

Dominique Depenne

Éthique
et
accompagnement
en travail social



© ESF éditeur, 2014
Division d'Intescia
52, rue Camille-Desmoulins,
92448 Issy-les-Moulineaux Cedex

Directrice pôle social-sciences humaines : Sophie Courault
Responsable éditoriale : Martine Ollivier
Assistante d'édition : Laurence Petit

ISBN : 978-2-7101-2704-8

ISSN : 1269-8377

www.esf-editeur.fr

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2e et 3e a, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou ses ayants droit, ou ayants cause, est illicite » (art. L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

À Marion et Simon,
mes deux soleils

*« Je suis celui
qui se trouve des ressources,
pour répondre à l'appel. »*

Emmanuel Lévinas,
Éthique et infini, 1982.

*« Seule une subjectivité libre sera de taille
à concevoir un "principe espérance"
de nature à provoquer la conversion utopique. »*

Miguel Abensour,
L'Homme est un animal utopique, 2010.

Sommaire

Avant-propos	7
Prologue	9
<i>Le questionnement éthique</i>	<i>9</i>
<i>Reconnaître l'altérité de l'Autre-homme</i>	<i>10</i>
<i>Faire acte de résistance</i>	<i>11</i>
<i>Distinguer l'éthique de la morale et de la déontologie</i>	<i>14</i>
<i>Cerner les enjeux éthiques de l'accompagnement</i>	<i>16</i>
1. Morale et déontologie	19
<i>Une confusion coupable</i>	<i>19</i>
<i>Logique de la différence et logique de la préférence</i>	<i>20</i>
<i>Morale et éthique</i>	<i>21</i>
<i>Déontologie et éthique</i>	<i>29</i>
2. Les enjeux éthiques à partir de la pensée d'Emmanuel Lévinas ..	35
<i>À l'origine du requestionnement éthique</i>	<i>35</i>
<i>Qu'est-ce que le fait éthique ?</i>	<i>37</i>
<i>Le face-à-face et la responsabilité-pour-Autruï</i>	<i>39</i>
<i>Le Visage</i>	<i>43</i>
<i>Le désir</i>	<i>44</i>
<i>L'« il y a »</i>	<i>46</i>
3. L'infâme « prise en charge »	47
<i>Projet individuel et projet individualisé</i>	<i>47</i>
<i>La « prise en charge » comme obstacle à la relation</i>	<i>48</i>
<i>La « prise en charge » comme injonction de possession</i>	<i>49</i>
<i>La « prise en charge » comme injonction à la dépossession</i>	<i>52</i>

<i>La « prise en charge » comme processus de déshumanisation par réification de l'Autre</i>	54
<i>L'infâme « il y a » dépersonnalisant de la prise en charge : rendre l'Autre anonyme</i>	59
4. Manquer l'altérité	63
<i>Manquer l'altérité par la connaissance</i>	63
<i>Manquer l'altérité par le besoin</i>	65
<i>Manquer l'altérité par le pouvoir</i>	68
<i>Logique bureaucratique et ethnocentrisme</i>	70
Excursus. La stigmatisation comme annulation de l'étrangeté de l'Autre-homme	73
<i>Le vivre ensemble naît des interactions individuelles</i>	73
<i>L'institution « totale »</i>	74
<i>De la stigmatisation...</i>	75
<i>... comme processus d'exclusion</i>	76
<i>Le stigmaté s'impose !</i>	77
<i>Toute stigmatisation sort l'homme du champ d'humanité</i>	78
<i>Frapper l'Autre de nullité humaine : le désastre de la stigmatisation</i>	79
5. La loi de l'hospitalité	81
<i>Distance, fusion et proximité</i>	81
<i>Accueillir...</i>	82
<i>... le Visage de l'Autre</i>	83
<i>Identifier l'Autre empêche de l'accueillir</i>	84
<i>La confiance</i>	85
<i>Le technicisme comme obstacle à l'altérité</i>	86
<i>L'hospitalité</i>	88
<i>L'Autre : rencontre et altérité</i>	92
<i>De la proximité comme approche du prochain</i>	93
<i>Le dia du dialogue et le statut de la parole</i>	96
<i>Affectif, affection et empathie</i>	99

6. Éthique, utopie et quotidien	101
<i>À la naissance du travail social</i>	101
<i>Une lecture utopiste de l'éthique lévinassienne</i>	104
<i>Éthique du quotidien, quotidien de l'éthique</i>	108
<i>La quotidienneté : règne du temps indifférencié et logique de mêmeté</i>	109
<i>Le quotidien comme moment de partage</i>	111
<i>Le cadre comme condition de l'autonomie de l'individu</i>	114
<i>Culture de masse versus culture de l'ordinaire</i>	115
7. Éthique, holisme, égoïsme et individualisme	119
<i>Éthique et holisme</i>	119
<i>Éthique et égoïsme</i>	122
<i>Éthique et individualisme</i>	125
8. Une éthique individualiste de l'accompagnement	129
<i>Une société individualiste ?</i>	129
<i>Travail social et individualisme</i>	130
<i>Une approche éthico-individualiste</i>	132
9. Éthique et organisation	137
<i>Qu'est-ce qu'une organisation ?</i>	137
<i>L'apport essentiel de Theodor W. Adorno</i>	142
<i>L'éthique prime sur l'organisation</i>	147
Épilogue	155
Bibliographie	158

Ce petit livre n'aurait pas vu le jour sans le soutien et la confiance que m'ont témoignés Martine Ollivier et Stéphane Rullac. Qu'ils trouvent, en ces mots, l'expression simple de ma gratitude et de ma sincère reconnaissance.

Avant-propos

« *Ce qui pourrait être différent
n'a pas encore commencé.* »

Theodor W. Adorno

Lorsque les éditions ESF m'ont proposé de rééditer *Éthique et accompagnement en travail social*, il m'a semblé intéressant d'en prolonger la réflexion en questionnant le lien entre *éthique* et *organisation*. Ainsi, cette nouvelle édition augmente la première d'un chapitre intitulé : « Éthique et organisation ». Plusieurs raisons m'ont incité à ce choix. D'abord, celle qui signifie que le questionnement éthique n'est pas seulement indépassable en ce qui concerne les relations interindividuelles. Il l'est également pour les organisations elles-mêmes en tant qu'aiguillon qui doit les avertir de leurs (toujours) possibles dérives vers un fonctionnement anti-éthique et déshumanisant. Une organisation qui ne fonctionne que pour sa seule reproduction a définitivement perdu toute raison d'exister. Par ailleurs, penser la question du lien entre éthique et organisation nécessite de le réfléchir à partir de la notion de « tiers », chère à Emmanuel Lévinas, et d'en tirer toutes les implications. Ensuite, pour mettre en perspective cette idée selon laquelle, s'il est besoin de se donner des projets institutionnels, ceux-là ne peuvent en aucun cas porter atteinte au respect inconditionnel de la singularité et de l'altérité des personnes accueillies dans une institution. Autrement dit, si un projet institutionnel est nécessaire, il ne l'est qu'en tant qu'il garantit ce respect inconditionnel. Ajoutons encore : la nécessité de se défaire de l'idée qu'une critique de l'organisation sombre indubitablement dans un rejet de toute organisation. Theodor W. Adorno, comme nous le verrons, insiste sur la nécessité qu'il existe *de* l'organisation. Mais, au contraire de ce que pourrait nous faire croire une critique commune, l'organisation ne se caractérise pas seulement par une dérive liée à la dimension de rationalisation. Elle est, d'abord, le fruit d'une irrationalité. Qu'il existe une organisation n'est pas en soi condamnable. Mais qu'au nom de cette organisation, atteinte soit faite à la dignité, à la singularité et l'altérité des personnes accueillies, il y a un pas que l'exigence éthique ne permet pas de franchir ! L'exigence éthique doit au moins servir – comme l'éducation pour Theodor W. Adorno dans son célèbre texte « Éduquer après Auschwitz » – à ce que plus personne ne se fasse les vils complices des logiques de chosification (et donc de déshumanisation) des personnes accueillies dans les institutions sociales et médico-sociales. Se donner pour horizon de *ne perdre jamais* l'élément d'humanité

de l'Autre que l'on accompagne devient une exigence de tout accompagnement éthique et donc de toute organisation sociale et médico-sociale. Dès lors se pose bien la question du lien entre *éthique* et *organisation* (au sens d'une institution organisée).

Souvent, ce qui est établi, convenu et organisé se donne à nous sous le voile de l'immuable à partir duquel on devrait croire à l'atteinte d'une rationalité indépassable que chacun devrait accepter comme ordre objectif des choses. L'acceptation de cet ordre signifie bien un refus de laisser émerger un « tout autre institutionnel », un « autrement humain ». Pourtant, ce qui fait une société (l'organisation est une micro-société), qu'est-ce sinon les interactions entre des individus ? L'exigence éthique est là qui nous rappelle la nécessité de la reconnaissance de chaque individu comme être unique et singulier à partir de laquelle se peuvent des interactions entre individus. Le cœur vivant d'une organisation n'est fait d'autre chose que des relations interindividuelles qui s'y développent. Chaque fois que celles-ci se trouvent figées, refroidies, rien du vivant de l'organisation ne subsiste. Ne peuvent s'y développer que des relations rationnelles, impersonnelles et prévisibles, ceci donnant lieu à « l'infâme prise en charge », c'est-à-dire la reproduction d'actes identiques qui réifient les hommes et leurs relations à partir de procédures reproductibles. Or, les relations interhumaines ne peuvent être réduites à des procédures. Chaque relation est singulière. La notion d'accompagnement (aller de compagnie avec) est là qui vient prévenir de cette possible dérive vers une chosification des individus et de leurs relations. Accompagner réclame que le questionnement éthique demeure premier. En guise d'avertissement à ce potentiel détournement qui fige le vivant, laissons provisoirement le dernier mot à Miguel Abensour : « *L'ordre existant ou plutôt l'ordre établi, qui dans son illusoire objectivité s'apparente au règne des choses, est ce maître d'une force écrasante qui s'impose à nous avec la puissance de ce qui est comme il est et pas autrement. Nul doute que cette emprise à la fois ordinaire et permanente ne façonne des subjectivités plus inclinées à l'acceptation et à la servitude qu'à la révolte et à la passion de la liberté*¹. »

Dominique Depenne, été 2014.

