

# Mépris et reconnaissance sociale

Donner une voix  
à ceux dont la parole ne compte pas

Gaëlle Jeanmart (coord.) philocité

Groupe & Société

Publication pédagogique d'éducation permanente

**CDGAI**  
Centre de Dynamique des Groupes et d'Analyse Institutionnelle asbl

Publication pédagogique d'éducation permanente



## Mépris et reconnaissance sociale

Donner une voix à ceux dont la parole ne compte pas

**philocité**

Coordination du dossier pour PhiloCité

**Gaëlle Jeanmart**

Auteurs-eures

**Gaëlle Jeanmart, Anne Herla, Denis Pieret**

Concept et coordination

**Marie-Anne Muyshondt - CDGAI**

**Collection Culture en mouvement - 2011**

Éditrice responsable : Chantal Faidherbe

Présidente du C.D.G.A.I.

Parc Scientifique du Sart Tilman

Rue Bois Saint-Jean, 9

B 4102 - Seraing - Belgique

Graphisme : Le Graphoscope

legraphoscope@gmail.com

CULTURE EN MOUVEMENT

**Des réactions à nous communiquer,  
des expériences à partager,  
des questions à poser aux auteurs  
des collaborations à envisager ?**

**Centre de Dynamique des Groupes  
et d'Analyse Institutionnelle asbl**

Parc Scientifique du Sart Tilman  
Rue Bois Saint-Jean, 9  
B.4102 - Seraing  
Belgique

**Marie-Anne MUYSHONDT**  
Coordinatrice Education permanente  
**[marie.anne@cdgai.be](mailto:marie.anne@cdgai.be)**  
**[www.cdgai.be](http://www.cdgai.be)**

Horaire : 9h à 13h et de 14h à 17h

## Les publications d'éducation permanente du CDGAI

La finalité de ces publications est de contribuer à construire des échanges de regards et de savoirs de tout type qui nous permettront, collectivement, d'élaborer une société plus humaine, plus «reliante» que celle qui domine actuellement. Fondée sur un système économique capitaliste qui encourage la concurrence de tous avec tous et sur une morale de la responsabilité, notre société fragilise les humains, fragmente leur psychisme et mutile de nombreuses dimensions d'eux-mêmes, les rendant plus vulnérables à toutes les formes de domination et d'oppression sociétales, institutionnelles, organisationnelles, groupales et interpersonnelles.

### La collection Culture en mouvement

La collection «Culture en mouvement» a été développée au départ d'un cheminement apparenté à la recherche-action. Les livrets de la collection abordent les questions de la création culturelle, du récit de vie, de la narration, des ateliers d'écriture, des fonctionnements collectifs, de la reconnaissance de l'Autre versus mépris, de l'identité en création, de la transmission, des partenariats, de la dimension politique de la musique, des luttes sociales, du sentiment d'appartenance, des étiquettes et des stéréotypes...

*Deux expériences collectives sont la source d'inspiration et de réflexion des publications 2011 de la collection «Culture en mouvement» : les projets «Bobine-Bibliothèque de Droixhe» et «Albalianza». Nous tenons à remercier chaque partenaire, interlocuteur, intervenant de ces deux projets de l'accueil qu'ils nous ont réservé, de la franchise de nos échanges, des cheminements et prises de conscience qu'ils nous ont ouverts et qui ont permis de mûrir les publications que nous vous proposons dans cette collection.*

CULTURE EN MOUVEMENT



# SOMMAIRE

<b>Avant-propos</b>	<b>9</b>
<b>Introduction</b>	<b>11</b>
<b>Fiche 1</b> <b>Les partages socio-culturels pré-dessinés</b> <b>et leur bouleversement</b>	<b>13</b>
<b>Fiche 2</b> <b>La dislocation</b> <b>de la voix des précaires</b>	<b>19</b>
<b>Fiche 3</b> <b>Le pari de la considération,</b> <b>non la commisération</b>	<b>25</b>
<b>Fiche 4</b> <b>Critique de la morale</b> <b>du coup de pied au cul</b>	<b>34</b>
<b>Fiche 5</b> <b>Fonctionnement pratique</b> <b>et non idéal d'un collectif</b>	<b>40</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>48</b>
<b>Annexe «Bobine-Bibliothèque»</b>	<b>58</b>
<b>Annexe «Albalianza»</b>	<b>60</b>



SÖLVESBORG

Stranden fick ett ar...

INSÄ

Garden Centre

Rymden i fokus i vårens sista föreläsning

RIPPS

st på virke

svet för Pia

60 år med K...  
Pensionsförre...

# AVANT = PROPOS

A l'origine de cette publication, se trouve l'exploration de deux projets collectifs<sup>1</sup> selon une démarche apparentée à la recherche-action. Le premier est l'écriture et la publication, en 2010, d'un livre écrit par des femmes immigrées en alphabétisation. Le second marie, dans une alliance qui paraît d'abord contrenature, jazzmen et rappeurs qui créent ensemble un spectacle.

Ces deux expériences culturelles locales n'ont pas été choisies au hasard. Le constat de la standardisation nous a conduits à penser que nous nous dirigeons mondialement vers un appauvrissement créatif qui nous affaiblit et nous enferme toujours davantage, aussi bien en tant que personne qu'en tant que groupe, institution et société. La solidarité semble s'altérer et la résignation, pousser dans ce désert. Ces deux projets singuliers nous ont paru incarner des pistes possibles pour alimenter à la fois la réflexion sur les conditions sociales et affectives de la créativité et le désir de s'y investir.

Ces deux démarches sont nées dans des quartiers de la banlieue liégeoise, une zone urbaine où sont reléguées les populations dites «démunies», «pauvres», «populaires» et «multiculturelles». Toutes deux révèlent des modalités de création culturelle alternatives à celles dominant dans notre société. Elles donnent à voir que des formes diverses de résistances culturelles émergent actuellement dans ces banlieues, forçant l'admiration et alimentant l'optimisme. Renourrissant peut-être la solidarité, c'est notre espoir en tout cas.

1 Ces projets sont présentés plus longuement en annexe.



Dans leur singularité, leur humanité et leur cheminement non reproductibles, ces expériences sont autant d'issues à la standardisation déshumanisante. Dans leur mode de rencontre entre divers types de savoirs, elles nous donnent à voir que des pistes pour sortir des cloisonnements entre les formes d'intelligences humaines sont en train de s'élaborer. L'enjeu nous paraît d'autant plus crucial que ce cloisonnement (et sa cristallisation culturelle et institutionnelle) contribue au maintien des impasses de l'inégalité et de l'exclusion sociales et économiques. Il contribue également à la création sociale d'une caste de personnes «sans voix» : des populations mises en marges, dont on n'écoute pas la voix dans la sphère publique, pourtant dite «démocratique».

Marie-Anne Muyshondt, CDGAI

*Pour ce cheminement réalisé, nous remercions :*

*Isabelle Peeters, Sandrine Vandecasteele, Jérôme Latin,  
Fabien Denoël de l'Esp@ce lecture de Droixhe  
(Ville de Liège, Lecture Publique),  
Marie-Josée Nkezabera de La Bobine,  
Serge Delaive, auteur,  
Gaëtan Lino, Mustapha Mezmizi et Hugo Vandendriessche  
d'Albalianza.*



# INTRODUCTION

Les *a priori* méthodologiques généraux de PhiloCité sont empreints des idées chères au philosophe pragmatiste américain J. Dewey sur l'avenir de la philosophie : celle-ci ne peut pas se contenter de l'histoire de sa discipline, elle doit être articulée au présent et elle ne peut pas non plus rester prise dans des systèmes de pensées, des doctrines et des théories, mais se présenter comme une enquête dans le domaine de la vie humaine concrète.

La participation au projet du CDGAI correspond parfaitement à ce souhait d'articuler regard théorique et pratiques de terrain pour faire de la philosophie un outil vivant, plutôt qu'un herbier d'idées mortes.

Dans le cadre de cette collaboration, nous sommes partis de la lecture des interviews réalisées par M-A Muyschondt avec Albalianza, la Bobine et la Bibliothèque de Droixhe. Nous avons retenu quelques passages définissant des façons de procéder, des difficultés et des enjeux de leur pratique et y avons articulé cinq extraits de grands textes de la philosophie susceptibles de prolonger leurs réflexions sur leurs pratiques. Il s'agissait ici de se faire écho de leurs propres analyses et préoccupations. Ces textes tournent autour des préoccupations récurrentes dans les interviews : la question de la reconnaissance, de la confiance en soi, de la créativité qu'elles conditionnent, la question politique de la voix (qui a une parole qui compte ?), et les façons différentes d'être efficaces quand l'objectif est humain ou quand il est financier. Il ne s'agit là encore que d'une étape dans la poursuite des objectifs de l'éducation permanente. Ces textes de philosophes contemporains parlent-ils aux gens de terrain ? Les aident-ils dans leur cheminement réflexif et mélioratif ? L'explication de leurs enjeux approfondit-elle les questions qui émergent des pratiques et la conscience politique des acteurs ?

Ces textes sont des propositions et suggestions qui doivent trouver un second écho pour vérifier qu'un dialogue entre des subjectivités s'est bien instruit : ils ne sont intéressants que s'ils servent à améliorer la pratique de même que la réflexivité qui l'accompagne. De ce regard philosophique porté sur les actions locales des projets Bobine-bibliothèque de Droixhe et Albalianza, nous espérons tirer des enseignements transposables à d'autres pratiques dans les champs du travail social, médical, socio-culturel et éducatif. Passant des questions soulevées par quelques acteurs de terrain à des textes de philosophie leur apportant des éclairages parfois contrastés, nous souhaitons ouvrir quelques pistes de réflexion pour les animateurs, formateurs et enseignants intéressés par l'accompagnement de toutes les populations fragilisées, celles qui sont du mauvais côté des partages sociaux – chômeurs, dépressifs, redoublants, sdf, analphabètes, immigrés, ...la liste est longue, hélas – et allumer dans leur esprit quelques vigilances, quelques lumières critiques, mais aussi quelques espoirs.

Gaëlle Jeanmart, PhiloCité

## Les partages socio-culturels pré-dessinés et leur bouleversement

G. Jeanmart et D. Pieret

*«On appelle généralement du nom de politique, l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. Je propose de donner un autre nom à cette distribution et au système de ces légitimations. Je propose de l'appeler police. (...) La police est, en son essence, la loi, généralement implicite, qui définit la part ou l'absence de part des parties. (...) c'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et telle autre pas, que telle parole est entendue comme un discours et telle autre comme du bruit. (...) Je propose maintenant de réserver le nom de politique à une activité bien déterminée et antagonique à la première: celle qui rompt la configuration sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence (...). L'activité politique (...) fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul du bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme du bruit».*

(Rancière, La mésentente. Politique et philosophie. 1995, Paris, Galilée, p. 51-53).

## Police et politique

Rancière appelle «police» ce que l'on appelle généralement la politique : les institutions, les procédures et le dispositif social de distribution des places et d'institution des clivages et des clichés sociaux. La police est le mode d'être-ensemble qui met chaque corps à sa place, dans sa fonction, selon les propriétés qu'on lui attribue, dans la plénitude de ce qu'il est. Le travailleur travaille, la femme au foyer s'occupe du ménage et des enfants, le chômeur chôme, tout est à sa place et les vaches sont bien gardées. La police est ce qui fait que chacun est en quelque sorte assigné à résidence et se comporte comme son identité sociale veut qu'il se comporte. La police rend évidentes les hiérarchies et perceptibles tous les partages entre maîtres et élèves, supérieurs et subordonnés, bienfaiteurs et victimes. Par ses découpages de la société, la police organise aussi l'ordre du visible c'est-à-dire de ce qui est valorisé culturellement et socialement : elle donne à voir et à entendre un certain nombre de gestes et de paroles, maintenant dans l'ombre et le silence ce qui est considéré comme sans valeur. Certains discours sont considérés a priori comme valables et rationnels, utiles donc aux débats de société alors que d'autres sont considérés toujours a priori comme du bruit. Sont alors par excellence «politiques» (au sens que Rancière donne à ce terme) les mouvements qui contestent les partages établis et redonnent un statut à la parole de ceux que ces partages situent du côté de l'ignorance, de l'inculture et de la voix muette ou sans poids. L'activité politique s'applique toujours à un ordre policier, à une configuration du sensible qu'elle vient modifier. Elle confronte la logique de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, c'est-à-dire la logique de l'absence de fondement, de l'absence de légitimité à toute domination, avec celle de l'ordre policier qui organise cette domination.

