réponse à la question sociale : vers un Etat social actif ou une *« politique des subjectivités »* ……..p. 168

2.5. L'introuvable sujet social et son impossible intégration : la question de l'exclusion ……...p. 204

2.5.1. L'individu, cible de la critique : entre individualisme libéral et individualisme sociologique ……p. 206

2.5.2. De la place vide laissée par le sujet de la déconstruction : entre *« souci de soi »* et *« fabrique de soi »*…….p. 208

2.5.3. La question de l'exclusion ou l'impossible intégration du sujet de l'action sociale ……p. 210

CHAPITRE 3 : VERS UNE THEORIE RATIONNELLE DE L'ACTION SOCIALE …….P. 219

1. Prémisses épistémologiques de la critique en sciences humaines : vers une reconstruction de la théorie de l'action sociale ……..p. 221

1.1. D'une épistémologie non réductrice en sciences sociales : entre faits et normes ……..……p. 221

1.2. Le chercheur comme « participant » de l'objet de la recherche .....p. 223

1.3. Vers une sociologie « reconstructive » ……...p. 227

2. La critique de l'individualisme moderne ……p. 229

2.1. De l'individu au sujet, premier pas vers l'autonomie ……..p. 231

2.2. De l'indépendance de l'individu à l'autonomie du sujet et de l'interdépendance à l'intersubjectivité ……p. 242

2.3. « La transcendance dans l'immanence » : la phénoménologie comme nouvelle approche de l'intersubjectivité et de la socialité, Husserl et Lévinas ……p. 266

2.4. Pour une éthique de la réflexion : la subjectivité comme idée régulatrice de la raison pratique ……...p. 281

2.5. Contribution d'une éthique de la réflexion à une refondation de l'action sociale ……...p. 292

2.5.1. Vers une redéfinition non métaphysique de la subjectivité qui évacue l'opposition factice individuel/collectif ……..p. 293

2.5.2. Le sujet pratique comme autonomie sociale, contre l'individu comme indépendance égoïste ……p. 294

2.5.3. La subjectivation comme temporalisation …….p. 297

2.5.4. Co-originarité de la subjectivité et de l'intersubjectivité et nouvelle approche du *« collectif »* ……..p. 298

2.5.5. L'intégration sociale comme intersubjectivité et non comme interdépendance ……p. 300

3. L'agir communicationnel au fondement d'une théorie rationnelle de l'action sociale …….p. 302

3.1. Habermas et la « Théorie critique » ……..p. 304

3.2. La théorie de l'action au cœur de la reconstruction de l'action sociale …….p. 307

3.2.1. L'action sociale comme pratique rationnelle (l'intérêt de la théorie)…….p. 308

3.2.2. De l'agir stratégique à l'agir communicationnel : de Weber à Habermas ……p. 309

3.3. L'agir communicationnel au fondement d'une théorie de l'action ……....p. 312

3.3.1. Un concept d'action multidimensionnel ……..p. 313

3.3.2. Agir communicationnel, monde vécu et prétention à la vérité …….....p. 316

3.3.3. Intersubjectivité et intégration sociale : individualisation et socialisation ……p. 333

3.3.4. Le changement de paradigme d'une philosophie du sujet à une philosophie de l'intersubjectivité est-il justifié et heuristiquement nécessaire ? Alain Renaut contre Jürgen Habermas .....……p. 338

3.4. L'éthique de la discussion comme possible réconciliation de la justice et de la solidarité …….p. 348

3.5. Des limites de l'éthique de la discussion pour une refondation de l'action sociale : communication langagière et classes culturellement défavorisées ……...p. 351

CONCLUSION : POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION SOCIALE ……..P. 358

BIBLIOGRAPHIE ……..P.366