1. ABENSOUR Miguel, *L'Homme est un animal utopique*, Les Éditions de la Nuit, 2010, p. 23.

Prologue

Le questionnement éthique

L'ouvrage présent est porté par le questionnement éthique. Le primat de notre réflexion peut s'exprimer ainsi : il n'existe pas d'accompagnement digne de ce nom qui ne soit traversé par l'énigme éthique. Nous cherchons donc à définir ce que l'éthique exige dans le cadre de l'accompagnement de personnes dites fragilisées pour lesquelles le travail social – en tant qu'entité hétérogène rassemblant les métiers de l'accompagnement relationnel – a une *pré-occupation*. Comme si l'énigme éthique était l'objet essentiel de toute relation d'accompagnement. Elle serait une manifestation – indépassable et singulière – qui toujours se dérobe. Énigme en ce qu'elle se fait questionnement incessant, sans cesse advenant, surgissant de la rencontre avec l'élément d'humanité de l'Autre-homme. Notre insistance à questionner cette énigme vaut donc pour une résistance. Résistance aux temps actuels qui semblent se servir de l'éthique comme d'une marque qui viendrait donner caution à tout. Il y aurait de l'éthique partout, en tout ! À tel point que dans ce magistère « toutiste », on en perd l'énigme éthique et le questionnement qu'elle suppose. Contre ceux qui veulent en faire un produit publicitaire (de plus !), une sorte d'estampille fourre-tout – y compris de ce qui est anti-éthique – nous défendons une position qui veut ramener l'éthique au cœur du questionnement de l'accompagnement relationnel. Or ce dernier ne se peut qu'à partir de l'inter-humain.

Ainsi, notre propos veut placer le respect inconditionnel de l'élément d'humanité de l'homme, respect inconditionnel de sa singularité et de son altérité, au centre du questionnement qui lie l'énigme éthique et l'accompagnement. Il prétend arracher l'éthique à ce qui la réduit à une posture afin de la faire migrer vers une forme de pensée autre que savoir¹. Emmanuel Lévinas l'énonce ainsi : « *En tant que savoir, la pensée porte sur le pensable ; ... en tant qu'apprendre, la pensée comporte une saisie, une prise sur ce qui est appris et une possession*². » Or, savoir n'est pas penser ! La pensée n'est pas une prise, une saisie, ni une recherche de mise à distance. Au contraire, la pensée a à voir avec la proximité. Elle récusé le *diktat* ambiant prônant la mise à distance et qui, dans le même mouvement, refuse toute idée de fusion. Entendons que

1. LÉVINAS Emmanuel, *Autrement que savoir*, Osiris, 1988.

2. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992, pp. 212-213.

l'éthique doit se dire dans la relation. Or cette dernière ne relève ni de la distance ni de la fusion. La relation exige la proximité qui, elle, réclame la séparation. Disons-le tout de suite : l'idée d'une relation fusionnelle est une absurdité. D'un point de vue éthique, une relation fusionnelle, ça n'existe pas !

Reconnaître l'altérité de l'Autre-homme

Nous avons énoncé une *pré-occupation* – et non une simple occupation – concernant le travail social. La séparation du terme – *pré-occupation* – n'est pas gratuite. Elle veut signifier un au-delà ou plutôt un en-deçà de l'occupation, un amont de l'occupation. Le travail social, en tant qu'il est traversé par l'énigme éthique, ne peut se satisfaire d'être occupé. Il est *pré-occupé*. Quelque chose prime à sa seule occupation officielle et reconnue. Ce quelque chose, c'est l'élément d'humanité de l'homme. Ceci non pour signifier uniquement qu'il a le « souci de » – bien que l'énigme éthique a à faire avec cette dimension du souci, présente chez Emmanuel Lévinas : le *souci-pour-Autruï*. *Pré-occupation* signifie, en-deçà, que le travail social se doit de répondre à une exigence fondamentale et indépassable : l'accueil de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme dans son étrangeté d'être unique. L'Autre est un Moi. Mais il n'est pas le même Moi que moi. Il est un Moi unique. Singulier – comme moi – et différent de moi.

L'éthique, c'est ce qui combat l'idée de mêmeté pour s'offrir à l'exigence de la reconnaissance inconditionnelle de l'altérité d'Autruï. Alors que la logique de mêmeté répond à la volonté de rendre l'Autre-homme identique, *in-différent* au Moi, l'éthique veut le différent, le non-identique. En ce sens, l'éthique ne relève pas de la logique identitaire. Elle ne cherche pas à identifier. Elle rejette la réduction de l'Autre-homme à ce qui le rendrait identifiable. L'exercice d'identification est un exercice autoritaire de réduction du mystère de l'Autre-homme. Il est toujours inscrit dans une logique de domination d'Autruï. Se laisser traverser par l'énigme éthique, c'est d'abord refuser ce réflexe identitaire (et sécuritaire) qui fait vivre l'Autre-homme comme un danger. L'accompagnement relationnel est en lien direct avec le questionnement éthique, qui laisse toute sa place à la dimension de pluralité. En ce sens, nous verrons que l'accompagnement socio-éducatif, du fait qu'il repose sur le relationnel, est en lien direct avec les questionnements qui lient l'éthique, l'utopie et la démocratie.

Notre réflexion prend donc, pour point de départ et pour horizon, une idée simple : l'homme est un mystère, un mystère inépuisable, irremplaçable et non réductible à un thème. Et ce mystère – mystère de l'Autre-homme – échappe toujours au Moi qui lui fait face. L'exigence de ce *pour-Autruï* propre au questionnement éthique requiert chez l'accompagnant quelque chose de l'ordre de l'engagement. Pour être plus précis, il procède d'un engagement dans la relation inter-humaine. Se peut-il que cette relation – comme tente de le faire croire l'esprit techniciste de nos temps –

puisse se réaliser dans la distance ? Dans l'idéologie de la mise à distance se dresse l'idée d'une réduction et d'une réification de l'Autre-homme tenu à distance, comme s'il était un danger pour le Moi. Comme si l'Autre, c'était l'enfer. À l'encontre de cette position, nous rejoignons Emmanuel Lévinas pour qui « *l'avenir, c'est Autrui* ». Point d'altérité dans la mise à distance. Dans la fusion, la relation ne peut pas davantage avoir lieu. Ce qui fusionne se perd. Deux corps qui fusionnent n'en font plus qu'un. Il y a perte dans toute « relation » fusionnelle. D'ailleurs, il est impropre de parler de relation en ce cas. Ainsi, nous soutiendrons que la relation ne relève ni de la mise à distance ni de la fusion. Elle appartient au domaine de la proximité. La proximité est ce qui – éthiquement – s'oppose à la distance et à la fusion. La proximité, précise Emmanuel Lévinas, est *l'ap-proche* du prochain : « *La proximité, c'est le sujet qui approche... L'approche est précisément une implication de l'approchant dans la fraternité*³. » La relation est donc un mouvement, un processus dynamique et infini entre deux « moi », eux-mêmes infinis. C'est parce que j'accepte que l'Autre m'échappe que je peux désirer le rencontrer. Plus je m'approche de lui, plus il s'éloigne de moi : la relation est sans fin ! L'idée de relation exige la proximité qui elle-même réclame la distinction des « moi » en présence. Ainsi et à l'encontre de ce que le sens commun professe trop souvent, la fusion n'est pas la proximité, et inversement. La fusion est anti-éthique. Elle signifie l'impossibilité relationnelle.

Faire acte de résistance

On le devine déjà, cet ouvrage veut faire barrage à un processus qui traverse aujourd'hui le travail social, menaçant de conduire ce dernier à n'être plus qu'un suiveur. Suiveur de politiques sociales qui commandent en se défaisant des valeurs fondatrices indépassables pour tout accompagnement. Valeurs de référence du travail social dont les premières sont : l'accueil de l'Autre dans son altérité d'être, le respect de sa singularité, de son mystère, de son intégrité et de sa dignité humaine. Suiveur du *diktat* libéral qui veut régler les conduites du travail social par le seul aiguillon de l'efficacité... Tout ceci entraîne le travail social vers un horizon absurde, sans sens et pour tout dire : insensé ! Horizon qui, bientôt, pourrait n'avoir plus rien à voir avec le fondement même du travail social, avec l'action (acte + sens) de l'accompagnement relationnel. Cette idéologie participe à un tarissement de l'esprit critique. Elle consacre l'esprit rationaliste, l'esprit classificatoire, l'esprit de compétition. À tel point qu'elle finit par assécher tout esprit d'étonnement chez l'accompagnant. Or, dès que l'on perd ses propres capacités à l'étonnement en matière d'accompagnement humain, mieux vaut changer de métier ! L'étonnement

3. LÉVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1978, p. 131. « *Approcher, c'est toucher le prochain* » écrit Emmanuel Lévinas dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001, p. 328.

qui surgit face à l'Autre signifie que l'on demeure ensemble dans le même champ d'humanité. Sans étonnement face à l'humaine condition, le travailleur social se dirige vers un avenir d'automate, de simple exécutant, de « *faiseur d'actes* » pour reprendre une expression chère à Hannah Arendt : « *L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles*⁴. » Sans acceptation du non-prévu, de l'indéterminé, le risque s'absente. Or, cette absence chosifie la relation. Elle instrumentalise la personne accompagnée et par là transforme l'accompagnement en prise en charge. En effet, le « risque » amène avec lui une part d'imprévisibilité que ne supporte pas l'esprit rationaliste. L'attention, signe de curiosité, s'absente elle aussi. C'est le règne du « tout prévisible », du « tout prévu d'avance », de la froide anesthésie sociale et professionnelle. *Exit* l'imprévu, *exit* l'indéterminé, qui sont pourtant les ressorts de la vie, d'une vie en pulsions : de la vie encore vivante. Qu'est-ce une vie sans risque sinon une non-vie ? Qu'est-ce qu'une institution qui balaie d'un revers de main le questionnement éthique sinon une institution dévitalisée, une institution rendue à l'ordre établi et dominant, une institution dévitalisant sa raison d'être : accueillir des individus singuliers et ouvrir les uns et les autres à l'accueil de leur altérité ? Qu'est-ce qu'une institution sans capacité d'accueillir l'imprévisibilité humaine sinon une institution close, autarcique voire disciplinaire ? Une institution devenue incapable d'accueillir le mystère de l'homme est une institution qui n'aime plus les hommes. Une institution qui n'a d'autre horizon que sa seule sophistication technique finit irrémédiablement par devenir une institution déshumanisante, maltraitante pour l'élément d'humanité de l'homme. Car elle évacue au nom de son occupation ce qui relève de sa préoccupation. Ce qui fait qu'elle existe. Ce qui légitime sa seule raison d'être : l'accueil de l'Autre-homme fragilisé.