**«La subversion: c'est sortir du cliché que t'as dans la tête, celui qui passe sur TF1, qui te dit que t'es arabe, que t'as donc une casquette à l'envers et que quand t'as les nerfs, tu crames une bagnole. Comment ? En expliquant l'histoire politique qui a conduit Rachid à naître ici : l'histoire de l'immigration, du capitalisme qui avait besoin de main-d'œuvre. La solution, c'est l'éducation et l'instruction.»**

(témoignage d'un membre d'Albalianza)

## La démocratie grecque

La politique, au sens que Rancière donne à ce nom, s'oppose à ce que nous nommons traditionnellement «politique» ; de la même façon, elle peut s'opposer à ce que nous appelons «démocratie». Ainsi, Rancière considère que la démocratie grecque, avant d'incarner la mise en place au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère en Occident d'une politique de l'égalité, a été une opération de police : elle reposait sur un partage fondateur pour elle entre citoyens et non-citoyens et l'égalité n'existait que sur base de cette inégalité fondamentale. Les femmes, les esclaves et les étrangers (90% de la population<sup>2</sup>) étaient exclus de la communauté appelée à diriger parce qu'ils étaient considérés comme incapables d'y participer de façon intelligente et raisonnée. C'est autour de la parole que s'est jouée cette exclusion. Le point commun entre ces trois catégories de non-citoyens est ce qui les met à l'écart du peuple : ils ne possèdent pas le *logos* (qui signifie à la fois langage et raison) mais seulement la *phônè* (la voix, considérée comme une manifestation des émotions). Les hommes et les autres animaux ont une voix qui exprime la douleur et le plaisir, mais la voix n'est qu'un bruit non articulé qui ne manifeste rien de l'ordre du juste et de l'injuste :

2 Il s'agit là d'une pure conjecture, sur laquelle les spécialistes s'accordent cependant.

«[...] seul parmi les animaux, l'homme a un langage (logos). Certes la voix (phônè) est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste.»

(Aristote, Les politiques, I, 2, 1253 a 10-11).

Or, ce qui caractérise les esclaves dans la démocratie grecque, c'est qu'ils ont le logos «sous la seule forme de la compréhension, non de la possession». On considère communément qu'ils peuvent recevoir des ordres, les comprendre et les exécuter mais qu'ils ne peuvent en donner parce qu'ils ne sont pas raisonnables et ne sont donc pas aptes à distinguer le juste et l'utile. Il en va de même pour les femmes et pour les étrangers, les «barbares» dont l'étymologie indique leur exclusion de la langue grecque : *barbaroi*, «ceux qui parlent par onomatopées», comme des animaux.

La répartition des parts se fait dans cette démocratie originale avant tout selon la distinction *logos-phônè*, qui recoupe celle entre raison et émotion. La parole des «sans part» de la démocratie grecque n'est pas comptée comme parole, elle est rejetée dans l'animalité, entendue comme bruit, et par conséquent, inapte à dire le juste ou l'injuste.

Ce que Rancière veut montrer, c'est que le *logos*, loin de fonder la politique, est l'enjeu même du litige qui est au cœur de la démocratie. Sous l'apparente évidence du *logos* comme condition de possibilité de la communauté politique, il y a le conflit pour le *logos*, pour la reconnaissance d'une part des sans-part et de la parole qu'ils portent.

## Et nous ?

**«Ce que je considère comme véritablement démocratique, c'est de donner la parole à tous et pas seulement à ceux qui sont supposés savoir. On ne demande habituellement pas à une série de gens ce qu'ils pensent, parce qu'ils ne sont pas des intellectuels – ceux-ci peut-être, disent-ils trop ce qu'ils pensent. Or, demander ce qu'ils pensent à ceux qui ne sont pas des intellectuels ayant automatiquement 'voix au chapitre', c'est aussi leur donner droit à la parole.»**

(Témoignage d'une bibliothécaire)

Il est tentant de rejeter la démocratie grecque à son antiquité pour valoriser la nôtre par contraste. Mais est-elle si différente ? Que penser, par exemple, de la tendance très manifeste des médias à employer le terme «grogne» en cas de grève ? On dira ainsi que telle décision suscite la «grogne des travailleurs». On pourra même sentir poindre cette grogne, lorsque les revendications des travailleurs seront appelées «symptômes» d'un «malaise». Ces mots que l'on ne remarque plus tant ils font partie du vocabulaire journalistique employé pour traiter les conflits sociaux ont pour effet subliminal de renvoyer la parole de ces sans-part au beuglement et les acteurs eux-mêmes au statut animal de ceux qui ne peuvent exprimer que leur douleur. Il ne s'agit pas seulement de dire alors que par là, leurs revendications ne sont pas entendues mais qu'avant tout, leur parole ne peut être entendue parce qu'elle ne peut par principe ou par postulat rien manifester de l'ordre du juste et de l'injuste. Leur parole ne peut être entendue parce qu'elle n'est pas *logos*, elle n'est que *phônè*.



Ainsi, le problème n'est pas d'abord de savoir si les gens sont bien ou mal traités, si leurs revendications sont justifiées ou non, il est d'abord de savoir s'ils sont comptés comme sujets politiques, c'est-à-dire s'ils sont considérés socialement comme doués de parole.

Plus largement, dans la conception de la politique que Rancière développe, l'activité politique n'est pas constante ; elle est même plutôt rare. Le scrutin électoral tel qu'il se passe est de l'ordre de la police : certaines personnes ont la parole, certaines choses peuvent être dites et pensées et il n'y a là guère de place pour l'invention démocratique. Rancière diagnostique dans nos démocraties consensuelles une disparition de la politique. L'argument est le suivant : le consensus est déjà un partage du sensible, pour que les individus et les groupes sociaux discutent entre eux pour parvenir à un accord raisonnable, il faut avant tout qu'ils soient identifiés en tant que sujets politiques. S'ils le sont, les parties sont présupposées. Il n'y a plus de place pour une part des sans-part, pour l'émergence d'une autre voix. Le fait le plus flagrant qui illustre nos démocraties consensuelles est l'usage des sondages. Tout le réel qui compte est quadrillé et montré, de sorte qu'aucune nouvelle figure ne peut émerger. Chacun est à sa place, dans une case particulière qui correspond à sa fonction dans la société, et se voit offrir l'image de lui-même et l'opinion qu'il a par le fait d'être à cette place. Les parties surnuméraires, les sans-parts, les identités excédentaires n'y sont pas admises.

## **La dislocation de la voix des précaires**

**A. Herla**

*«La précarisation compromet l'enveloppe narrative du «soi». Ce dernier est en effet enveloppé dans une série de compétences linguistiques qui se désagrègent en fonction de la précarisation subie. Ce qui est miné par les formes extrêmes de la précarisation, c'est non seulement la possibilité de s'adresser à, mais c'est également le vœu de rassembler «sa» vie dans un récit de vie indispensable aux arts de faire. Adresse et narration de soi se répondent comme des potentiels de voix entremêlés, la défaillance de l'une impliquant la défaillance de l'autre. (...) Les récits de vie n'existent pas en position de surplomb. Profondément dépendants des compétences pragmatiques, d'une part, et des soutiens sociaux, d'autre part, les hommes précaires ne peuvent contrer leur fragilisation que de manière épisodique, sauf à être eux-mêmes soutenus par une institution appropriée, dont la fonction clinique cherchera à préserver ou à vivifier l'épaisseur narrative, dissoute probablement à terme dans la déréliction sociale de la précarité. La précarité sépare les hommes les uns des autres, les maintient dans une voix solitaire qui finit par n'être plus audible, s'efface comme voix sensée et devient voix égarée, voix sans timbre, disloquée, sur le point de rompre.»*

(Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007, p. 107-108).

Guillaume Le Blanc se penche sur les souffrances de ceux qui se retrouvent en marge de la société et de ses normes : exclus, sans domicile fixe, chômeurs, surnuméraires, «inutiles», déposés, disqualifiés, etc. Il s'intéresse aux soins à apporter à ces victimes de la précarité avec pour objectif de leur permettre de retrouver un agir créateur et une place dans la société. La question de la voix est essentielle pour penser la créativité : prendre la parole, se faire entendre, s'adresser aux autres et fortifier sa propre identité à travers le récit de soi, voilà des aptitudes proprement humaines qui sont indispensables à une vie décente.

Transformer ces récits de vie en travail créatif commun, comme dans le projet de biographie collective (même – et surtout ! – fictive) de La Bobine, réalisé avec la bibliothèque de Droixhe ou d'autres partenaires comme le PAC de Liège, c'est ainsi favoriser le retour et l'affirmation de la voix. La Bobine est alors un soutien institutionnel crucial pour vivifier l'épaisseur narrative de ces femmes précarisées qui racontent ensemble un morceau de leur vie.

## Créativité et normativité

Qu'est-ce qu'une vie précaire ? On ne peut la définir que par l'écart avec la vie ordinaire. Qu'est-ce que la vie «ordinaire», dès lors ? Vivre, selon Le Blanc, c'est toujours être pris dans des normes sociales, qui à la fois offrent un espace de visibilité et exposent au marquage social : le quartier où l'on habite, la façon de s'habiller, de parler, le métier, l'alimentation, etc. déterminent un profil social. Il y a heureusement une certaine plasticité dans ces normes : les individus ne sont pas rangés dans des boîtes pré-dessinées ; ils se jouent des normes existantes, s'en écartent et résistent aux procédures de classification, bref, parviennent à prendre distance sans rompre complètement avec elles. Leurs capacités créatrices peuvent même les amener à renverser des normes en vigueur pour en créer de nouvelles.

Cette capacité à jouer avec les normes, que Le Blanc appelle «normativité», repose sur une certaine confiance en soi et sur l'assurance d'avoir sa place au sein de la société.

Mais lorsque les justifications sociales s'effacent et que le lien à la norme se défait, l'agir créateur se détériore et la confiance en soi s'amenuise. La vie précaire est ainsi caractérisée par une sorte de flottaison dans les normes qui empêche d'avoir prise sur elles. Quand le précaire ne peut plus jouer avec les normes, il est l'objet d'un classement normatif qui semble alors le définir absolument. Normativité et créativité disparaissent pour laisser place à l'impuissance et à la dépossession de soi-même. Souvent considéré par autrui comme responsable de sa situation - en dépit de conditions sociales déterminantes -, le précaire fait l'objet d'un mépris perceptible dans les actes les plus quotidiens. Celui qui a déjà fait la file, parfois pendant des heures, parfois juste pour prendre un document, dans une caisse de versement des allocations de chômage perçoit le mépris caché dans le traitement dont il fait l'objet : son temps ne compte pas. Ce mépris culmine dans la négation de la voix.

## Perdre sa «voix»

Guillaume Le Blanc emprunte à Paul Ricoeur sa théorie des quatre capacités fondamentales qui font la dignité humaine : pouvoir dire, pouvoir faire, pouvoir répondre de soi-même et pouvoir se raconter. Mais il insiste tout particulièrement sur le caractère construit et fragile de ces capacités : loin d'être acquises définitivement, elles dépendent toujours des conditions de vie sociale de l'individu et du regard qui est posé sur lui. La précarité peut précisément être définie par la perte ou l'affaiblissement de ces capacités : pauvreté (affaiblissement brutal des propriétés sociales), marginalité (imposition de régimes d'inaction ou marginalisation des dispositions à l'action), mépris social (impossibilité d'une vraie posture narrative).

Le pouvoir de se raconter est essentiel à la vie sociale et à la dignité humaine : c'est par la voix que l'individu prend sa place dans la société, se fait entendre, et c'est par le récit qu'il peut donner du sens à son existence, y impulser de nouvelles orientations et se donner la possibilité d'agir de manière créative.

Or, cette capacité de mettre sa vie en récit est particulièrement affectée chez les personnes qui souffrent d'un manque de reconnaissance sociale, par exemple à la suite de la perte d'un emploi. C'est ce que G. Le Blanc appelle la «vulnérabilité linguistique», qui peut aller de l'inaudibilité à l'absence de voix, soit parce que tout ce que dit l'individu est insignifiant socialement (non considéré comme digne d'être écouté), soit parce que l'institution sociale recouvre la voix du précaire (on parle sans cesse à sa place). Quoique discrète parce que précisément muette, il s'agit là pourtant d'une forme extrême de souffrance sociale, qui va de pair avec une grande douleur psychique : à force de ne pas se sentir reconnu, l'individu plonge dans la détresse et la dépression. Blessure sociale, honte, indignation, dépossession de soi, humiliation, ennui, insatisfaction : autant de vécus générés par des situations sociales qui privent les individus d'une voix pour exister aux yeux des autres. Il y a des morts sociales qui sont pires que la mort ! Toujours vivant, on cesse simplement d'être pris en compte.

**«Djamel Debouze parlait d'éducation nationale à la télé. J'ai pensé au bouleversement que c'était par rapport à la reproduction des classes sociales (fils ouvrier ou d'immigré : allez, hop, en technique ou professionnel); c'était la première fois que je voyais un type autre que moi en parler. Sauf que lui, il parlait avec un micro devant une caméra. Ouvrir une porte à ces gars-là – ça s'est fait un peu, en France ; nous, on n'a pas eu cette chance».**

(Témoignage d'un membre d'Albalianza).

## Une clinique de la voix

Guillaume Le Blanc réclame une politique du soin qui passe par une institutionnalisation du soutien social : à côté des luttes sociales - qui restent nécessaires - et d'une redistribution des biens matériels - qu'il est impératif de repenser -, il faut instaurer une clinique de la précarité, c'est-à-dire proposer aux personnes précarisées une série de soins visant avant tout à rétablir leur agir créateur. La thérapie envisagée ici n'est jamais normalisatrice : elle ne cherche pas à ce que l'individu réintègre la norme dominante, mais plutôt à ce qu'il puisse retrouver une prise sur son existence et une place dans la société, sans trahir sa singularité. Pour cela, il faut restaurer la voix du précaire, lui permettre de retrouver un accès à la parole. Le récit de vie, parce qu'il est enfin entendu au moins au sein de la clinique, peut aider celui qui raconte à briser le sentiment de culpabilité, à expulser la mélancolie, à retrouver une confiance dans sa voix. En revenant sur le parcours de la précarité, on tend à en défaire quelques mailles en tissant à deux une nouveau «texte». Il s'agit bien de «dépathologiser» la précarité : elle n'est pas imputable au sujet concerné. «Le récit de vie desserre l'étau de la précarité, rend possible de nouveaux agirs».

Le fait de s'adresser à quelqu'un qui écoute avec attention est primordial pour redevenir auteur de sa propre vie. Parler suppose s'adresser à quelqu'un qui partage le sens de ce qui est dit. Notons bien qu'il ne s'agit pas pour Le Blanc de faire émerger une identité préexistante grâce au récit, mais plutôt de faire advenir une identité future, créée en avant d'elle-même, toujours révisable. Ce n'est que dans une réinvention de soi-même, grâce à l'écoute attentive d'autrui, que peut se regagner un peu d'estime de soi et de puissance d'agir.

## Articuler clinique et critique

Cette clinique de la précarité ne suffit néanmoins pas : elle doit s'articuler à une lutte sociale. La clinique rend possible la critique : c'est seulement lorsque les précaires auront retrouvé une certaine confiance en leur voix qu'ils pourront à nouveau se faire entendre dans la sphère sociale, y compris pour contester l'ordre établi et modifier les normes en vigueur. Restaurer la voix des précaires est donc une condition de la lutte pour la reconnaissance.

La tâche du sociologue et de tout travailleur social et socio-culturel est de favoriser l'irruption de cette langue mineure, de la traduire, de lui prêter leur voix, non pas pour parler à la place des précaires, mais pour «garantir la diffusion de la voix précarisée, en soutenir les échos les plus lointains», en accentuer les effets. La vertu critique de cette parole vient de l'expérience de l'injustice vécue par le précaire, mais c'est précisément cette expérience qui entraîne la fragilisation linguistique dont nous venons de parler. Voilà pourquoi le travailleur social, socio-culturel et le sociologue ont un rôle à jouer en portant la parole des précaires dans l'espace public.



# fICHE 3

## le pari de la considération, non la commisération

G. Jeanmart

*«La première souffrance est précisément celle d'être traité en souffrant. Et si le sociologue peut apporter quelque bien à celui qui est assis en face de lui, ce n'est pas en l'éclairant sur les causes de sa souffrance mais en écoutant ses raisons et en les donnant à lire comme des raisons et non comme l'expression d'un malheur. Le premier remède à la 'misère du monde', c'est la mise au jour de la richesse dont elle est porteuse. Car le mal intellectuel premier n'est pas l'ignorance, mais le mépris. C'est le mépris qui fait l'ignorant et non le manque de science. Et le mépris ne se guérit par aucune science mais seulement par le parti pris de son opposé, la considération»*

(Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, rééd. 2007, p. XII et XIII de la préface).

Dans cet extrait, Rancière critique l'attitude du sociologue Pierre Bourdieu dans la *Misère du Monde* : il a voulu donner la parole aux pauvres, certainement, mais il a d'abord préservé le partage entre le pauvre qui parle de sa souffrance et l'intellectuel qui en explique les causes. Cette critique ne s'adresse pas qu'à Bourdieu et aux intellectuels, sinon pourquoi prendre la peine de la commenter ici. Elle permet d'allumer une vigilance pour tous les assistants sociaux, les enseignants, les animateurs, les psychologues, les formateurs, les professionnels de la santé, qui s'occupent de la misère, de la souffrance humaine, sociale, de l'ignorance et de l'échec scolaire ou professionnel. Rancière cherche à rompre avec l'évidence intime que le bon sentiment est bénéfique pour celui qui en est l'objet.

CULTURE EN MOUVEMENT



## Commisération ou considération ?

*«Au début, c'était dur d'écrire. Elles disaient que c'était trop dur pour elles, je répondais que c'était facile. 'Mais on n'a jamais écrit'. 'Oui, mais vous pouvez essayer ; vous avez juste peur d'écrire'. J'ai insisté, je les ai poussées à écrire. J'ai exigé. Quand elles ont remarqué qu'elles avaient pu écrire cinq lignes, les idées ont commencé à venir. Elles étaient intéressées d'écouter la lecture de leur propre texte. Alors elles disaient 'On est capable, on peut le faire'.»*

(Témoignage d'une formatrice en alphabétisation)

C'est que, pour Rancière, la commisération est tout sauf le partage d'une misère : elle cantonne en réalité le miséreux dans sa misère et lui oppose son bienfaiteur, celui qui assiste et borde la souffrance. Il y a en réalité derrière ce partage entre le souffrant et le bienveillant, un mépris qui peut habiter secrètement les meilleurs sentiments, les attitudes les plus communes à l'égard des pauvres, des démunis ou des moins cultivés : la croyance en l'inégalité des capacités. Celui qui a besoin d'être assisté, comme celui à qui il faut expliquer parce qu'il ne comprend pas de lui-même, sont implicitement considérés comme inférieurs par rapport à ceux qui aident et expliquent.

Cette division du monde entre souffrants et assistants, ignorants et maîtres, est douée d'une efficacité terrible : partant d'un « bon sentiment », elle tisse pourtant le corset d'infériorité dans lequel est pris le miséreux ou l'ignorant, bref celui qui est du mauvais côté des partages sociaux. Car, s'il est une souffrance d'être considéré comme souffrant, c'est d'abord que la force nécessaire pour agir et se relever s'abîme dans le manque de respect pour soi-même que finit toujours par développer celui qui se sait considéré comme miséreux et qui devient tel aussi à ses propres yeux.

Considérer quelqu'un comme souffrant, c'est enlever une possibilité de mobiliser la force, c'est enfermer le souffrant dans l'impuissance.

Il faut, selon Rancière, veiller à avoir en face de soi des égaux. C'est là une exigence radicale et difficile qui fait le pari de la considération : l'autre peut toujours, s'il en a la volonté et le désir. L'assister véritablement, c'est l'aider à prendre confiance, c'est croire qu'il peut s'il veut.

## **Théorie de l'émancipation intellectuelle**

C'est la lecture d'une théorie hors norme de l'éducation et de l'émancipation intellectuelle qui a conduit Rancière à mettre en lumière cette forme larvée de mépris qui imprègne particulièrement notre système scolaire. Cette théorie est celle d'un pédagogue français, Joseph Jacotot, et elle repose sur une expérience pédagogique singulière : *Jacotot est invité par l'université de Louvain en 1818 comme lecteur de littérature française. À cette occasion, il est confronté à une difficulté : il a face à lui de nombreux étudiants qui ne connaissent pas le français, tandis que lui-même ne connaît pas un mot de néerlandais. Comment faire ? Il décide alors de leur transmettre une édition bilingue du Télémaque de Fénelon – qui est un des grands textes de la pédagogie française – et leur demande d'apprendre par eux-mêmes le texte français en s'aidant de la traduction en leur donnant comme instruction de le répéter assez souvent pour être capables de le raconter. Il ne leur donne aucune explication, ni sur le sens du texte, ni sur la grammaire ou l'orthographe de la langue française. Les étudiants vont donc chercher seuls les mots français correspondant aux mots flamands et ils apprendront à les combiner de façon à former des phrases correctes. Jacotot est stupéfait par le résultat : ainsi laissés à eux-mêmes, les étudiants se sont même montrés capables d'exprimer en français ce qu'ils pensaient de ce qu'ils avaient lu.*

En somme, ils ont appris à s'exprimer dans une langue étrangère en utilisant cette intelligence que tout homme utilise dans des circonstances où il a besoin de s'approprier un savoir et où il ne trouve personne pour lui «faciliter» la tâche en lui expliquant : en observant, en comparant, en avançant par essais et erreurs. C'est cette méthode qui permet à tous les enfants du monde d'apprendre sans maître explicateur de leur langue maternelle, aussi complexe soit-elle.

Jacotot conclut de cette expérience qu'on a tort de considérer que le rôle de l'enseignant est d'élever progressivement le niveau de connaissances des élèves en les menant du plus simple au plus complexe grâce à ses explications, mais qu'en fait tout être humain est capable d'apprendre et de comprendre par lui-même sans explication. L'explication, qui est la méthode classique de l'école, introduit en réalité une rupture profonde dans la vie d'une intelligence parce qu'elle semble ne plus faire fonctionner la même intelligence : quand ces enfants qui ont jusque là appris seuls rentrent dans un processus d'apprentissage à l'école, tout se passe comme s'ils ne faisaient plus fonctionner la même intelligence que celle qui leur a permis d'apprendre à parler, ou même à marcher, à boire un verre d'eau sans le renverser, dans un rapport autonome de vérification qui semble leur devenir étranger dans l'apprentissage scolaire. À l'école, tout se passe comme si l'enfant ne pouvait plus rien comprendre sans l'explication du maître. Il a désormais besoin d'être assisté par une autre intelligence.

Jacotot va plus loin. Le principe d'explication devient le principe d'abrutissement : on abrutit l'élève en lui laissant entendre qu'il a besoin d'explications, donc qu'il ne peut pas comprendre par lui-même. Autrement dit, le mythe de l'explication ruine l'autonomie parce qu'elle coupe le monde de l'intelligence en deux, en intelligence inférieure et supérieure, entre ignorants et savants. L'inférieur attend du supérieur l'explication et met ainsi sa propre intelligence hors jeu.