Le progrès n'en est un qu'à partir du moment où il signe un progrès humain. N'est-ce pas en ces termes que Walter Benjamin (1892-1940) nous prévenait contre la nocivité inscrite dans l'idéologie du progrès, dans l'idéologie du « tout-techniciste » ? Il le faisait en des temps obscurs, alors que sévissaient l'hitlérisme, le stalinisme, les totalitarismes destructeurs de l'élément d'humanité des hommes. Dans cet essai, nous dénoncerons ce que nous nommons technicisme. Soit l'idée que la technique – et derrière ou avec elle, l'idée de progrès – peut tout, sait tout, est tout ! Le technicisme est un abus qui met à mort l'idée même de technique. Une idéologie qui affirme la primauté de la technique sur les affaires humaines comme le collectivisme affirme la primauté de la collectivité sur l'individu, comme le capitalisme affirme la supériorité du capital sur les affaires humaines, comme la religion certifie la supériorité de Dieu sur les hommes !... La technique élevée au rang de nouvelle divinité, à laquelle tout devrait être sacrifié et en premier lieu : l'élément d'humanité de l'homme. Le questionnement éthique vient faire barrage

4. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 235.

à cette dérive, à ce désastre humain. Le On anonyme – institutionnel – du travail social se couvre du voile techniciste pour se donner bonne conscience. Par là, il fait abstraction des individus pour qui il existe. Il les dépersonnalise, les rend « chose » ou support sur lequel exercer ses techniques toutes-puissantes.

Nous défendons au contraire l'idée que derrière, en dessus, en dessous... partout, quelque chose prime sur la technique et son esprit rationalisant. Et ce quelque chose, nous le nommons avec Emmanuel Lévinas : élément d'humanité. Partout où « il manque des moyens, des postes, de l'argent... », et même dans les circonstances les plus défavorables où ces revendications peuvent trouver une forme de légitimité, nous affirmons qu'il y a quelque chose qui ne fait jamais défaut : nulle part, il n'y a de manque humain. Nulle part ne manque l'appel de l'homme. Le technicisme est ce qui rend l'homme superflu en étouffant son appel. Il est ce qui condamne l'homme à la superfluité d'être. C'est contre cet esprit techniciste que s'élève cette réflexion. Comment ? En ramenant au jour, continûment, ce qui fonde le questionnement éthique : le respect inconditionnel de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme. Ce respect, nous en ferons le *leitmotiv* qui traversera notre réflexion. Nous en ferons notre obsession éthique ! Nous défendons l'idée que si la technique peut participer à l'accompagnement – en apportant certains savoirs notamment –, en aucun cas elle ne peut remplacer ni effacer ce qui compte par-dessus tout, par-dessus elle : la rencontre avec l'Autre-homme et au préalable l'accueil de son étrangeté d'être unique. En aucun cas la technique ne peut primer sur l'homme sans quoi il ne s'agit pas d'un accompagnement mais d'une infâme « prise en charge » ; il ne s'agit pas d'un entretien mais d'un interrogatoire...

La vie n'est pas l'ordre. Nous affirmons même que la vie, c'est du *dés-ordre*, du *dé-rangement* continué qui vient bousculer et affoler les boussoles de l'ordre dominant, déboulonner les statues sacrées de la topie dominante. La vie, c'est l'utopie et la liberté et, comme l'avait si bien énoncé Alexander Sutherland Neill (1883-1973) en son temps, la liberté ce n'est pas l'anarchie ! La vie est ce qui fait apparaître de « l'autre chose », de la nouveauté, de l'altérité humaine, de l'altérité de pensée, de l'indéterminé humain... Faire perdre la boussole à l'ordre dominant, techniciste, rationnel, quantifiant et systématisant les relations, qui dès lors n'en sont plus : voilà un programme pour un accompagnement éthique et engagé ! Ce n'est pas un appel à la révolution, quoiqu'il devient presque révolutionnaire aujourd'hui de vouloir remettre l'élément d'humanité de l'homme au centre des préoccupations sociales ! Incroyable situation que la nôtre : devoir nous battre pour que l'homme soit remis au centre des préoccupations... de l'homme ! Il suffirait de reposer la question benjaminienne à propos du progrès pour se déssiller les yeux et voir que tout progrès technique ne participe pas forcément d'un progrès humain, et de re-questionner ainsi l'asservissement actuel au technicisme tout-puissant.

C'est contre ces tendances suppressives de la singularité de l'Autre-homme, contre ces tentations d'annulation de son altérité que cet essai se dresse. Il tirera une partie de

ses forces de nos propres réflexions, issues de nos vingt années d'expérience de terrain comme on dit parfois. Ainsi que de nos échanges avec des étudiants en formation en travail social. Je remercie ici, tout particulièrement, ceux de Buc-Ressources qui, par leur désir de s'étonner encore, s'ouvrent à l'énigme éthique de l'inter-humain et acceptent d'être déboussolés. Également de notre parcours passé (cinq années) en usine et qui se trouverait fort bien résumé dans les remarquables analyses de Simone Weil⁵. Cet essai se nourrira, enfin, de nos lectures diverses : en particulier, les œuvres d'Emmanuel Lévinas, Georg Simmel et Miguel Abensour. Je profite de ce prologue pour redire à ce dernier mon admiration pour sa pensée et son travail ainsi que mon indéfectible amitié, sans omettre ma gratitude pour celle qu'il me témoigne depuis plus de quinze ans. Qu'il trouve, dans ces quelques mots, l'expression renouvelée et fidèle de ma reconnaissance pour ce lien qui lie l'ami à l'ami.

Distinguer l'éthique de la morale et de la déontologie

S'il devait n'y avoir qu'une seule exigence à retenir de cet essai, la voici en quelques mots : affirmer de façon absolue l'accueil de l'altérité et de la singularité de l'Autre-homme, sommation sans laquelle on ne peut concevoir une quelconque éthique de l'accompagnement. Cela ne concerne pas prioritairement la morale ou la déontologie. Non que le travail social ne doive se donner un ensemble de valeurs communes pour conférer un sens et une cohérence à ses actions. Ces dernières ont en effet besoin d'un cadre commun qu'un ensemble de valeurs partagées peut lui offrir⁶. Mais la question première de l'accompagnement est bien éthique. Aussi le questionnement éthique réclame-t-il que soient différenciées l'éthique et la morale, ou encore l'éthique et la déontologie. Nous consacrerons donc la première partie de notre réflexion à les distinguer. Notre démarche trouvera en celle d'Emmanuel Lévinas un horizon de réflexion essentiel : pour cet auteur, l'éthique est la philosophie première. Nous consacrerons donc une partie de cet ouvrage aux enjeux

5. WEIL Simone (1951), *La Condition ouvrière*, in *Œuvres*, Gallimard, 1999, pp. 195-210. S. Weil écrit : « L'ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par la suite il n'a pas le sentiment d'avoir produit, mais de s'être épuisé dans le vide. Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir ; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort ; et pourtant, il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même... mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. », *op. cit.*, p. 203. Faisons que les institutions sociales et médico-sociales ne deviennent jamais... des usines.

6. On pourrait, d'ores et déjà, insister sur l'idée de cadre : s'agit-il de *poser* un cadre ou d'*offrir* un cadre ? La démarche diffère du tout au tout. La première version définit l'idée de contrainte et repose sur une logique disciplinaire de défiance. Poser un cadre, ce n'est plus seulement vouloir donner des repères. C'est poser des limites et attendre qu'elles soient franchies pour sanctionner. La seconde version propose un cadre au sens d'offrir des repères appropriables, qui dès lors vont *faire sens*. Faisant sens et devenant rassurant, le cadre devient *condition du sens* et va permettre l'expression des potentialités des personnes qu'il concerne. Dès lors, le cadre devient condition de liberté. Les individus y re-deviennent des *êtres de paroles*. L'*offre* d'un cadre repose sur l'idée de confiance et celle d'une reconnaissance des qualités de ceux que le cadre va concerner. La *pose* d'un cadre relève, quant à elle, d'une logique inverse, logique sécuritaire, disciplinaire et défiante envers les individus que le cadre est censé encadrer.

éthiques mis en lumière par la pensée lévinassienne. Pour autant, il ne s'agira pas de prétendre à une présentation exhaustive de la pensée du philosophe mais plutôt de mettre en perspective certaines dimensions de son œuvre afin qu'elles nous servent de repères. D'autres notions ou concepts de ce penseur viendront se glisser dans nos réflexions ultérieures afin de participer au développement de notre propos.

Accompagner se fait dans l'*avec*. Et dans cet « avec », il y a l'idée de « se joindre à », d'aller au même endroit que cet Autre-homme que le Je accompagne. Au même endroit, et dans le même temps : c'est le temps de l'*avec*, justement, éthiquement. Que le cadre donne un sens, un statut aux personnes en présence, ne change rien : il y a des soubassements à l'ordre qui échappent à ce dernier. Il existe du micro qui échappe au macro. Il y a, partout où se trouve de l'humain, des pratiques anti-disciplinaires qui détournent l'ordre imposé, qui s'extraient de l'ordre rationalisant les relations. N'en déplaise à Émile Durkheim et ses disciples : l'humain est plus fort que le Tout ! Nous soutenons que l'inter-humain est premier par rapport au social. Nous soutenons qu'il se passe quelque chose entre les hommes qui n'est pas de l'ordre du social mais de l'humain et de l'inter-individuel, et que ce quelque chose échappe à l'emprise du social. C'est pourquoi nous défendrons, à la fin de notre réflexion, une approche éthico-individualiste de l'accompagnement.

Pour autant, on ne trouvera pas dans cet essai un listing de tâches à réaliser pour assurer un ordre éthique immuable, fixe et fixé, qui confondrait en ce cas éthique et morale. Pour le dire simplement, une telle liste de tâches serait contre-éthique. On ne compte pas plus, ici, « former à l'éthique », comme certains y prétendent. L'idée même de former à l'éthique témoigne d'une incompréhension (et d'une non-prise en compte) de ce que soulève l'énigme éthique de l'élément humain. En effet, l'éthique est ce qui s'oppose à l'ordre, à la classification, à la formation, au thématizable. L'éthique, c'est l'accueil du différent et du différend. C'est l'accueil de ce qui ne se laisse pas réduire au même. Culte de la différence qui, dès lors, n'est plus vécue comme un danger pour soi mais comme une chance. La chance de l'altérité, c'est qu'en accueillant l'Autre-homme dans sa différence, dans sa singularité, le Moi sort de son égoïsme, de son repli sur soi qui le laisse orphelin de l'altérité d'Autrui. L'Autre-homme est celui qui offre la chance au Moi de sortir de lui-même. Il est celui qui fait sortir le Moi de ses « gonds » égoïstes, de son isolement et de sa toute-puissance. Pas davantage on ne trouvera, dans cet essai, une définition arrêtée de ce qu'est l'éthique. Prétendre définir l'éthique, ce serait prétendre définir une relation et en montrer un « maître étalon ». Or, s'il y a une chose au monde qui, depuis la nuit des temps, existe par milliards d'exemplaires et ne se ressemble pas, c'est justement – éthiquement – la relation inter-humaine. Il est impossible d'en donner un modèle type : il n'existe pas de relation type. L'idée même d'une relation type est contre-éthique. Chaque relation est singulière, car chaque être est unique et infini. Chaque relation est infinie. Chaque fois que Je se rapproche d'Autrui, se creuse un écart entre lui et Autrui. Infiniment ! C'est pourquoi la relation inter-humaine ouvre l'avenir et demeure la plus belle aventure humaine qui soit !

Cerner les enjeux éthiques de l'accompagnement

Une éthique de l'accompagnement ne cherche donc pas à aboutir à une définition type de la relation qui ne serait qu'un pis-aller. Elle veut mettre au jour les enjeux qui conditionnent la relation d'accompagnement. Sera dit éthique un accompagnement qui ne fera jamais l'économie de la reconnaissance de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme. Une telle exigence se retrouve, selon nous, dans une perspective individualiste de l'accompagnement. Mais comprenons bien : ce refus de définition ne signifie aucunement une déficience, un manque. Au contraire, il correspond à ce que réclame le questionnement éthique : la prise en compte, inconditionnelle, de la singularité de l'Autre-homme et de son altérité. Chaque fois que l'Autre-homme devient un *être-su*, il est un être réduit, c'est-à-dire un être annulé dans son altérité d'être par une réduction identificatoire. L'exercice d'identification est un exercice de domination autoritaire.

Par ailleurs, penser ou plutôt réfléchir aux enjeux du questionnement éthique ne peut plus se faire comme avant « l'évènement sans pareil » que fut l'extermination de l'homme par des régimes totalitaires. L'hitlérisme et le stalinisme ne sont pas des dictatures, des tyrannies, des despotismes, comme l'a si bien analysé Hannah Arendt⁷. Ce sont des régimes totalitaires, c'est-à-dire des régimes qui ont pensé et planifié l'extermination totale de certaines catégories d'hommes. Autrement dit : qui ont organisé l'effacement du champ de l'humanité (et de la mémoire humaine) des hommes et des femmes que ces régimes désignaient comme « impurs » à vivre. On ne peut plus penser l'accompagnement de la même façon avant et après Auschwitz. On ne peut plus, selon les propos mêmes de Theodor Adorno (1903-1969), « éduquer après Auschwitz » de la même façon qu'avant le désastre totalitaire. C'est à partir de ce fait qu'il convient de penser l'homme aujourd'hui. C'est à partir du sens de ces événements que doit être questionné l'accompagnement. C'est à partir de ce questionnement que doit être remise au jour l'énigme éthique de l'humain. C'est à partir de là qu'Emmanuel Lévinas a commencé à penser l'éthique. Oui, c'est à partir de ce que les premiers penseurs de l'École de Francfort ont nommé « l'évènement sans pareil » qu'il convient de penser la relation inter-humaine et, en particulier, la relation d'accompagnement. Retenons les mots d'un philosophe américain d'origine hispanique, George Santayana : « *Ceux qui oublient le passé se condamnent à le revivre* », qui figurent à l'entrée du village martyr d'Oradour-sur-Glane, en Haute-Vienne.

L'Autre nous échappe et on voudrait le connaître. Mais cette logique de la connaissance implique de réduire l'Autre. Ce n'est donc pas dans et par la connaissance que peut commencer la rencontre de l'Autre-homme. C'est par la *re*-connaissance, celle de son altérité, celle de sa différence. Une reconnaissance qui me dit : l'Autre

7. ARENDT Hannah (1951), *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, 2002.

est un Moi différent de moi. C'est dans cette différence que résident les chances de la rencontre. L'Autre devient celui qui me permet de sortir de mon égoïsme. Il est ma chance : il est celui qui m'arrache au solipsisme, au repli sur moi-même. L'Autre comme chance ! Voilà un défi pour le travail social, et plus largement pour l'humanité. Mille façons existent au quotidien pour s'inscrire dans cette reconnaissance inconditionnelle. Mille autres façons existent aussi de contrevenir à cette exigence. On prétexte alors le manque de temps, le manque de moyens, le manque... toujours ! Certes, il existe des lieux, des institutions... des services qui subissent des à-coups par manque. Mais rien ne justifiera jamais qu'au nom de ces manques, l'exigence éthique due à l'accompagnement relationnel soit bafouée et annulée. Rien ne peut justifier qu'un individu soit sorti du champ d'humanité des hommes. Partout où il y a des manques, demeure l'essentiel : l'élément d'humanité. D'une certaine façon, nous restons fidèle au propos de Karl Jaspers lorsqu'il écrit : « Celui qui s'interroge sur l'Homme souhaiterait obtenir la seule image vraie et valable de l'Homme, voir l'Homme lui-même, et pourtant il ne le peut pas. La dignité de l'Homme est d'être le représentant de l'indéfinissable. Si l'Homme est tel qu'il est, c'est parce qu'il reconnaît cette dignité en lui-même et chez tous les autres hommes⁸. » L'homme se caractérise par une sensibilité individuelle qui est son intelligence même ! Il n'y a pas des intelligences, ou encore des sensibilités supérieures et inférieures. Souvenons-nous de la leçon de Joseph Jacotot, si bien rendue par Jacques Rancière dans *Le Maître ignorant* (1987)⁹ : toutes les intelligences sont égales, seules leurs manifestations sont singulières.

La loi du 2 janvier 2002 énonce vouloir replacer l'« usager » (terme affreux) au centre du dispositif. C'est à elle, d'une certaine façon, que s'adresse notre propos. Nous voulons la prendre aux mots. Que peut signifier, en effet, une telle volonté si elle n'est pas dirigée et investie par le questionnement éthique lui-même ? Nous affirmons que sans considération éthique, la loi se paye de mots et s'effondre. Sans éthique, l'accompagnement se perd et sombre dans cette forme d'action *in-sensée* si « bien » nommée « prise en charge ». Nous insisterons sur les méfaits qui se glissent derrière cette expression si courante dans les métiers du travail social. Sans éthique, sombrent toutes les possibilités d'une relation respectueuse de la singularité, de l'intégrité, de la dignité de l'Autre-homme. Sans éthique, celui ou celle qui accompagne ne sera jamais rien d'autre qu'un « faiseur d'actes », un automate qui applique béatement des recettes relationnelles n'ayant rien à voir avec l'idée même de relation et ce qu'elle exige, éthiquement et humainement. Sans éthique, rien de ce qui se fait ne peut porter le nom d'accompagnement ni de relation. Pour qu'il y ait relation, il faut être (au moins) deux. Cela implique qu'aucun des individus en présence ne disparaisse. Plus encore : cela signifie que chacun soit reconnu dans

8. JASPERS Karl (1966), *Initiation à la méthode philosophique*, coll. « Petite bibliothèque Payot », Payot, 2002, p. 74.

9. RANCIÈRE Jacques, *Le Maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, 1987.

son altérité. Répétons-le encore : la relation, c'est d'abord et avant tout une question de reconnaissance, non de connaissance. Alors, la rencontre aura peut-être lieu.

Nous voulons croire que chacun, qui se destine à l'accompagnement d'Autrui, agit à partir de l'accueil de sa singularité, de sa différence. Sans accueil de l'altérité de l'Autre-homme, le Moi ne fait jamais que se chercher dans l'Autre en le réduisant à lui-même, en le blessant et en le dominant.

1



Morale et déontologie

Une confusion coupable

Ce chapitre n'a pas la prétention de résumer toutes les formes prises par la morale ou l'idéologie moraliste à travers les siècles. Il veut seulement mettre en perspective les logiques principielles qui président à toute idée morale et à toute idée déontologique. Entendons : tout ce que l'éthique n'est pas. Ou, pour le dire autrement : tout ce qui différencie, dans leur logique propre, l'éthique, la morale et la déontologie. Ainsi, notamment, l'idée d'une éthique professionnelle nous paraît un contresens coupable. Il n'y a pas d'éthique professionnelle. Réduire l'éthique à un aspect professionnel, c'est encore se tromper de sujet. C'est, d'une certaine façon, entretenir la confusion entre éthique et déontologie. Qu'un corps de divers professionnels veuille se donner un code de « bonnes conduites », c'est-à-dire un ensemble de valeurs communes et partagées à respecter, est une chose. Ceci peut être tout à fait louable. Mais d'aucune façon cela ne concerne l'éthique de l'accompagnement. Morale et déontologie ne sont pas synonymes d'éthique. Le questionnement éthique a à faire avec l'humain, et plus précisément avec l'inter-humain. Il ne peut pas être confondu avec des concepts qui le ramèneraient au champ professionnel. Ainsi, parler d'une « éthique professionnelle » comme certains s'y risquent, c'est au minimum entretenir inconsciemment la confusion. Au pire, c'est créer une confusion coupable entre ces trois termes et brouiller les enjeux fondamentaux que soulève l'énigme éthique. La morale est un ensemble de valeurs à respecter, valeurs convenues entre plusieurs personnes formant un groupe ou une société. Ces valeurs s'imposent extérieurement, de façon impérative, à ceux qui font partie du groupe ou de la société concernés. On peut dire d'une morale qu'elle relève du Bien ou du Mal. Le questionnement éthique, lui, refuse l'idée même de ces deux catégories. L'éthique a à voir avec l'inter-humain, avec l'altérité de l'Autre-homme. Le Bien et le Mal sont des catégories de pensée, ce que n'est pas l'humain. L'humain est *hors-catégories*. L'éthique exige la reconnaissance inconditionnelle de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme. Il ne s'agit pas, avec le questionnement éthique, d'introduire les idées de Bien et de Mal, qui relèvent exclusivement du domaine de la morale. L'éthique est *hors-catégories* : elle est ce qui oblige à sortir des catégories de pensée habituelles. L'éthique est questionnement premier. Questionnement de l'inter-humain. Elle ne se réduit pas à des thèmes. L'humain est *hors-thèmes*. Il est, comme le dit Emmanuel Lévinas tout au long de son œuvre : « *non thématizable* ».