Demander plus d'explications, ce n'est pas comprendre moins vite et comprendre moins vite, ce n'est pas être moins malin, c'est être piégé par le dispositif explicatif : sachant qu'on donnera ces explications, certains élèves sont encouragés à renoncer à chercher par eux-mêmes. Ils n'ont pas moins de capacités intellectuelles que les autres mais sont soit plus paresseux soit moins confiants dans leurs capacités à trouver, et du coup ce qu'ils manifestent semble moins intelligent et finit par le devenir.

## Sortir de l'impuissance

Contre ce dispositif qui postule et produit de l'inégalité, Jacques Rancière décide de postuler l'égalité de départ des intelligences. Cette égalité n'est donc pas voulue ou espérée, elle est bien postulée. Ce n'est donc ni une conviction de droite – qui comprendrait le refus au moins implicite du principe d'égalité – ni une position de gauche – qui ferait de l'égalité un programme. Car ce n'est pas le désir de l'égalité, mais les conséquences de son postulat qui intéressent Rancière. Considérer l'élève comme l'égal du maître, c'est produire quelque chose : de la confiance qui, à son tour, produit de l'intelligence. Autrement dit, considérer l'élève comme l'égal en intelligence du maître, c'est de fait travailler à l'égalité. On ne peut pas prouver l'égalité de départ des intelligences, puisqu'on ne mesure l'intelligence qu'à ses effets. Et si l'on part de ce postulat de l'égalité des intelligences à la naissance, on peut expliquer le développement inégal des mêmes capacités en fonction de différents facteurs comme le besoin, la stimulation, la volonté entraînant à leur tour une différence d'attention ou d'effort qui entraîne très vite une inégalité de performances, qui vient confirmer à son tour le manque de motivation ou d'effort – ce que Rancière nomme «*le cercle de l'impuissance*».

Or, ce que permet l'hypothèse de l'égalité, c'est très précisément de sortir de ce cercle. Car, en brisant la croyance en l'inégalité, on relève ceux qui se croient inférieurs en intelligence, et on les sort du marais où ils croupissent – non celui de l'ignorance, mais une fois encore plutôt celui du mépris en soi de la créature raisonnable et du manque de confiance qui y est lié. Les exclus du monde souscrivent en effet souvent eux-mêmes au verdict de leur exclusion dans l'aveu : «je n'en suis pas capable». Il faut briser ce cercle de l'impuissance pour le remplacer par celui de la puissance : celui qui se croit ignorant apprendra seul si le formateur croit qu'il le peut et l'oblige à actualiser sa capacité, s'il prend le parti de la considération. Il faut que les délaissés de l'éducation osent reconnaître et poursuivre la vérification ouverte de leur propre pouvoir et de leurs savoirs.

Par le simple postulat de l'égalité de tous et donc de la capacité égale, le maître accomplit ainsi sa mission fondamentale d'émancipation. C'est qu'il a la conviction que l'élève peut apprendre seul et qu'il l'oblige à actualiser sa puissance. Ce qui fonde cette conviction émancipatrice, c'est l'expérience personnelle : c'est parce qu'il a conscience d'avoir lui-même appris beaucoup de choses sans explication qu'il croit que l'élève le peut aussi. Le maître doit donc être lui-même émancipé : il doit croire au pouvoir de l'intelligence dès lors qu'elle ne se sous-estime pas. Et l'enjeu majeur de l'éducation, comme celui de l'aide sociale, c'est de donner à l'autre la même conscience de ce que peut une intelligence quand elle se considère comme égale aux autres et les autres comme égales à la sienne. Au terme de cette éducation, on ne dira pas qu'on sait, mais on saura qu'on peut tout ce que peut une intelligence confiante.

## L'importance du livre dans l'émancipation

Dans ce dispositif émancipateur, le livre a une importance capitale parce qu'il est un lieu de savoir dépris d'une relation humaine fondée sur l'explication. Le livre est la chose commune, le lien intellectuel égalitaire entre le maître et l'élève, le lieu de l'émancipation de celui-ci. L'élève est seul devant le livre comme un monde dont rien ne lui échappe et pour lequel aucune explication n'est tenue en réserve. Mais c'est évidemment à condition de sortir de la vision explicatrice du livre qui entend toujours mettre entre le livre et le lecteur une explication supplémentaire, ouvrant ainsi le chemin d'une régression infinie des explications et présupposant que les raisonnements du maître sont d'une autre nature que les raisonnements du livre qu'ils servent à expliquer.

Le rapport d'intelligence à intelligence est ainsi détaché de la position d'autorité que le savoir confère habituellement aux maîtres. La vérification ne porte pas sur ce qu'a trouvé l'élève mais sur l'effort pour chercher et sur la procédure. C'est une méthode qui dédramatise donc l'erreur, considérée non pas de manière monolithique comme l'opposé de «la» vérité, mais comme la position d'incertitude et de partialité à partir de laquelle chacun s'exprime quand il cherche.

### **Tu peux – si tu veux !**

L'autorité du maître ne tient pas à un savoir ou une compétence rationnelle supérieure qui demandent à être suivis ; mais elle n'est pas absente pour autant. Rancière distingue le rapport d'intelligence à intelligence, qui doit être libre, du rapport de volonté à volonté, où s'exerce l'autorité du maître. Et il reproche à

l'exercice habituel de l'autorité d'être une confusion de ces rapports.

Le premier rôle du maître est celui que nous venons de pointer : relever celui qui se pense inférieur en intelligence par sa croyance en l'égalité des intelligences. Le second rôle est de contraindre à l'attention et à l'effort de concentration une intelligence qui ne peut que si elle veut. C'est que, pour Rancière, l'intelligence apparaît comme un effet de l'exercice de la volonté : «*L'intelligence est attention et recherche avant d'être combinaison d'idées*» (Le maître ignorant, p. 92). L'attention est ainsi, avec la confiance, ce qui fonde l'émancipation intellectuelle et ce qui suffit à expliquer les inégalités des productions des élèves dans le système scolaire.

Ces deux rôles du maître ignorant se rejoignent. L'autorité du maître ne consiste pas à contraindre une autre volonté, le processus est plus délicat : il faut que l'autre veuille. Autrement dit, on ne transmet pas un savoir, mais une volonté : la volonté de savoir qui guide la recherche et la vérification. Et transmettre une volonté, c'est ici précisément transmettre l'opinion de l'égalité. L'autorité du maître, c'est le côté intraitable et responsabilisant de la question qu'il adresse à son élève : est-ce que tu veux consacrer ton intelligence à te prouver que tu es incapable et inférieur ou à te prouver que tu es capable et égal au maître et à tout autre ? L'autorité du maître, c'est de démasquer dans la phrase «je ne peux pas» la logique inégalitaire intégrée par l'ignorant. Dans le domaine de l'aide sociale ou morale, le pari peut être le même : non pas faire à la place, mais croire en la capacité égale de faire et l'obliger autant que possible à s'actualiser.

## Situation :

### L'auto-émancipation au quotidien !

Nous sommes tous des ignorants au sens où nous mettons tous notre intelligence hors jeu dans certains secteurs de notre vie, et nous pouvons tous être à l'égard de nous-mêmes des maîtres émancipateurs. Tandis que j'écrivais cet article, il a jeté un éclairage sur un événement tout récent de ma vie. Il y a un mois je me suis cassée la clavicule droite – et je suis droitrière... Je me suis donc débrouillée comme je pouvais pour faire la série des choses qu'on fait habituellement à deux mains : cuisiner, s'habiller, tondre la pelouse, etc. Mais le cercle de l'impuissance, qui nous fait dépendre d'autrui, n'est jamais loin. Dans mon cas, ce cercle se refermait sur l'assistance qui me semblait nécessaire pour changer l'attelle qui me maintenait les épaules en arrière et se nouait de chaque côté entre les omoplates. J'ai donc d'abord mis mon intelligence hors jeu pour cette opération. Il y a d'ailleurs toujours un lien, je crois, entre dépendance, impuissance et refus d'affronter l'obstacle : on refuse de prendre en charge un problème et ce refus nous conduit à dépendre d'autrui pour sa résolution. Nous avons tous des secteurs de retrait : ainsi, ceux qui sont émancipés à l'égard du monde culturel et intellectuel, mettent très régulièrement leur intelligence hors jeu dès qu'il s'agit de régler un problème de plomberie ou d'électricité. L'émancipation n'est pas d'un bloc et constante. Il n'y a pas d'un côté, les émancipés, de l'autre les « ignorants ». Il y a dans chaque vie, des secteurs ou des circonstances où nous nous sentons compétents et d'autres, où nous retirons d'office notre intelligence du jeu. C'est ainsi que, blessé, on peut se laisser aller à la dépendance. C'est alors le jeu combiné de la nécessité (dans mon cas, personne pour m'aider pendant quelques jours) et de la volonté (je veux quand même enlever cette attelle et j'y arriverai) qui peut lancer le processus de l'émancipation. J'ai en effet trouvé un système demandant certes un peu de gymnastique du côté gauche que je pouvais mobiliser pour enlever et surtout remettre ensuite cette attelle !





## Critique de la morale du coup de pied au cul

A. Herla

«Chaises musicales. Le système d'aide aux sans-abris est organisé en deux niveaux qu'animent des logiques distinctes : celui de l'urgence du moment et celui de la réinsertion au long cours.

Le domaine de l'urgence est dit 'de bas seuil' : compétence minimale du personnel encadrant, offres et demandes ponctuelles et sans lendemain, basse technicité des moyens. Il y est question d'abord de survie immédiate, mais l'arrière-pensée de la réinsertion n'en est jamais tout à fait absente... C'est l'aide d'urgence qui se décline diversement en soupes populaires, en distributions de vêtements, en ramassages itinérants, en lits d'hébergement que l'on peut occuper une ou plusieurs nuits, avant d'être priés d'aller voir ailleurs.

Tout cela, évidemment, pour le plus grand bien de ces âmes en péril, puisqu'il importe d'éviter la dépendance, qu'il faut favoriser l'autonomie et qu'il est un mauvais service à rendre de dériver vers la sensiblerie d'un maternage déplacé... Ces petites saletés discursives émaillant classiquement le vocabulaire du sadisme institutionnel. Derrière ces pseudo-théorisations se cache rien moins qu'une morale. Celle, toujours édifiante, du coup de pied au cul.»

(Patrick Declerck, *Le Sang nouveau est arrivé. L'Horreur SDF*, Paris, Gallimard, 2005, p. 70-71).

Dans ce pamphlet, Patrick Declerck passe en revue les différents discours tenus par la société sur les sans-abris. Il montre l'ambivalence des sentiments suscités par les SDF et l'incohérence des soins apportés. Dans ce passage, il dénonce le *sadisme institutionnel* qui consiste à (se) faire croire que celui qui a besoin d'assistance n'aurait en réalité qu'à faire des efforts pour se réinsérer et redevenir rapidement autonome. Mais on se masque ainsi l'ensemble des conditions économiques, sociologiques, psychologiques, etc. qui rendent cette tâche pour ainsi dire impossible. Le sadisme consiste à faire endosser à l'individu la responsabilité d'une situation qui le dépasse largement, et cela au nom de l'idéal d'autonomie. On peut ainsi rogner sur les moyens alloués aux soins concrets (hébergement, nourriture, soins de base) et se déculpabiliser à bon compte.

Cette critique de la morale du coup de pied au cul apporte un angle de vue différent sur les questions d'émancipation et d'autonomie (vues notamment dans le texte précédent). Placés dans un contexte bien précis (le discours de la société sur les SDF), les termes d'autonomie ou de volonté deviennent quelque peu suspects...

## **L'autonomie. mais à quel prix ?**

Dans une société où le but proclamé – et non questionnable – demeure la réinsertion dans le marché de l'emploi (quand bien même il n'y aurait pas assez de travail pour tout le monde), les valeurs d'autonomie, de responsabilité et d'indépendance font figure de « mots d'ordre ». Malheur à ceux qui ne parviennent pas à se réinsérer : progressivement exclus des systèmes d'aide ou de soin, ils devront en plus porter la responsabilité de leur sort. Quant aux soignants et travailleurs sociaux, s'ils ne parviennent pas à réinsérer leurs usagers dans les temps impartis, ils seront taxés d'inefficacité et soupçonnés de maternage abusif favorisant la régression et la sédentarisation dans le système d'aide sociale. Envisagé comme simple technique de normalisation, le soin (ou l'assistance) est censé être bref, efficace, et économiquement rentable.

La méconnaissance des problèmes rencontrés par les personnes précarisées et le mépris à peine dissimulé vis-à-vis des aidants et des aidés conduit à ce que Declerck nomme la «charité hystérique», cet ensemble de soins prodigués dans l'urgence et sans perspective d'avenir. Ce mode d'action entraîne une forme particulière de dépression chez les soignants et les travailleurs sociaux : pris entre deux logiques différentes – celle du soin et de l'asile et celle de la normalisation – ils se sentent déçus, découragés, sans cesse en échec dans leurs tentatives de réinsérer l'individu marginalisé.

A l'inverse de cette tendance, Declerck souligne l'importance de repenser la vulnérabilité et la dépendance comme des dimensions constitutives de l'humanité, qui appellent une réponse éthique de la société. Proche des théories du «care» qui tendent à revaloriser le «souci des autres» (care = souci, soin), il prône une toute autre relation d'aide aux démunis, qui fasse droit à la différence de chacun et accueille chaque individu, sans limite de temps et sans attente précise, si ce n'est de permettre à chacun de vivre une vie décente. Neutralité bienveillante, juste distance, variété des lieux d'accueil proposés, lien thérapeutique solide et inscrit dans la durée : telles seraient quelques-unes des conditions pour une prise en charge non normalisatrice de la grande désocialisation. Dans les projets considérés dans ce livret, on peut retrouver des échos de cette politique de la bienveillance dans la volonté d'assurer l'accessibilité de certains lieux et de certaines activités aux plus démunis, en veillant à lever non seulement les obstacles financiers, mais aussi tous les freins psycho-sociaux.

**«On veut pouvoir accueillir la personne, l'aider à s'approprier l'espace, qu'il lui devienne familier, à s'approprier le livre aussi. Abaisser le prix, ce n'est pas rendre plus accessible un événement culturel. Parce qu'il y a d'autres freins que le coût, il faut aussi penser à d'autres mesures pour rendre accessible: de la médiation, un travail de passeur de mots»**

(Témoignage d'une bibliothécaire)

### **Le care**

Les éthiques du *care* défendent une morale fondée non sur des principes mais sur une attention (*to care about*) permanente dans l'action, attention tenue en alerte par une question : comment faire, dans la situation où l'on se trouve, pour entretenir (*to take care of*) les relations qui y sont en jeu. Les éthiques du *care* sortent de l'obscurité le travail primordial et invisible des travailleurs (souvent des femmes) qui œuvrent souterrainement à la perpétuation de ces relations. À l'encontre des théories de la justice qui reposent sur la figure d'un individu calculateur de ses intérêts et isolément autonome, les éthiques du *care* s'appuient sur le constat qu'une telle autonomie n'est possible que grâce à un travail d'entretien permanent et affirment par conséquent qu'un réseau relationnel la précède et la rend possible.

### **Bibliographie non exhaustive**

Tronto, J., Un monde vulnérable. Pour une politique du care, La Découverte, 2009.

Gilligan, C., Un voix différente. Pour une éthique du care, Paris, Flammarion, 2008.

Paperman, P., Laugier, S., éd., Le souci des autres. Éthique et politique du care, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005, 349 p.

Nurock, V., (dir.), Carol Gilligan et l'éthique du care, PUF, 2010.

## Sadisme et normalisation

Derrière la manière dont notre société agit, Declerck détecte une ambivalence, qui s'exprime dans les discours contradictoires que nous tenons sur les SDF : mal à l'aise par rapport à leur détresse, nous oscillons sans cesse entre identification apitoyée («aidez-les, ils souffrent») et rejet haineux («virez-les, ils puent»). Ce marasme affectif se retrouve dans les pratiques qui entourent les SDF : il y a constamment confusion entre l'humanitaire et le policier, entre le réparateur et le répressif, entre l'identification et l'exclusion. Nous oscillons entre «hystérie compassionnelle» et sadisme.

Le sadisme, largement relayé par les institutions de soins, apparaît souvent sous les traits séduisants d'une exigence d'autonomisation («Prenez-vous donc en mains !»), dont le pari de la considération de Rancière (v. texte précédent) ne pourrait être que l'un des visages. Mais cette morale du coup de pied au cul se fonde sur une illusion : celle de la volonté libre. Nous aurions tous le choix d'être là où nous sommes ; nous n'aurions, au fond, que ce que nous méritons. Declerck soutient au contraire que la volonté n'existe pas, c'est-à-dire que les facteurs qui déterminent nos vies sont multiples et nous échappent en très grande part.

Dès lors, cette morale culpabilisante apparaît comme une simple défense que nous adoptons face à la misère, à la fois pour nous défaire à bon compte de toute responsabilité et pour nous convaincre que cela ne risque pas de nous arriver...

Pour Declerck, l'horreur et la terreur que suscite la figure du SDF («si tu ne travailles pas, voilà ce que tu vas devenir»), jouent une fonction d'homéostasie sociale très importante : le spectacle de la misère est censé effrayer chacun de nous et nous encourager à être encore plus flexibles, encore plus adaptables, encore plus «normaux». En brandissant la menace d'une exclusion déshumanisante, la société s'assure de la cohésion (et de la servilité !) de ses membres, au détriment de ceux qu'elle laisse sur le bas-côté. Comment s'étonner dès lors que les soins proposés aux SDF ne soient ni adaptés à leurs besoins, ni efficaces sur le long terme ?

## Du don au droit

A côté d'une éthique des soins, Declerck propose une solution politique : passer du don au droit. Quitter le discours du charitable, pour affirmer le droit à une vie décente, qui passe par un revenu minimum d'existence pour tous, sans contrepartie. C'est la seule manière de permettre à des individus au parcours singulier, souvent abîmés par la vie, d'exister dignement, même en dehors des normes majoritaires que sont, par exemple, le travail rémunéré ou le fait de posséder une maison. Contre le «sois productif, ou crève lentement sous les yeux de tous» qui domine dans nos sociétés libérales, Declerck réaffirme l'importance de garantir à tous un revenu et des soins gratuits tout au long de la vie, quelle que soit la soi-disant productivité de l'individu.



## fonctionnement pratique et non idéal d'un collectif

G. Jeanmart

*«La première voie tracée, celle, « européenne », de la modélisation, passe par le rapport moyens-fin. Une fin étant idéalement conçue, nous cherchons ensuite les moyens à mettre en œuvre pour la faire entrer dans les faits (avec tout ce que cette «entrée» peut supposer d'intrusion – à la fois de relativement arbitraire et de forcé). Ou, pour présenter la démarche à l'envers, nous entendons par plan, au sens de plan d'action, tout projet élaboré comportant une suite ordonnée d'opérations, en tant que moyens, destinée à atteindre le but visé.*

*Moyens-fins : d'un côté, et déjà plus ou moins sous la main, l'éventail ouvert des ressources, à la fois outils et jalons ; et, de l'autre, à l'horizon, ce qui est en même temps le terme et le but (telos), vers quoi on ne cessera de marcher, sur quoi on gardera les yeux fixés : à la fois ce qui tend, en faisant faire effort, et ce qui promet. Le vis-à-vis est désormais si bien établi entre ces deux plans, il s'est rendu si commode aussi, qu'il échappe à la pensée (nous pensons à partir de lui, mais non pas lui). Car il sert de cadre le plus général : c'est à travers lui que nous comprenons l'action, de lui que nous attendons l'efficacité (agir, de la façon la plus générale, c'est mettre en œuvre des moyens en vue d'une fin donnée, et l'efficacité est dans l'adéquation [p. 50] entre la fin et les moyens employés). [...]*

*Or, voici que nous rencontrons, en Chine, une pensée de l'efficacité qui, ne projetant aucun plan sur le cours des choses, n'a pas, non plus, à envisager la conduite sous cet angle moyens-fins :*

*celle-ci, dès lors, résulte non d'une application (la théorie conçue d'avance venant recouvrir le réel, de façon à pouvoir ensuite le calquer sur elle), mais plutôt d'une exploitation (en mettant à profit le potentiel impliqué dans une situation donnée).*

*[...] il n'y a pas de terme, parfait en soi et perçu d'avance, qui ordonnerait la démarche et nous guiderait dans le cheminement ; et la «voie», telle qu'on l'entend traditionnellement en Chine (le tao), est à comprendre au plus loin de notre «méthode» (methodos : la «voie» par laquelle on «poursuit», qui conduit vers).»*

(François Jullien, Traité de l'efficacité (1996), LDP, p. 49-50).

## **Application d'un plan ou exploitation d'une situation**

***«On peut opposer ce qui est organisé de façon institutionnelle, donc hiérarchique, au travail par projet, par réorientations successives, liées à la pratique, à des intuitions dont on ne peut pas toujours rendre compte rationnellement. Notre projet s'est construit de façon expérimentale et il ne pouvait en être autrement.»***

(Témoignage d'une bibliothécaire)

Dans les remarques des interviews, on trouve abondamment relayée cette nouvelle vision de l'efficacité que François Jullien éclaire par le contraste entre la «méthode» occidentale, qui règne sans partage dans le domaine du business, et la «voie» chinoise, qui permet de penser le potentiel d'une situation en dehors d'une planification des objectifs.



Le présupposé implicite et indépassable de l'Occident concernant l'efficacité, c'est que quand on veut agir «efficacement», il faut définir d'abord théoriquement la finalité de notre action et à envisager ensuite les moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre. Le monde occidental modélise habituellement : il faut clarifier les objectifs et délibérer sur les moyens adéquats pour les atteindre. Sur papier, la situation est simple : un objectif et un plan d'action. Puis vient l'application et s'y greffent alors les circonstances et les «impondérables» : *«Nous dressons une forme idéale (eidos), que nous posons comme but (telos), et nous agissons ensuite pour la faire passer dans les faits».* (Traité de l'efficacité, p. 15).

François Jullien dégage, en Chine, une autre pensée de l'efficacité, qui ne résulte pas d'une application d'un modèle en vue d'une fin, mais de l'exploitation du potentiel de la situation. Il s'agit de manipuler les conditions de manière à ce que les effets, impliqués par la situation, viennent d'eux-mêmes. L'effet découle de manière indirecte des conditions aménagées. Le sage ou le stratège opèrent lorsque rien n'est encore cristallisé, et indirectement, sans effort, sur le cours des choses et, par conséquent, sans résistance. Ils partent d'une évaluation minutieuse du rapport des forces en jeu pour s'appuyer sur les facteurs favorables impliqués dans la situation et les exploiter en s'adaptant continûment aux circonstances rencontrées. Celles-ci sont imprévues, imprévisibles même, et c'est pourquoi on ne peut dresser de plan d'avance ; mais elles contiennent un certain potentiel dont il est possible de tirer le meilleur parti, au coup par coup. Ce qui guide le stratège chinois est donc le profit à tirer de la situation et non un objectif, extérieur à la situation - dit autrement, l'«objectif» n'est pas fixe, il se redéfinit constamment.

**«Par rapport au milieu du business, la particularité de l'associatif, c'est qu'on a peu d'idées sur le long terme. On vient avec des idées concrètes et on avance au coup par coup»**

(Témoignage d'un membre d'Albalianza).