Logique de la différence et logique de la préférence

Il importe effectivement de refuser que le questionnement éthique ne se trouve enfermé dans des catégories. L'éthique ne dépend pas de catégories ! Son domaine, c'est l'inter-humain, l'inquantifiable et l'inqualifiable inter-humain. *Hors-catégories* donc, au sens où l'idée même de catégorie emporte avec elle celles de classification et de quantification. Il ne s'agit pas d'évaluer selon la logique de préférence mais selon la logique de la différence. Cela ne signifie pas que l'éthique se refuse à l'idée évaluative. Cela signifie que l'évaluation doit être comprise autrement que sous les signes du quantifiable tel qu'il existe dans la logique entrepreneuriale et marchande.

La logique de la différence fait référence à une évaluation qui soit en lien avec l'idée d'un apport humain dans l'accompagnement. Cet apport n'est pas quantifiable en lui-même. Il ne se mesure pas en chiffres. Il ne relève pas de la logique du chiffrable. Il se rapporte à l'accompagnement en terme de respect de l'élément d'humanité des personnes accompagnées. Qu'est-ce qu'un mode d'accompagnement apporte à la personne qu'il concerne ? En quoi cet accompagnement participe à l'épanouissement de la personne accompagnée ? Autrement dit, en quoi l'accompagnement s'inscrit dans un respect inconditionnel de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme ? Si l'on veut entendre l'idée d'évaluation dans le champ du travail social, c'est à partir de ces prémisses-là qu'elle doit être utilisée et non dans l'idée de mesurer, d'évaluer l'homme en le réduisant à des (*in-*)capacités. Ce ne sont pas les personnes qu'il s'agit d'évaluer mais les pratiques d'accompagnement en ce qu'elles apportent ou proposent dans une visée d'aide, de soutien, d'émancipation des personnes accompagnées¹. L'idée éthique se refuse à toute idée de hiérarchisation des êtres. Elle s'y oppose radicalement. Elle en récuse la (*dé-*)raison instrumentale. Comment, d'ailleurs, hiérarchiser des êtres qui par définition sont singuliers, irremplaçables, dissemblables, différenciés ? Aboutir à cette (*in-*)conséquence conduit indubitablement à sortir l'Autre-homme du champ d'humanité. C'est ce qu'ont réalisé les systèmes totalitaires que furent le nazisme et le stalinisme (Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*²). Ils ont – suivant leurs critères de « pureté » propres et définis pour certains humains – décidé que certains hommes étaient impurs, ce qui justifiait à leurs yeux leur extermination. Ainsi désignés, ces régimes les condamnaient à la superfluité d'être. Ils pouvaient donc les supprimer – sans culpabilité – en tant qu'hommes, puisque ces derniers n'en étaient plus pour eux. Le cas Eichmann, analysé par Hannah Arendt, est édifiant à ce sujet.

Superfluité ! Arrêtons-nous un instant sur le terme. Que désigne-t-il exactement ? L'idée que des hommes se sont octroyé le droit d'en désigner d'autres comme étant des êtres superflus, c'est-à-dire des êtres « sans valeur humaine ». On le voit,

1. DEPENNE Dominique, « L'évaluation au service de l'individu », revue *VST*, n° 106, Érès, 2010.

2. ARENDT Hannah (1951), *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*

dès que le terme valeur s'introduit dans une démarche ou une action pour venir dire une « vérité » sur l'homme (sa valeur ou sa non-valeur), indubitablement le terme sert une démarche catastrophique pour l'élément d'humanité de l'homme. Or, pour que ces hommes soient désignés ainsi – sans valeur humaine –, il a fallu définir des critères à partir desquels évaluer ceux qui possèdent (ou non) une valeur humaine. Logique désastreuse qui extrait certains hommes hors du champ d'humanité des autres hommes. L'éthique est ce qui s'oppose, continûment et irrémédiablement, à cette logique-là. Elle est ce qui réclame, inconditionnellement, la reconnaissance de la singularité de l'Autre-homme et de son altérité.

Morale et éthique

La morale : un ensemble de règles et de normes

Si l'on parcourt l'histoire des idées, il apparaît clairement que les termes éthique et morale ont souvent été confondus. La morale, provenant du latin *moralis*, désigne ce qui est relatif aux mœurs. En philosophie, la morale a trait à l'idée du Bien et du Mal. Elle énonce ce que l'homme doit être et faire. Ainsi, toute morale édicte du normatif. Elle désigne un ensemble de règles et de normes qui doivent être reconnues de façon universelle et auxquelles l'individu doit se plier de façon inconditionnelle. Emmanuel Kant (1724-1804) en fait un impératif catégorique, c'est-à-dire une action impérieuse pour elle-même et nécessaire objectivement. En sociologie, la morale désigne un ensemble de règles et de normes de conduites propres à une société donnée. Autrement dit, la morale caractérise et énonce un ensemble d'obligations concrètes auxquelles il devient impossible pour l'individu de déroger sous peine de se voir condamné d'immoralisme et donc de se voir exclu de la « communauté morale » dominante. Impérieuse, la morale ne doit souffrir d'aucune contradiction. Il y a morale chaque fois qu'un ensemble de règles de conduite est imposé par une autorité extérieure à l'individu. Toute morale entraîne avec elle l'idée de contrainte. Enfreindre la morale, sa puissance, ses règles, ses codes de bonne conduite... c'est prendre le risque d'être banni de la communauté morale des hommes admis par la morale. Voici déjà un aspect par lequel l'éthique ne peut être confondue avec la morale. Toute morale s'inscrit dans un horizon social et culturel déterminé. En elle, se dit quelque chose d'une prescription unique, dominante, inconditionnelle. La morale, par définition, ne peut pas être discutée. Les individus doivent s'y sacrifier, sans résistance. Ce que la morale veut, c'est que chacun se place sous son pouvoir. Elle, dira : sous sa protection.

Contrevenir à la morale dominante, c'est la placer face au risque que son autorité soit questionnée, voire remise en cause. C'est la menacer de sa propre disparition. Une morale se veut une et seule régnaute. L'engager à la discussion, c'est faire entrer en elle des aspects potentiels de divergence avec le discours impératif qu'elle prône. Entendons que l'individu qui s'oppose à la morale dominante lui

fait courir le risque de perdre sa position de toute-puissance. Le malencontreux sera dès lors vécu comme un paria, un dangereux élément de contestation qu'il s'agira de faire re-renter dans ses rangs ordonnés, d'exclure, voire de supprimer. La morale ne supporte pas la différence de pensée. Elle récusé toute altérité qui viendrait re-questionner le bien-fondé de sa puissance. Ré-interroger une morale revient à faire entrer dans son champ d'investigation, d'application, son champ d'existence même, une logique qui lui demeure étrangère : celle de la différence de pensée. Entendons que l'idée de morale récusé toute dimension de pluralité. C'est une distinction de toute importance qui différencie irrémédiablement la morale de l'éthique. Il n'y a qu'une morale : elle, seule ! Et elle doit s'appliquer et s'imposer à tous, d'une même et unique façon. Alors que l'éthique est une ouverture continuée à la pluralité de pensée et d'être, la morale exprime le refus d'une telle pluralité.

Des valeurs absolues et indiscutables

Ce qui gouverne l'esprit moraliste, c'est le Bien et le Mal qui s'imposent comme des valeurs que la morale serait seule à pouvoir définir de façon absolue. Toute morale est par nature normative et contraignante : elle ne « discute » qu'avec elle-même. Elle ne conçoit pas d'autres acteurs qui puissent être reconnus comme dignes d'échanger avec elle ; encore moins de la remettre en question. Toute morale « pense » qu'elle détient la formule unique du monde et de la pensée. Elle vise à l'uniformisation des façons d'être et de penser. Les valeurs qu'elle édicte sont universelles et absolues, c'est-à-dire indiscutables. Autrement dit, le fait d'énoncer ces valeurs donne à la morale une autorité que personne (sauf les détenteurs de la morale instituée) n'est autorisé à discuter. Ainsi, on peut dire de toute morale qu'elle contient comme valeur première son propre dogmatisme et comme *vouloir-vivre propre*, son auto-conservation. Ce que veut une morale, c'est annuler toute possibilité de sa remise en cause et ainsi régner en maîtresse toute-puissante.

Insistons sur un aspect qui nous paraît primordial. La morale, par essence, s'oppose à toute survenue de l'altérité (de pensée et d'être). Autrement dit, pour la morale, est moral un individu qui adopte sans restriction les habits de la morale dominante. Ou bien l'individu est reconnu comme être moral, ou bien il est reconnu comme être immoral et, dès lors, il se voit condamné – au nom de la morale sacrée – à l'exclusion, au bannissement, à la suppression dans le pire des cas. Quoi qu'il en soit, il est sorti du champ d'humanité que la morale a circonscrit suivant ses préceptes impérieux. On devine assez bien, en ce point, que l'individu, s'il revendique sa singularité et son altérité d'être, risque fort de ne pas se « ranger » à l'esprit de la morale dominante, qui cherchera alors à le faire rentrer dans ses rangs moraux. Cet écrasement de l'altérité d'être est spécifique à l'esprit moraliste. Il n'admet pas ceux qui pensent autrement, à partir d'autres valeurs que les siennes. En effet, toute morale se pose comme seule détentrice du savoir. Et ce savoir qu'elle impose à tous – ou voudrait imposer à chacun – doit être perçu, et donc respecté, comme le savoir suprême, le savoir absolu,

le savoir total au sens hégélien du terme. « *L'œuvre hégélienne... est une philosophie à la fois du savoir absolu et de l'homme satisfait... L'activité de la pensée a raison de toute altérité et c'est en cela, en fin de compte que réside sa rationalité même*³. » La morale se propose et s'impose comme seule détentrice légitime de la vérité et du savoir.

La morale prétend ainsi tirer sa force de son immuabilité. Ce qu'elle vise, c'est le statisme, le non-mouvement. Elle a horreur du muable, du dynamique. La remise en cause, le questionnement, symbolisent un danger primordial pour elle. Toute morale, par essence, vise le *statu quo*, le statique, le consensus social (et moral), l'immobilisme, le non-changement. L'un des pères de la morale est Émile Durkheim (1858-1917), le fondateur de la sociologie en France. Son dernier ouvrage s'intitule d'ailleurs : *L'Éducation morale*⁴. C'est à lui que l'école doit ses préceptes laïques.