**«Quand on travaille sur un projet social, il faut qu'on soit d'accord moins sur les objectifs, que sur la façon de fonctionner, c'est-à-dire qu'on abandonne précisément les objectifs parce qu'on est embarqué dans une aventure qui les modifiera en cours de route»**

(Témoignage d'une bibliothécaire)

Il en résulte deux modes d'efficacité renvoyant à deux logiques concurrentes : *«à côté du rapport de moyens à fin, qui nous est le plus familier, le rapport de condition-conséquence est celui qu'ont privilégié les Chinois. Dès lors que la stratégie consiste à faire évoluer la situation de façon telle que, en se laissant porter par elle, de son potentiel accumulé résulte naturellement l'effet, il n'y a plus à opter (entre des moyens) ni plus à peiner – en vue d'atteindre la fin. Quittant une logique de la modélisation [...], on passe alors dans une logique du processus : d'un côté, le système causal est ouvert, complexe, aux combinaisons infinies ; de l'autre, le processus est clos et le résultat impliqué dans son déroulement.»* (Traité de l'efficacité, p. 58).

## le héros, l'«énergumène» et le sage

Nous avons tendance à appliquer de façon inconsciente ce schéma de pensée moyens-fin qui nous a formidablement bien réussi du point de vue de la technique en nous rendant maîtres de la nature, à la gestion des situations et des rapports humains. Nous appliquons en effet cette efficacité du modèle dont nous constatons les bienfaits dans le domaine technique (on fabrique toujours des objets selon un «plan») au domaine de l'action, et par excellence de l'acte politique : on agit en suivant une stratégie, on se propose des règles et des modèles de comportement. Ce schéma de pensée moyens-fin appliqué à l'action est à la source de la première démocratie en Occident : «*La délibération qui est au départ du rapport moyens-fins est d'abord une procédure sociale et politique qu'a promue le monde grec, et dont il a même fait sa principale institution (du Conseil des Anciens d'Homère, la boulé, à la délibération démocratique en assemblée)*» (Traité de l'efficacité, p. 64). C'est ainsi, peut-être, l'absence d'une telle pensée en Chine qui rend le processus démocratique étranger à la politique chinoise.

On peut bien sûr critiquer cet état des choses, et on s'en prive rarement. Mais on peut aussi, depuis le point de vue chinois cette fois, critiquer l'arbitrarité et la superficialité de notre conception de l'«action» politique. Dans la mesure où elle intervient dans le cours des choses, l'action est toujours dans un rapport d'ingérence à leur égard, elle est dans un rapport d'extériorité vis-à-vis du monde. Elle intervient selon la volonté d'un sujet, arbitrairement, et en forçant ainsi le cours des choses, elle force aussi notre regard. Le mythe occidental de l'action donne donc naturellement naissance à une mythologie du héros, dont le propre est en effet de modifier le monde par son action, grâce à ses vertus personnelles et particulièrement grâce à son courage.

La pensée chinoise, en revanche, ne s'est pas livrée au culte de l'agir ; elle n'a pas choisi d'interpréter le réel en termes d'action. De son point de vue, l'aspect spectaculaire de l'action n'est que la contrepartie de son peu d'emprise sur la réalité : l'action «est à la fois arti- et super-ficielle : un simple épiphénomène, en somme, se détachant momentanément comme une trainée d'écume sur le fond silencieux des choses – mais bientôt engloutie. Par la tension qu'elle apporte, elle peut bien satisfaire à notre besoin de drame («drame» en grec signifie action), mais elle n'est pas efficace. Ou, comme le laisse entendre aussi notre langue, en percevant son envers, tout agent (acteur), en faisant infraction à l'ordre des choses, se conduit en «énergumène» (cf. *energein* : agir)» (Traité de l'efficacité, p. 75).

Nos réactions à l'égard de la politique musclée de Nicolas Sarkozy montrent aussi que le point de vue chinois sur l'ingérence et la brutalité inutile de l'action ne nous est pas si étranger. Selon l'image qu'en donnent les médias, Sarkozy pourrait être comparé à cet agriculteur qui, revenant chez lui, épuisé par sa longue journée de travail, explique à sa famille qu'il a passé la journée à tirer sur chacune des pousses de son champ, une par une, pour accélérer leur croissance. L'agriculteur découvre le lendemain un champ désert et ses plantations mortes, Sarkozy découvre lui que tout résiste : la crise continue, le chômage augmente, en proportion inverse à sa cote de popularité. Cette histoire chinoise illustre l'inefficacité de l'action directe qui cherche à atteindre un but par le chemin le plus court. La plante pousse d'elle-même comme la situation se déroule d'elle-même : on ne peut forcer la plante à pousser de même qu'on ne peut modifier de force la situation. En revanche, on peut accompagner le processus : il ne faut que – mais tout qui tente d'entretenir un potager sait que c'est déjà beaucoup – ameublir la terre, sarcler, biner autour de la pousse : «favoriser ce qui lui est favorable», aider son développement spontané.<sup>3</sup>

3 Pour tisser plus loin cette métaphore de l'agriculteur, on peut se reporter à l'article de D. Pieret, «Efficacité et efficacité selon François Jullien», *Dissensus*, N° 4 (avril 2011)

<http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=1151>

## L'artifice du sujet libre et responsable

Le pas de côté fait par Jullien vers la pensée chinoise aide alors à penser l'efficacité en dehors de l'action et du même coup en dehors de la responsabilité. Selon cette pensée, l'efficacité dépend non d'une vertu personnelle de l'individu, et donc de sa responsabilité, mais de la situation dans laquelle il se trouve : *«C'est moins notre investissement personnel qui compte désormais, en s'imposant au monde grâce à notre effort, que le conditionnement objectif résultant de la situation : c'est lui que je dois exploiter, sur lui que je dois compter, lui seul suffit à déterminer le succès. Je n'ai qu'à le laisser jouer»* (Ibid., p. 18).

La langue chinoise soutient cette pensée : elle n'oppose pas comme la nôtre le passif et l'actif (il n'y a pas de voix passive ou active), elle laisse le plus souvent leur différence indécise et décrit les opérations sous l'angle non de l'agent mais du «fonctionnement». Le sage n'agit pas, il transforme. Le grand général n'est pas un héros qui, par son génie et sa chance, sort victorieux d'une bataille difficile et dangereuse. Il ne s'engage dans la bataille qu'au moment où la situation est à son potentiel le plus élevé de sorte que la victoire en découlera naturellement, comme l'eau dévale une pente. Comme le dit le traité sur *l'Art de la guerre*, si les troupes obtiennent le potentiel stratégique, *«alors les lâches sont braves»* et si elles le perdent, *«alors les braves sont lâches»*. Le bon général *«ne demande donc pas à ses hommes d'être naturellement courageux, comme s'il s'agissait là d'une vertu intrinsèque, mais, par la situation de péril où il les jette, il les contraint de l'être. Ils y seront forcés malgré eux. Et la réciproque aussi est vraie : quand il voit l'ennemi acculé, et donc n'ayant d'autre issue que de se battre à mort, il lui ménage lui-même une échappatoire pour que l'adversaire ne soit pas conduit à déployer toute sa combativité»* (Jullien, p. 36). Courage et lâcheté sont le produit de la situation au lieu de relever de notre responsabilité : car, quand c'est le potentiel de la situation qui nous rend courageux au combat, en quoi cette efficacité nous serait-elle assignable ?

Le clivage actif/passif de notre grammaire, ainsi que la découpe sujet-verbe, nous conduit à penser dans des termes qui sont trop étroits pour appréhender la complexité du processus. *«Car ce qui me ‘porte’ ainsi ni n’est dû à moi ni, non plus, n’est subi par moi, cela n’est ni moi, ni pas moi, mais plutôt passe à travers ‘moi’. Tandis que l’action est personnelle et renvoie à un sujet, cette transformation est trans-individuelle ; et son efficacité indirecte dissout le sujet (...) au profit de la catégorie du procès.»* (Jullien, p. 71-72).

Pris dans les valeurs sacrées de la liberté, de la responsabilité, de la volonté et des vertus qu’elle permet – c’est-à-dire au bout du compte fasciné par la notion de sujet libre, notre système occidental contient quelques paradoxes qui montrent l’artifice de ces notions. Ainsi, par exemple, que fait-on lorsqu’on juge aujourd’hui quelqu’un ? *«On essaie, tout d’abord, d’expliquer le délit en faisant intervenir divers plans : sociologique, psychologique, biologique, etc. ; et, ce faisant, on intègre l’ ‘acte’ incriminé au sein de diverses chaînes causales, déterminées par la nature particulière de l’individu en question, son passé, son milieu, ses traumatismes, etc. Reconnaissons d’ailleurs que, avec le développement des sciences humaines et sociales, ces analyses sont de plus en plus fines, et le réseau des causalités de plus en plus serré. Mais après cela, que fait-on ? On juge. Or, quand on passe ainsi d’expliquer à juger, on se met à faire tout autre chose. Car, dans le premier cas, on suppose un sujet soumis à la causalité, alors que, dans le second, c’est nécessairement à un sujet libre qu’on s’adresse, présupposant du même coup en lui un tout autre Moi, non déterminé et inaccessible à la causalité. Un Moi dont on ne sait rien, mais dont c’est justement parce qu’on n’en sait rien, qu’on n’en peut rien savoir, qu’on peut le déclarer «libre» - et donc le juger.»* (Jullien, Penser d’un dehors (la Chine), p. 302-303).

# BIBLIOGRAPHIE



Les textes qui ont été analysés dans ce fascicule sont extraits des livres suivants :

Rancière, J, La méésentente. Politique et philosophie. 1995, Paris, Galilée.

Le Blanc, G, Vies ordinaires, vies précaires, Paris, Seuil, 2007.

Rancière, J, Le philosophe et ses pauvres, Paris, Flammarion, rééd. 2007.

Declerck, P, Le Sang nouveau est arrivé. L'Horreur SDF, Paris, Gallimard, 2005.

Jullien, Fr., Traité de l'efficacité, LDP, 1996 et Jullien, Fr, & Marchaisse, Th., Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Orient, Paris, Seuil, 2000.

Si vous souhaitez poursuivre la recherche, nous vous présentons ici brièvement d'autres extraits d'ouvrages, accompagnés d'un mot d'explication pour en situer l'intérêt et les enjeux.

## **Bourdieu et Passeron, Les héritiers : Les étudiants et la culture.1964, Paris, Minuit.**

### **Extrait**

*«Un calcul approximatif des chances d'accéder à l'Université selon la profession du père fait apparaître que celles-ci sont de moins d'une chance sur cent pour les fils de salariés agricoles à près de soixante-dix pour les fils d'industriels et à plus de quatre-vingt pour les fils de membres des professions libérales. Cette statistique montre à l'évidence que le système scolaire opère, objectivement, une élimination d'autant plus totale que l'on va vers les classes les plus défavorisées. Mais on aperçoit plus rarement certaines formes plus cachées de l'inégalité devant l'Ecole comme la relégation des enfants des classes inférieures et moyennes dans certaines disciplines et le retard ou le piétinement dans les études (...).*

*C'est tout au long de la scolarité, et particulièrement dans les grands tournants de la carrière scolaire, que s'exerce l'influence de l'origine sociale : la conscience que les études (et surtout certaines) coûtent cher et qu'il est des professions où l'on ne peut s'engager sans un patrimoine, les inégalités de l'information sur les études et leurs débouchés, les modèles culturels qui associent certaines professions et certains choix scolaires (le latin, par exemple) à un milieu social, enfin la prédisposition, socialement conditionnée, à s'adapter aux modèles, aux règles et aux valeurs qui régissent l'Ecole, tout cet ensemble de facteurs qui font que l'on se sent «à sa place» ou «déplacé» à l'Ecole et que l'on est y perçu comme tel, déterminent, toutes aptitudes égales d'ailleurs, un taux de réussite scolaire inégal selon les classes sociales. (...). Les étudiants les plus favorisés ne doivent pas seulement à leur*



*milieu d'origine des habitudes, des entraînements et des attitudes qui les servent directement dans leurs tâches scolaires ; ils en héritent aussi des savoirs et un savoir-faire, des goûts et un « bon goût » dont la rentabilité scolaire, pour être indirecte, n'en est pas moins certaine. La culture 'libre', condition implicite de la réussite universitaire en certaines disciplines, est très inégalement répartie entre les étudiants originaires de milieux différents (...).*

*Le privilège culturel est manifeste lorsqu'il s'agit de la familiarité avec les œuvres que seule peut donner la fréquentation régulière du théâtre, du musée ou du concert (fréquentation qui n'est pas organisée par l'École, ou seulement de façon sporadique). Il est plus manifeste encore pour les œuvres, généralement les plus modernes, qui sont les moins 'scolaires'» (p. 11-32).*

### **Intérêt**

C'est un texte très connu de Bourdieu, lui-même sociologue très influent dans le monde académique et intellectuel français, parce qu'il a été vécu comme un choc : on croyait au mythe d'une école vectrice d'émancipation et de régulation des inégalités sociales parce qu'elle sortait les jeunes de leur milieu familial, Bourdieu a montré qu'elle n'était qu'un des hauts fiefs de la reproduction sociale. Si l'ascenseur social est en panne à l'école, cela tient aux choix pédagogiques qui y sont faits et qui valorisent la culture et le langage d'une caste de la société, dont les rejetons disposent des codes adéquats. On hérite de son milieu un savoir-parler et un bon goût musical, littéraire ou théâtral, très rentables sur le plan scolaire. Il faut une certaine vitalité démocratique pour créer une autre culture, un autre goût musical.