L'ordre social en visée

La morale sociologique durkheimienne repose sur trois piliers : la discipline, l'attachement au groupe et l'autonomie de la volonté. Il n'est pas question ici de produire une analyse approfondie de cette morale. Nous voulons seulement souligner un aspect, signifiant pour le travail social. En effet, ce dernier est né au moment où se fondait la sociologie en France. On ne peut passer outre ce fait qui, sans conteste, a eu ses conséquences sur la fondation même du travail social⁵. L'exemple de la sociologie d'Émile Durkheim est significatif de ce que représente une valeur morale. À la fin du XIX^e siècle, alors que la France vient de traverser une série de révolutions (1830, 1848, la Commune de Paris et la révolution industrielle), les gouvernants craignent que surviennent à nouveau des troubles qui viendraient mettre à mal l'équilibre social. Ainsi toute la sociologie durkheimienne sera une science du consensus social, c'est-à-dire une science du social qui pense les conditions morales permettant d'éviter la survenue de nouveaux troubles sociaux. Ce que redoute Émile Durkheim, c'est « *l'anomie sociale* », autrement dit le dissensus ou le désordre social. Or, selon sa vision, qu'est-ce qui pourrait provoquer de nouveaux troubles, sinon les individus considérés comme des êtres de désirs ? Le philosophe et ses disciples dénonceront alors le développement de l'individualisme (en le confondant avec l'égoïsme, dont il se différencie pourtant radicalement⁶) qu'ils accusaient de tous les maux. Les individus livrés à leurs désirs seraient de potentiels auteurs de troubles et provoqueraient un état catastrophique d'anomie sociale. Ainsi Émile Durkheim va-t-il concevoir une doctrine (la sociologie) censée produire l'idée de ce que doit être la bonne société et les règles qui doivent la régir. De même,

3. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 214.

4. DURKHEIM Émile, *L'Éducation morale*, cours dispensé à la Sorbonne en 1902-1903, Fabert, 2005.

5. DEPENNE Dominique, « Georges Palante et Émile Durkheim : individualisme et sociologie », in *L'Individu aujourd'hui*, actes du colloque international de Cerisy-la-Salle, Presses universitaires de Rennes, 2010.

6. Nous verrons les conséquences de cette différenciation dans le chapitre 7.

il énoncera *Les Règles de la méthode sociologique*⁷, que tout apprenti sociologue, s'il désire être considéré comme un scientifique sérieux, sera tenu d'adopter.

La morale ne supporte aucune contradiction. Elle seule se pose comme détentrice de la vérité. Pour la sociologie durkheimienne, il s'agira de la vérité sociale et morale, à partir de laquelle l'ordre social devra régner dans la société et être respecté par tous. Celui qui s'en écartera sera coupable et devra être redressé moralement. La morale durkheimienne est une orthopédie sociale. Le modèle éducationnel qui en découle est, lui aussi, orthopédique. Il en résultera la « bonne éducation » professée à la fin du XIX^e siècle et ce jusqu'aux troubles qui remettront en cause des figures de l'autorité (notamment en mai 68). Cet exemple montre ce qui spécifie, entre autres, l'idée morale : sa volonté hégémonique, sa toute-puissance, qui lui commande d'éliminer toutes autres façons de penser. Ce que la morale n'admet pas, c'est le différent et le différend. Ce qu'elle combat, c'est l'altérité d'être des hommes et l'altérité de pensée. Introduire de la différence, c'est re-questionner le bien-fondé du modèle dominant. C'est remettre en question l'unité de la pensée dominante. Cette dernière remarque est essentielle. En effet, la morale se place du côté de l'uniformisation alors que l'éthique la combat, la récuse continûment. La morale aboutit au règne du *tous-Un* duquel toute idée d'altérité est évacuée. L'éthique, au contraire, vise le *tous-uns* qui appelle l'altérité d'être et de pensée et fait signe du côté de la « démocratie vraie ».

Unité et conformité

Ce qui préside à la morale peut se résumer dans l'expression : tu dois. Toute morale se place sous le signe d'une autorité. Elle est l'autorité. Autrement dit, la morale comporte en elle-même l'idée que rien ne se discute de ce qu'elle impose. C'est ainsi que Emmanuel Kant (1724-1804) préconisait d'élever une maxime d'actions au rang de loi universelle. L'individu qui suivrait le *diktat* de la morale dominante, ferait taire ses intérêts égoïstes. La morale est par nature anti-individualiste. Elle hait la singularité, l'expression singulière des différences. Elle calibre les individus. Elle les nivelle, les rend semblables, interchangeables, assimilables. Elle vise l'uniformité et la conformité. D'ailleurs, n'est-ce pas par un précepte tout-puissant que Émile Durkheim a édifié la « nouvelle science » sociologique : l'idée que le Tout (la société durkheimienne, morale) est supérieur à la somme des parties (des individus singuliers) ? Autrement dit, celui qui ne suit pas ce que la morale lui dicte n'est pas un homme qui fait son devoir (social et moral). C'est un être immoral aux yeux de la morale dominante et donc condamnable. La philosophie kantienne énonce qu'agir moralement, c'est agir sans s'occuper de son propre intérêt, et même aller

7. DURKHEIM Émile (1895), *Les Règles de la méthode sociologique*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2009.

à l'encontre de son intérêt personnel, jusqu'au sacrifice de sa propre « *sensibilité* ». L'éthique ne réclame jamais le sacrifice du Moi.

Entendons que, dans l'idée morale, l'individu doit accepter de s'effacer au bénéfice ou au nom d'un intérêt supérieur, au nom d'une sur-puissance qui le dépasserait. Pour la religion, il s'agit de Dieu ; pour le socialisme (et la sociologie durkheimienne), il s'agit de la société, élevée en nouvelle divinité ; pour le communisme, il s'agit de la communauté à laquelle l'individu doit, là encore, se sacrifier ; pour l'humanisme tel que Ludwig Feuerbach (1804-1872) le concevait par exemple, il s'agit de l'Homme, c'est-à-dire l'espèce humaine. Toutes ces pensées divinisantes ont en commun d'être anti-individualistes. Elles réclament le sacrifice de l'individu singulier, l'annulation de sa singularité d'être unique. Il en va de même, nous le verrons plus en aval, de l'égoïsme, qui est lui aussi anti-individualiste. En effet et sans entrer davantage dans une analyse des conséquences éthiques de l'égoïsme, ce dernier ne prône jamais la reconnaissance des individus en tant qu'êtres singuliers. Ce qui préside à l'égoïsme, c'est le culte de l'*ego* pour qui les autres individus sont considérés comme des moyens de parvenir à la seule fin qui lui sied : son propre culte, sa propre préservation et auto-conservation. Dans l'égoïsme, la divinité qui préside est *ego*. Il n'y a pas d'*alter*. Il n'y a pas d'autres, c'est-à-dire : pas d'altérité d'être.

Ainsi Emmanuel Kant rejette la philosophie d'Épicure (341-270 av. J.-C.) qui, lui, faisait de la vertu un art de vivre, incluant par là la notion de plaisir. Être kantien, d'un point de vue moral, c'est accepter d'agir moralement en observant une obéissance inconditionnelle à la loi morale dominante, à l'encontre – s'il le faut – de la satisfaction personnelle et subjective. Or, atteindre ce niveau moral, n'est-ce pas commander le sacrifice de l'individu en ce qu'il est en tant que singularité et produire ce que certains nommeront une conscience malheureuse ? L'éthique rejette toute idée de sacrifice de soi. Nous verrons, avec Emmanuel Lévinas, que la relation éthique a lieu dans le face-à-face, et que, pour qu'il y ait face-à-face, il faut que les termes concernés restent en présence. Autrement dit : l'éthique exige qu'aucun des individus ne disparaisse. Or nous venons de le constater : dans la morale, il y a toujours sacrifice du « petit » de l'homme. Il y a suppression de sa singularité et de son altérité. Lorsque Je ou Tu disparaît, l'idée même de face-à-face disparaît. Dès lors, il ne peut plus y avoir rencontre ni relation ni accompagnement (au sens d'aller de compagnie avec). L'idée éthique, nous l'avons déjà aperçu, réclame la rencontre de l'Autre-homme. Elle exige d'accueillir sa singularité, son étrangeté. Si l'un des deux individus disparaît, toute possibilité de rencontre s'abolit. Dès lors, la relation inter-humaine ne se peut plus et l'énigme éthique s'achève, soit par une mise à distance qui vient signifier l'annulation du Tu (sorti du champ d'humanité du Je), soit par un état fusionnel (quand le Je et le Tu se confondent en Un et donc disparaissent en tant que singularités humaines). Comment Emmanuel Kant tente-t-il de résoudre l'aporie de sa pensée morale qui tend au sacrifice de soi ? En espérant qu'il existe un autre monde, un ailleurs au monde des hommes, dans lequel tous les mérites accumulés sur terre seront rétribués en retour. Dès lors, et en aucun cas, le kantisme ne peut être confondu avec une éthique. Il est une pensée morale.

Méritocratie et culpabilité

La morale a pour principe le commandement. Elle formule des règles, impérieuses, qui s'imposent à tous de façon indifférenciée. Si l'on en revient à Emmanuel Kant, la question qui préside à sa pensée ne concerne pas un quelconque « art de vivre » (comme Spinoza (1632-1677) le conçoit pour l'éthique) mais une manière d'agir. La question kantienne est : que dois-je faire ? C'est une question méritocratique. Elle repose sur l'effort méritoire. Ce qui gouverne en *kantie*, c'est le pouvoir (*kratos*) du mérite. D'où découle une logique de culpabilisation dont on doit tirer les conséquences pour le travail social. En effet, qui dit logique de culpabilisation héritée du principe méritocratique, dit aussi logique d'exclusion. Autrement dit : en méritocratie, celui qui est exclu l'est parce qu'il le mérite (comme mérite d'être « en haut » celui qui s'y trouve).

C'est un problème grave auquel nous conduit notre analyse du fait moral. Peut-on signifier à un individu exclu ou qui se trouve dans une situation qui l'exclut, que toute la faute lui est imputable ? Réfléchir ainsi revient à faire fi du contexte socio-économique, voire politique et historique, dans lequel l'individu évolue. Si l'on peut convenir qu'il endosse une part de responsabilité (ce qui permet de lui reconnaître des potentialités individuelles et donc de le reconnaître dans sa singularité d'être), on ne peut pas passer outre les conditions dans lesquelles il vit. Faire un tel raccourci répond assez bien à la logique méritocratique et morale. En effet, ne considérer l'individu que du point de vue de ses manques et de ses faiblesses revient à le considérer comme singularité en défaut, seul coupable d'être incapable de s'intégrer. Dès lors, se développera autour de lui un mode de « prise en charge » culpabilisant qui, à chaque instant, lui rappelle qu'il est un individu par défaut, un taré comme on disait aux siècles précédents, c'est-à-dire porteur à lui seul d'une tare. On le voit, dans cette logique disqualifiante, l'individu est dénoncé comme « être incomplet », un être coupable de sa situation, un « *in-complet* » moral comme disait Émile Durkheim des individus anomiques.