## Spinoza, L'éthique.

trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, Points Essais, 1999.

### Extrait

*«L'Orgueil est de faire de soi, par Amour, plus d'état qu'il n'est juste. (...) A cet affect il n'est pas de contraire. Car il n'est personne qui, par Haine de soi, fasse de soi moins d'état qu'il n'est juste ; bien plus, il n'est personne qui fasse de soi moins d'état qu'il n'est juste en tant qu'il imagine ne pas pouvoir faire telle et telle chose. Car tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir faire, il l'imagine nécessairement, et cette imagination le dispose de telle sorte qu'il ne peut pas faire, en vérité, ce qu'il imagine ne pas pouvoir faire. Car aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir faire telle ou telle chose, aussi longtemps il n'est pas déterminé à agir, et par conséquent aussi longtemps il lui est impossible de le faire. Mais à la vérité, si nous prêtons attention à ce qui dépend seulement de l'opinion, nous pourrions concevoir qu'il peut se faire qu'un homme fasse de soi moins d'état qu'il n'est juste ; car il peut se faire que quelqu'un, contemplant tristement sa faiblesse, s'imagine mésestimé de tous, cependant que les autres ne pensent à rien moins qu'à le mésestimer (...). Nous pouvons dire, ensuite, que quelqu'un fait de soi moins d'état qu'il n'est juste quand nous voyons qu'il n'ose pas, par trop de crainte de la honte, faire ce que d'autres, égaux à lui, osent faire». (partie III, Prop. XXVIII, p. 319-321).*

### Intérêt

Le texte de la fiche 3 parle du pari et du parti pris de la considération pour autrui. Nous avons voulu y adjoindre un complément évoquant cette fois le parti que chacun pouvait prendre ou non en son for intérieur de se considérer comme capable ou incapable. Car, si on peut parler du rôle d'un médiateur ou d'un formateur, il faut peut-être aussi envisager les mouvements internes qui rendent efficace ou simplement possible son intervention.

La philosophie de Spinoza fonctionne à la fois comme un art de la joie et comme critique sévère de tous les biais par lesquels on cultive malgré soi l'impuissance et la tristesse qui en résulte. On voit dans cet extrait comment un jugement dépréciatif envers soi-même et la crainte du jugement d'autrui peuvent affaiblir la puissance d'un individu.

**John Dewey, «L'intérêt et l'éducation de la volonté»  
L'école et l'enfant, trad. G. Deledalle,  
éditions Faber, 2004.**

**Extrait**

*«À première vue, il semble qu'il est vain d'attendre, sur la question de l'intérêt, un consensus de travail de la part des éducateurs. Le premier fait qui nous frappe est la contradiction profonde entre des idées et des critères courants en éducation concernant le sujet de l'intérêt. D'un côté, nous avons la doctrine selon laquelle l'intérêt est l'aspect dominant de l'instruction et de la formation morale, selon laquelle la principale préoccupation de l'enseignant est de rendre son enseignement si intéressant qu'il fera naître et retiendra l'attention. D'autre part, nous avons l'affirmation que l'effort voulu de l'intérieur est seul vraiment éducatif et que s'appuyer sur le principe de l'intérêt, c'est distraire l'enfant intellectuellement et l'affaiblir moralement. (...) En pratique, la théorie de l'effort ne donne aucun résultat. Quand un enfant sent que son travail est une corvée, il ne s'y adonne que contraint et forcé. Enlevez si peu que ce soit cette obligation extérieure et son attention se dirige aussitôt vers ce qui l'intéresse. L'enfant élevé d'après la théorie de l'effort ne fait qu'acquérir une merveilleuse habileté à paraître occupé à des choses inintéressantes, tandis que l'essentiel de ses énergies est occupé ailleurs. En effet, la théorie se contredit elle-même. Il est psychologiquement impossible de susciter une activité sans quelque intérêt. La théorie de l'effort ne fait que substituer*

*un intérêt à un autre. Elle substitue l'intérêt impur de la crainte de l'enseignant ou l'espoir d'une récompense future au pur intérêt porté à la matière étudiée. (...) Un enfant peut paraître entièrement occupé à apprendre par cœur une table de multiplication et être en mesure de répéter quand l'enseignant le lui demande. L'enseignant peut se féliciter de ce que l'enfant ait si bien exercé sa volonté qu'il se forme de bonnes habitudes intellectuelles et morales. Cela est faux ; à moins d'identifier habitude morale et capacité de produire certains résultats sur commande» (p. 20-25).*

## **Intérêt**

Quel est le moteur de l'apprentissage ? Apprend-on parce qu'on fait un effort de volonté, comme on apprend le solfège en Académie, ou bien apprend-on parce qu'on y a un intérêt, parce qu'on est porté par un désir ? Le texte de John Dewey souligne les arguments des tenants des deux parties, et tranche en faveur de la pédagogie de l'intérêt. Il offre donc un point de vue qui permet de nuancer le rôle que Rancière donne à la volonté dans le processus d'émancipation (voir fiche 3) : il ne faut pas tant transmettre la volonté et le goût de l'effort qu'éveiller le désir. Le problème de la pédagogie de l'effort, c'est qu'elle apprend surtout à diviser son intelligence : faire le minimum requis pour ne pas être embêté trop souvent et occuper ce qui reste aux choses qui nous intéressent vraiment. Le texte plaide pour une culture non scolaire ou plutôt, pour une école centrée sur les intérêts vitaux, pratiques, des enfants.

## **Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance Paris, Cerf, 2000.**

### **Extrait**

*«Les trois formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de l'estime sociale créent ensemble les conditions sociales dans lesquelles les sujets humains peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes ; car c'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance un fonds suffisant de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs» (p. 202)*

### **Intérêt**

Axel Honneth distingue trois paliers successifs dans la relation à soi qui nécessitent chacun une forme de reconnaissance particulière pour se constituer : la « confiance en soi » suppose la reconnaissance des besoins de base concernant le bien-être physique ; le « respect de soi » suppose d'être reconnu comme sujet de discernement moral ; le « sentiment de sa propre valeur » ou « estime de soi » provient de la reconnaissance de la valeur sociale de la personne. A ces trois formes de reconnaissances correspondent autant de « blessures morales » : maltraitements et violences ; injustice et iniquité ; humiliation, mépris et irrespect.

D'après ce que dit la formatrice en alphabétisation interviewée, il semble que les personnes qui fréquentent l'atelier d'écriture aient pu retrouver une part d'« estime de soi » en participant à un travail de création collective et en reprenant grâce à cela conscience qu'elles possèdent une valeur sociale dans le cadre d'une communauté concrète.

**Adrien Baillet, Vie de Descartes (1691)  
cité in Jacques Rancière,  
Le philosophe et ses pauvres, Paris, Flammarion, rééd.  
2007**

**Extrait**

*«Dirk Rembrantsz était un païsan de Hollande, natif du village de Niérop vers les extrémités de la Nord-Hollande qui regarde la Frise. L'exercice qu'il faisait du métier de cordonnier dans le lieu de sa naissance ne lui fournissait que fort étroitement le nécessaire de sa subsistance. Mais il avait trouvé les moyens de vaincre la fortune par une connaissance exquise des mathématiques qu'il ne pouvait s'empêcher de cultiver souvent au préjudice du travail de ses mains. Le grand nom de M. Descartes joint au peu de satisfaction qu'il avait reçu des livres de mathématiques qu'il avait lus en langue vulgaire le fit partir de son village pour l'aller consulter. La renommée le lui avait dépeint comme l'homme de plus facile d'accès du monde et l'idée qu'il avait d'un philosophe retiré ne lui persuadait pas que l'entrée de sa solitude dût être gardée par des Suisses. Cependant, il fut rebuté par les gens de M. Descartes comme un païsan téméraire et l'on se contenta d'en avertir le maître du logis après qu'on l'eut renvoyé. Rembrantsz revint deux ou trois mois après dans le même équipage que la première fois et demanda à parler à M. Descartes avec la résolution d'un homme qui semblait vouloir conférer avec lui sur des affaires importantes. Son extérieur ne contribua point à lui procurer un meilleur accueil qu'auparavant ; et lorsqu'on en fut porter la parole à M. Descartes, on le lui dépeignit comme un mendiant importun qui demandait à lui parler de philosophie et d'astrologie pour avoir quelque aumône. M. Descartes donna dans la vision de ses gens ; et sans vouloir approfondir la chose, il lui envoya de l'argent et lui fit dire qu'il le dispensait de la peine de lui parler.*

*Rembrantsz à qui la pauvreté n'avait pas ôté le cœur fit réponse, en refusant la libéralité de notre philosophe, que puisque son temps n'était pas encore venu, il s'en retournerait pour un temps ; mais qu'il espérait qu'un troisième voyage lui serait plus utile. On rapporta cette réponse à M. Descartes qui eut regret de n'avoir pas vu le païsan et qui donna ordre à ses gens de le remarquer s'il revenait. Rembrantsz revint quelques mois après ; et s'étant fait reconnaître pour ce païsan à qui la passion de M. Descartes avait déjà fait faire deux voyages sans aucun fruit, il reçut enfin la satisfaction qu'il avait recherchée avec tant d'ardeur et de persévérance. M. Descartes ayant reconnu sur le champ son habileté et son mérite voulut le payer de toutes ses peines avec usure. Il ne se contenta pas de l'instruire de toutes les difficultés et de lui communiquer sa Méthode pour rectifier ses raisonnements. Il le reçut encore au nombre de ses amis sans que la bassesse de sa condition le lui fit regarder au-dessous de ceux du premier rang ; et il lui assura que sa maison et son cœur lui seraient ouverts à toute heure.*

*Rembrantsz qui ne demeurait qu'à cinq ou six lieues d'Egmont rendit depuis ce temps-là de très fréquentes visites à M. Descartes et il devint à son école l'un des premiers astronomes de son siècle».*

(Adrien Baillet, Vie de Descartes (1691) in Jacques Rancière, Le philosophe et ses pauvres, Paris, Flammarion, rééd. 2007).

## Intérêt

On dit que l'habit fait le moine ; ça signifie souvent aussi que la fonction fait la considération : un cordonnier ne peut pas être un bon mathématicien, digne d'être reçu par Descartes en personne. Ce texte montre que pour passer au-delà des catégories sociales et des classements rapides qu'elles permettent, il faut de la persévérance et ce qu'elle suppose de confiance en soi. Il peut ainsi être lu avec la grille d'analyse fournie par deux autres textes analysés dans ce dossier : le premier texte sur la notion de police s'offre comme une grille de lecture pour la première partie de l'histoire et le troisième texte sur les conditions de l'émancipation permet d'en comprendre et d'en présager l'heureux dénouement.



# ANNEXE 1



## Bobine-Bibliothèque

Créée en 1987, l'asbl La Bobine est un lieu d'échanges, d'action, de réflexion et de formation axé sur le développement harmonieux des familles immigrées. Ancrée à Droixhe depuis 1992, elle a pour mission de favoriser l'émancipation et l'intégration socioprofessionnelle des personnes immigrées. Elle vise aussi à soutenir ces populations fragilisées dans l'éducation de leurs enfants, notamment en luttant préventivement contre le décrochage scolaire. L'asbl mène son travail de développement communautaire dans les quartiers de Droixhe et de Bressoux-bas.

Depuis 1997, l'Esp@ce lecture de Droixhe (Service de la lecture publique de la ville de Liège) constitue un espace de vie et d'échanges pour les habitants du quartier autour du monde de l'écrit, réel ou virtuel. Il vise le développement des pratiques de lecture grâce à des animations, des formations et des événements favorisant à la fois l'accès à la culture pour tous, la participation citoyenne et la démarche partenariale.

Le cheminement en partenariat d'une dizaine d'années entre cette bibliothèque de quartier et ce centre d'alphabétisation a donné lieu à diverses réalisations. Nous en avons retenu l'une d'elles, qui nous a paru apparentée à notre démarche de recherche-action. Il s'agit d'un projet qui peut être regardé à la fois en tant que processus d'écriture de femmes en alphabétisation, et en tant que résultat : un livre collectif intitulé «*Mes souvenirs, mes richesses*» publié en 2010. Ce livre a été écrit par un groupe de 18 femmes immigrées, établies en Belgique dans la banlieue liégeoise (Droixhe et Bressoux-bas). Il raconte les histoires de ces femmes en exil. Au départ de leurs récits de vie, elles sont parties de leurs histoires personnelles pour les «réinventer» et les raconter sous la forme d'une narration collective.

Ces démarches d'écriture et de lecture ouvrent diverses questions et hypothèses qui valent plus largement que pour ce projet et sont partageables avec tous les acteurs socio-culturels, sociaux, éducatifs, psycho-médico-sociaux soucieux d'interroger leurs pratiques.

## Voici quelques pistes de questionnement

La narration de soi a-t-elle un impact dans la construction du rapport à soi, aux autres et au monde ? Agit-elle sur la représentation de soi et de son histoire de vie ? Agit-elle sur l'élaboration de l'identité individuelle et de l'identité collective ? De quelles façons ?

Un atelier d'écriture, au départ de récits de vie, peut-il contribuer à apporter des issues possibles aux souffrances psychosociales vécues par les personnes «en marge» d'une société (souffrances liées aux injustices de l'inégalité sociale, économique et culturelle) ? Cet atelier peut-il régénérer la confiance parce qu'il repose sur de la reconnaissance et de la considération ?

Quel rapport à l'autre et quel rapport au monde l'animateur d'atelier d'écriture doit-il élaborer et poser par ses actes d'animation pour que ce dispositif puisse amener vers ces issues ? Faut-il responsabiliser ou materner ?

Quel dispositif l'animateur d'atelier d'écriture doit-il mettre en place s'il veut construire des occasions d'interactions (un rapport à l'autre) qui installent de la reconnaissance réciproque plutôt que du mépris ?

Quels désirs sont à l'œuvre dans ces actes d'écriture ? Désir de laisser des traces ? De transmettre le vécu de l'exil ? De reconnaissance sociale ? De transmettre son histoire à la nouvelle génération ? De se soutenir, d'être solidaires et de cheminer ensemble vers un avenir rêvé ?

\* Isabelle Peeters, Sandrine Vandecasteele, Jérôme Latin, Fabien Denoël de l'Esp@ce lecture de Droixhe (Ville de Liège, Lecture Publique) ; Marie-Josée Nkezabera de La Bobine ; Serge Delaive, auteur.

# aNNExE 2



## Albalianza

Albalianza est un collectif porté par un trio d'acteurs culturels (un DJ, un ingénieur du son et un photographe, régisseur dans le cinéma)\*. Ce collectif rassemble de manière souple une vingtaine de jeunes d'origines socio-culturelles diverses ayant comme point commun leurs goûts musicaux éclectiques et leur désir de les partager lors de soirées ou d'après-midi qui rassemblent des publics tout aussi variés.

Albalianza est un opérateur culturel « alternatif » qui se développe depuis 2009 à Liège dans le terreau d'un quartier de la banlieue liégeoise, Saint Léonard. Il propose des musiques Reggae, Jazz, Soul, Rap, Funk, Break-Beat (musiques dites «noires»),...

Par ailleurs, depuis 2010, cet opérateur émergent met sur pied un spectacle, «Speakeasy», qui allie rap et jazz, réunissant dans les salles des publics qui, d'habitude, ne se fréquentent pas. Et cela, sans intention ou stratégie.

*«Les 'speakeasys' étaient ces bars clandestins où se retrouvaient les soiffards et les noceurs, toutes origines sociales confondues, pendant les années de prohibition aux Etats-Unis. C'est dans cet univers sombre et interlope, élégant mais irrévérencieux, que se déroule une rencontre hautement illicite : celle du jazz le plus pur et du rap le plus moderne. Le jazz-band, constitué par d'anciens membres du groupe 'Zerka' et conduit par le saxophoniste Clément Dechambre, a dans un premier temps réadapté plusieurs instrumentaux présentés par les rappeurs.*

*C'est à présent une véritable troupe de 17 artistes, dépassant les formations originales.» (Albalianza)*

\* Gaëtan Lino, Hugo Vandendriessche, Mustapha Mezmizi,  
[www.facebook.com/Albalianza](http://www.facebook.com/Albalianza)  
[www.albalianza.be](http://www.albalianza.be)

Albalianza peut être regardé avec des lunettes psychosociales ou socio-culturelles.

Ainsi le fonctionnement du trio, l'évolution des rapports entre eux et les membres du collectif, la manière dont les rôles et les fonctions s'élaborent, la manière dont ce collectif trace son contour et ouvre ses portes... illustre un mode particulier d'action propre à l'univers des «mouvements» qui ont deux caractéristiques principales : ne pas être institutionnalisés, reconnus, ni subsidiés, et bâtir sans nécessairement en faire un objectif prioritaire un univers de mixité sociale et culturelle : ils décloisonnent ce que les milieux culturels institutionnalisés rangent dans des cases différentes et sans communication entre-elles.

Les musiques qu'ils valorisent, écoutent et diffusent, sont des musiques qui ont des racines «noires» créées sur deux continents étrangers : l'Afrique et l'Amérique. Elles sont chargées d'une histoire sociale et politique connue des membres porteurs d'Albalianza qui ne se sont pas seulement intéressés à en découvrir les sonorités et les rythmes, mais sont aussi soucieux d'en connaître l'histoire ainsi que les implications ou fondements culturels et politiques. Ce collectif éclectique est donc mixte, multi-social, multi-culturel, multi-économique, multi-disciplinaire et véhicule le «métissage» de tout ordre comme une bannière identitaire, voire une valeur fondatrice.

## Cette démarche culturelle ouvre plusieurs questions

Est-ce la mixité et le métissage du groupe porteur d'un projet socio-culturel qui permet de concevoir des événements et des spectacles qui attirent des publics mixtes et métissés ?

Quelle est la place laissée à la mixité sociale et culturelle dans le monde ? Est-elle aussi réduite que celles des banlieues d'une ville ? A-t-elle là sa place «naturelle» et pourquoi ? Quel est le sort réservé à la culture des immigrés dans notre société ? En somme, quelle est la place accordée aux sonorités et rythmes des musiques et voix des personnes en marge de la culture dominante ?

Ainsi, dans les dispositifs sociaux, socioculturels, éducatifs et psycho-médico-sociaux, quelle place donne-t-on à la valeur narrative du rap, à son potentiel de construction d'une parole sociale et d'une construction identitaire ? Quel intérêt manifeste-t-on à sa contribution à l'invention démocratique ? Quelles injustices et souffrances y sont révélées ? Quelles conditions faudrait-il mettre en œuvre pour permettre la reconnaissance sociale plutôt que le mépris ou ce qui revient au même : la négligence et l'indifférence ?

# Intentions de ce livret

- ◆ Outiller la réflexion sur la dimension de reconnaissance sociale (contre le mépris) dans le travail de création culturelle en éducation permanente
- ◆ Outiller la réflexion sur les enjeux politiques à l'œuvre dans l'expression et la transmission de la parole des exclus via les ateliers d'expression (écriture, slam, théâtre, théâtre-action, vidéo, film d'animation, arts plastiques, et autres).
- ◆ Outiller une réflexion politique sur les articulations et/ou les ruptures entre l'expression collective des exclus et la tradition inégalitaire et majoritairement cloisonnée de notre système culturel...
- ◆ Encourager la réflexivité des pratiques et enrichir les réflexions théoriques alimentées par les problèmes pratiques : en somme, encourager le dialogue entre théorie et pratique, chercheurs, philosophes ou intellectuels et accompagnateurs sociaux, animateurs culturels, éducateurs, personnel soignant, etc.

## Publics visés

- ◆ Les acteurs de l'associatif des secteurs sociaux, socioculturels et d'éducation permanente
- ◆ Les enseignants
- ◆ Les animateurs d'atelier d'expression : écriture, slam, théâtre, théâtre-action, vidéo, film d'animation, arts plastiques, musique, arts de la scène, etc.
- ◆ Le personnel soignant : psychologues, psychiatres, médecins, infirmiers/ières, etc.
- ◆ Toute personne intéressée par le sujet

«Les *a priori* méthodologiques généraux de ce livret sont empreints des idées chères au pragmatiste américain J. Dewey : la philosophie ne peut pas se contenter de l'histoire de sa discipline, elle doit être articulée au présent ; elle ne peut pas non plus rester prise dans des systèmes de pensées, des doctrines et des théories, mais doit se présenter comme une enquête dans le domaine de la vie humaine concrète. L'intention de cette publication correspond parfaitement à ce souhait d'articuler regard théorique et pratique de terrain pour faire de la philosophie un outil vivant, plutôt qu'un herbier d'idées mortes.

Nous sommes donc partis de la lecture des enquêtes réalisées par le CDGAI sur des projets innovateurs d'un point de vue socio-culturel. Nous avons retenu quelques passages où les acteurs de terrain exposent les difficultés et les enjeux de leurs pratiques ; nous y avons articulé cinq extraits de grands textes philosophiques susceptibles de prolonger leur réflexion. Ces textes tournent autour de préoccupations récurrentes pour eux : la question de la reconnaissance sociale et affective, de la confiance en soi, de la créativité qu'elle conditionne, la question politique de la voix : qui a d'emblée une parole qui compte ? Qui doit la conquérir et comment soutenir ce processus ?

De ce regard philosophique porté sur les actions locales des projets Bobine-bibliothèque de Droixhe et Albalianza, nous tentons de tirer des enseignements transposables à d'autres pratiques dans les champs du travail social, médical, socioculturel et éducatif. Passant des questions soulevées par quelques acteurs de terrain à des textes de philosophie qui leur donnent des éclairages contrastés, nous souhaitons ouvrir quelques pistes de réflexion pour tous les animateurs, formateurs et enseignants intéressés par l'accompagnement de toutes les populations fragilisées, celles qui sont du mauvais côté des partages sociaux – chômeurs, dépressifs, redoublants, sdf, analphabètes, immigrés,... la liste est longue, hélas – et allumer dans leur esprit quelques vigilances, quelques lumières critiques, mais aussi quelques espoirs».

PhiloCité

Ce livret est un outil d'éducation permanente réalisé avec le soutien du Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles.