Nous pourrions à présent tenter de résumer en quelques dimensions ce qui constitue la « chair » de la logique moraliste. Mais auparavant – et puisque nous avons référé la morale à la pensée durkheimienne – présentons quelques préceptes palantiens, Georges Palante (1862-1925) étant celui des penseurs contemporains d'Émile Durkheim qui s'est le plus ouvertement et courageusement opposé à sa morale sociale et sociologique⁸.

La morale : la « grande ennemie de l'individualité »

Qu'est-ce que la morale pour l'individualisme palantien ? Elle est « *l'expression idéalisée et sublimée de l'instinct social. C'est pourquoi on peut dire que l'antinomie morale résume et*

8. DEPENNE Dominique, *La Philosophie de Georges Palante*, Éditions du Sandre, 2012.

*couronne toutes autres antinomies (entre l'individu et la société)*⁹ ». Dès lors, pour Georges Palante, la morale est « *la grande ennemie de l'individualité* ». La morale recherche toujours « *soit par commandement impérieux, soit par persuasion d'amener l'individu à se nier lui-même* ». Pourquoi ? Pour faire taire les singularités, la pluralité de sentir et de penser ; pour obtenir le *statu quo* social et moral, pour que disparaisse toute altérité. La morale est la règle que l'individu, par sa différence exprimée, peut remettre en cause. Ainsi, la morale selon Georges Palante repose sur une injonction faite à l'individu d'avouer « *sa petitesse* », son « *insignifiance* ». Elle réclame le sacrifice individuel. En fait, la société est établie sur un principe d'illusionnisme social dont la morale « *est la maîtresse pièce* ». Ainsi, « *il s'agit pour les morales de faire jouer à l'individu le rôle du guillotiné par persuasion*¹⁰ ». Au fond, ce que la morale cherche, sans cesse, c'est persuader l'individu que son bonheur est ailleurs qu'en lui-même et ailleurs que dans les relations inter-humaines. Le seul bonheur de l'individu, pour l'esprit moraliste, se trouve dans ce qui est utile à la société. Ainsi, celui qui va au bonheur par d'autres moyens que ceux imposés par la morale dominante, pour d'autres buts que ceux qu'elle édicte, court après un « faux » bonheur. Il se dirige vers une impasse. « *Il faut (donc) l'empêcher de nuire ainsi aux autres et à lui-même*¹¹. » Il faut le dresser, le freiner dans ses mauvais et coupables désirs individuels. La morale durkheimienne veillera à remplir cette fonction. De même, le travail social naissant fait promesse de remettre les égarés, les errants ou vagabonds... *droits-dans-le-droit-chemin*. La morale prêche l'intérêt général, la solidarité (que la morale change en solidarisme), « *autant de fantômes*, écrit Georges Palante, *qui hantent et dominent l'individu de leur ombre redoutable, semblables au spectre religion dont parle Lucrèce*¹² ». Mais Georges Palante garde un fond d'optimisme. Et ce dernier, il le trouve (encore) dans l'individu, dans les relations inter-individuelles. « *L'art moral n'atteindra que les parties sociales de l'homme. La partie proprement individuelle, le for intérieur, lui échappera toujours*¹³. »

Six caractéristiques de la morale

Retenons de cet exposé six caractéristiques principales de la morale :

1. D'abord, la morale édicte des règles qui s'imposent à tous de façon impérieuse. Elle énonce des commandements qui deviennent des impératifs catégoriques pour celles et ceux qu'elle concerne. Déroger à ces règles devient coupable. Celui ou celle qui s'adonne à un tel comportement est un individu immoral, dangereux pour l'équilibre social et moral du groupe auquel il appartient.

9. PALANTE Georges, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, in *Œuvres philosophiques*, Éditions Coda, 2004, p. 646.

10. *Ibid.*, p. 647.

11. *Ibid.*, p. 648.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 650.

2. La morale oppose ce qui relève du Bien à ce qui relève du Mal et, par là, énonce des jugements moraux qui condamnent ceux qui dévient de la ligne morale édictée.

3. La morale est inconditionnelle. Elle ne se discute pas et ainsi évacue toute idée de pluralité de pensée, toute idée qu'il puisse exister d'autres morales (toute morale se veut une, dominante et universelle).

4. La morale se place du côté du devoir et questionne par un « que dois-je faire ? ». Elle se place donc sous l'égide d'un impératif catégorique qui vise la mise en conformité de tous les individus appartenant à la société ou au groupe que la morale concerne.

5. Tendancé vers le vertueux, la morale vise l'idée du pur, de la pureté et donc de la purification (dans les cas où certains ne suivraient pas docilement les règles morales édictées, ce qui les désignerait comme « impurs »). De fait, toute morale repose sur une logique d'exclusion et/ou d'élimination de ce qui peut venir « affecter » la pureté morale du groupe moralisé.

6. Toute morale est par nature normative et s'impose de l'extérieur à l'individu. Elle édifie une instance supérieure aux individus, qui les domine et à laquelle ils doivent sacrifier leur individualité. De fait, la morale contient une dimension sacrificielle. Ce que la morale veut, ce n'est pas que l'individu soit lui-même, mais qu'il apprenne à se plier à ce que la morale veut qu'il soit pour elle, et ainsi travailler à la conservation de sa toute-puissance à elle. Se voulant *une* et seule détentrice du Bien universel, la morale est impérialiste par essence.

Toute morale tente de convertir les âmes à sa doctrine. Elle se renforce souvent « *d'un cortège d'influences sociales : force de l'opinion, crainte des préjugés, des supérieurs hiérarchiques... de toute organisation sociale, qui s'arrange toujours pour écraser le faible et l'isolé à la moindre incartade, au premier acte ou à la première parole qui froisse les préjugés* », écrit Georges Palante¹⁴. La morale ne veut donc pas seulement convertir, elle veut aussi persuader, même les plus réfractaires, à son *diktat*, quitte à utiliser la force, le châtimeut ou l'exclusion dans les cas qu'elle juge « irrécupérables ».

Moral, le travail social a voulu, dès sa naissance « porter assistance » dans la perspective de combattre toutes les formes de déviance. Une histoire du travail social serait ainsi à écrire, dans son rapport à l'errance. N'est-ce pas pour ramener dans le droit chemin qu'il s'exerça auprès des vagabonds, des errants sociaux... tous les individus appréhendés comme immoraux par la morale dominante ? Ou encore, auprès des fous, des alcooliques... errance d'esprit comme errance de corps, pareillement condamnées ! La morale a vocation à vouloir redresser ce qui, selon elle, ne va pas droit dans le *droit-chemin* ? Entendons : ce qui dévie de ces principes impérieux. À cette droiture froide qu'impose l'esprit de la morale, droiture qui assèche les esprits et les empêche de penser, qui assèche les relations et les empêche de naître, l'éthique vient faire barrage en ré-ouvrant le champ des possibles humains, le champ des relations inter-humaines. Ainsi, l'éthique porte en elle-même une exigence qui n'est pas

14. PALANTE Georges, *La Sensibilité individualiste*, in *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 400.

moindre. Elle se fonde sur l'accueil de l'Autre-homme, l'accueil de son altérité et de sa singularité d'être. Là où un tel accueil se fait absent, point d'éthique, point d'accompagnement éthique.

La morale et l'impossibilité de la rencontre

C'est un aspect fondamental à partir duquel l'accompagnant doit se positionner. En effet, s'il œuvre dans le sens imposé par la morale, ce n'est pas à la reconnaissance d'une altérité qu'il donnera ses forces et son esprit, mais à l'annulation de cette altérité qui lui fait face. Autrement dit, la relation éthique ne peut avoir lieu sans reconnaissance inconditionnelle de ce qu'est l'Autre-homme – le Tu de l'accompagné qui fait face au Je de l'accompagnant. Or, et c'est l'une des singularités des métiers du travail social, ceux qui font face au Je de l'accompagnant sont toujours des Tu fragilisés, des Tu exclus. Aucun autre corps de métier ne réalise ce que réalisent les métiers du social. Ces professionnels sont les seuls à accompagner des personnes *a priori* exclues du système dans lequel l'action d'accompagnement est censée se développer. Si l'enseignant enseigne, si le médecin soigne... seuls les acteurs du travail social se trouvent placés dans cette situation singulière d'accompagner des personnes fragilisées et exclues du système sociétal ou, pour le moins, mises de côté.

L'accompagnant fait donc avec une exigence double : se positionner dans l'accueil de l'Autre-homme (base de l'idée d'un vivre ensemble et d'une éthique de l'accompagnement) et, plus encore, l'accueil de l'Autre-homme fragilisé auquel il fait face depuis un statut qui le place symboliquement dans une position dominante. Contradiction, en apparence, que l'accompagnant doit dépasser ou annuler. Ce dépassement et/ou cette annulation, c'est justement dans le questionnement éthique permanent qu'ils peuvent trouver les conditions de leur réalisation. C'est dans la rencontre, dans le face-à-face qu'une telle prise en compte de la singularité de l'Autre-homme peut devenir réalité. Un face-à-face qui garantit à l'Autre-homme les conditions de ne jamais perdre la face, en le maintenant éthiquement, dans le même champ d'humanité que lui. S'inscrire dans une logique moraliste pour un accompagnant, c'est empêcher les possibilités de la rencontre et, au préalable, les possibilités d'accueil du mystère de l'Autre-homme. À partir de là, point d'accompagnement possible. La relation ne peut plus avoir lieu. Ses conditions de possibilité ont été annulées. L'idée d'accompagnement sombre alors dans une infâme « prise en charge ».

Déontologie et éthique

La déontologie : une morale professionnelle

Définir la déontologie après avoir défini la morale est un exercice assez aisé. Si l'on revient à l'étymologie, la déontologie prend son sens en termes de « devoir » (*déon*) et de « science » (*logos*). Autrement dit, la déontologie est la science des devoirs qui

s'applique et s'impose à un domaine d'action particulier. Si l'on se réfère à un champ professionnel, la déontologie représente la science des devoirs professionnels qui circonscrit l'action des professionnels concernés, dans le domaine où ils exercent leurs activités. La déontologie inscrit donc l'individu dans un collectif de référence. Elle encadre son action qui doit se développer en conformité avec les règles, les normes et les valeurs régissant le champ d'action auquel se rapporte leur activité professionnelle. De fait, la déontologie est une morale professionnelle. Elle s'impose à chaque professionnel qui ne peut agir en dehors des règles établies par l'exigence déontologique. Comme la morale, la déontologie se place sous le signe de la prescription. Ainsi peut être édifié un code de déontologie, c'est-à-dire un ensemble de règles, de normes et de valeurs formalisées, qui doivent être admises et suivies de façon impérative par le collectif professionnel concerné. Un code de déontologie est donc l'émission d'un ensemble de devoirs qui s'imposent de l'extérieur à l'individu dans l'exercice de sa profession. Autrement dit, la déontologie est de l'ordre de la morale. Elle suit les mêmes principes directeurs essentiels, la même logique. Elle commande. Elle prescrit. Elle règle les conduites en édictant les normes qui définissent les « bonnes » et les « mauvaises » conduites. Elle juge, condamne ce qui diffère de ses principes impératifs et se veut inconditionnelle. Comme la morale, elle oppose le Bien au Mal et vise à la « pureté » professionnelle. Ainsi, celui qui déroge au code déontologique se verra banni du groupe professionnel qui en respecte scrupuleusement les valeurs.

La morale et la déontologie reposent toutes deux sur l'idée d'un impératif catégorique qui ne peut souffrir aucune contradiction. C'est une différence essentielle avec l'éthique, qui, elle, appréhende « naturellement » ce qui relève de la pluralité : elle n'aurait aucune consistance sans la reconnaissance de ce qui est différent. Il y a même une contradiction indépassable entre l'idée morale et l'idée éthique : la première veut du même et du consensus tandis que la seconde ne vit que du différent et du dissensus.

Cette opposition révèle une autre contradiction fondamentale. La morale ne tolère pas ce qui s'écarte du droit chemin tracé par l'esprit moral supérieur. Elle ne veut pas d'écarts, pas d'opposition, pas de divergences, pas de nuances... Autrement dit, elle recherche tout ce qui va pouvoir faire plier le monde à l'avis qui préside à sa pensée. Ainsi, se fait-elle impérative pour que tous s'accordent à ses exigences et à ses valeurs. Impérative à double titre : pour obliger à la conformité, mais aussi pour condamner ce qui diffère. Dans la morale comme dans la déontologie, préside un réflexe de condamnation. Pour l'une comme pour l'autre, le différent est toujours condamnable. Celui qui ne suit pas, celui qui se fait mauvais suiveur devient irrémédiablement et instantanément un traître à la morale dominante et doit, dès lors, être châtié. En effet, la morale et la déontologie reposent sur l'idée topique, c'est-à-dire l'idée d'une valeur supérieure indétronable à laquelle tous les individus doivent souscrire et se sacrifier.

À l'opposé, l'éthique relève de l'*u*-topie, c'est-à-dire de la capacité continuée à imaginer et accueillir du possible, et particulièrement du possible humain. La

topie, quant à elle, se veut dominante et impérative. Pour y parvenir, elle doit faire taire les différences individuelles, empêcher ce qui pourrait surgir en terme de nouveauté, et qui viendrait remettre en cause sa suprématie. Or, qu'est-ce qui peut venir contredire, questionner ou destituer la morale de sa position toute-puissante, sinon ce qui procède de l'élément d'humanité de l'homme ?

Uniformisation *versus* pluralité

La dynamique éthique, elle, ne s'apeure pas de la diversité. Au contraire, elle la recherche. Elle « sait » qu'il n'y a que dans la diversité que peut se dire quelque chose de l'humain, ou de ce qui émerge de la rencontre d'homme-à-homme. Ainsi, l'éthique ne vise pas l'harmonie, c'est-à-dire l'annulation de toutes les différences car elle « sait » qu'il n'y a qu'en accueillant la diversité que l'on peut accueillir le mystère de l'Autre-homme. Sans cet accueil de l'étrangeté de l'Autre-homme, inutile de prétendre à une éthique. Celui qui se rend incapable d'accueillir l'étranger, se rend coupable d'une mise en conformité. Tandis que la morale et la déontologie se placent sous le signe de l'uniformisation, l'éthique, elle, s'inscrit dans une logique d'accueil de la pluralité. En s'imposant pour exister et résister aux assauts de leurs contradicteurs, la morale et la déontologie se montrent sous le signe d'une volonté dominatrice qui ne peut concevoir d'accueillir de l'imprévu. Or, l'individu est un être sensible qui garde en lui-même une part d'imprévisibilité. Il est un être de sensibilité, c'est-à-dire un être d'indétermination. « *L'homme est un animal utopique*¹⁵ », écrit Miguel Abensour.

Indéterminé, l'individu n'existe qu'en tant qu'il est accueilli comme un être singulier, un être de pluralité. Il ne peut se conformer de lui-même à une discipline (morale) qui réclame le sacrifice de son individualité¹⁶. C'est pourquoi Émile Durkheim a conçu la sociologie sur des *Règles* qui donnent une vision de la société organisée par le consensus social. La morale vise effectivement toujours l'harmonie sociale, laquelle repose toujours sur la volonté de faire taire les différences individuelles. Autrement dit, une morale est sacrificielle ou n'est pas. En érigeant la morale en pilier de sa doctrine sociale, la sociologie durkheimienne a édicté des règles qui permettraient d'obtenir le *statu quo* social – les troubles sociaux résultant, selon lui, d'une trop grande liberté d'expression laissée aux individus. Pour qu'il y ait consensus, il lui fallait encadrer les désirs individuels. Et concevoir une puissance supérieure qui les obligerait à taire leurs différences individuelles. Face à la crainte du désordre, Durkheim prônait ainsi une sociologie morale fondée sur une morale dominante qui endiguerait et freinerait les désirs des individus.

15. ABENSOUR Miguel, *L'Homme est un animal utopique*, *op. cit.*

16. Notre propos devrait être nuancé ici, si l'on considère l'avancée réflexive introduite par Étienne de La Boétie lorsqu'il rédige son *Discours sur la servitude volontaire*, texte fondamental, notamment en philosophie politique, pour qui s'interroge sur le « fait de la domination ».

Une mythologie de la « bonne pensée »

Ainsi, la morale et la déontologie édifient un esprit qui domine les individus, encadre leurs actions et les dirige. Si l'on peut voir là une avancée vers une mise en cohérence des diverses actions individuelles, on doit garder en tête que toute morale, toute déontologie lutte contre l'apparition de nouvelles actions non codifiées, non réglementées. Sous le poids de la morale, il ne peut y avoir d'autres façons de faire ou de penser que celle qu'elle prescrit. Une mythologie de la « bonne pensée » s'édifie : table de lois sacrées et immuables à laquelle chacun doit se conformer, sans restriction. Toute nouveauté d'action est vécue comme un trouble à l'ordre moral ou déontologique, comme une trahison. La nouveauté doit donc être éradiquée. Or, une société dans laquelle n'existe plus la capacité à laisser advenir du possible – une société sans utopie – est exactement ce que l'on nomme une société totalitaire.

L'esprit moraliste reste effectivement inscrit de façon autoritaire dans l'ordre de la compréhension totale, du savoir tout-puissant. Il rejette toute nouvelle idée, tout ce qui viendrait remettre en cause son savoir doctrinaire. Au contraire, l'éthique, en restant énigme de l'humain, fait accueil à la diversité de pensée. Elle fait signe du côté de la rencontre inter-humaine. Elle se place dans l'accueil de l'étrangeté, dans le fait de la proximité en tant qu'*ap-proche* du prochain. « *Entendons que l'utopie est une forme de pensée "autrement que savoir" qui prend son impulsion première dans une expérience de l'autre, dans une proximité à l'autre*¹⁷. »

L'humain est ce qui crée, sans cesse, de l'écart. Mieux encore : l'humain est l'écart continué qui, continûment, réclame que la morale soit déboussolée à partir de l'élément d'humanité de l'homme. Une morale qui ne sait plus prendre en considération l'élément d'humanité de l'homme ne peut être une morale humaine. De fait, elle devient déshumanisante et « travaille » contre l'homme. Toute morale repose ainsi sur une logique dogmatique. Elle se pense légitime pour tout, pour tous et en tout lieu. L'éthique, elle, est sans cesse en prise avec la réalité du monde humain. Elle s'instruit de la vie réelle et fluide des hommes. L'éthique dénonce le mythe de la société homogène, réconciliée, uniforme. Elle fait signe du côté de la pluralité de la condition humaine. Toute morale, toute déontologie, au contraire, garde pour principe de rendre adéquates les choses et les hommes : préside en elles une logique de la coïncidence, de l'adéquation. Elles veulent de *l'un*, quand l'éthique se place irrémédiablement sous le signe *des uns*. En aucune façon, la morale et la déontologie ne tendent vers l'émancipation individuelle. Leur « ressort » va à l'encontre de l'idée d'émancipation. « *Par émancipation, il convient d'entendre ce mouvement moderne qui consiste à se libérer des formes d'autorité existantes, de telle sorte que puisse apparaître, se constituer une nouvelle manifestation de la vie, de désir d'humanité*¹⁸. » L'éthique vise à l'altérité sociale quand la morale garde pour horizon l'uniformisation sociale.

17. ABENSOUR Miguel, *op. cit.*, p. 103.

18. *Ibid.*, p. 93.

Pour que la sociologie durkheimienne ait une visée éthique, il aurait fallu qu'elle intègre l'idée de l'individualité comme richesse. Or, la sociologie officielle du pape de la Nouvelle Sorbonne visait à éliminer l'individu de toute considération sociologique. De là, son aversion pour les autres disciplines telles que la psychologie et la philosophie notamment, qui gardaient un intérêt pour l'individu. En effet, derrière la psychologie et la philosophie, il prétendait éliminer l'idée même de l'individualité, de la sensibilité individuelle¹⁹. Sa sociologie définissait une société disciplinée dans laquelle les individus accepteraient le sacrifice de leur individualité afin d'éviter l'anomie sociale, le « mal du siècle » selon lui. De fait, on peut dire que la morale et la déontologie visent l'une et l'autre à uniformiser les actions des acteurs qu'elles concernent. Et par là même, derrière ce qui peut paraître une « positivité²⁰ » – la mise en cohérence des actions individuelles –, s'introduit aussi la suppression de toute action qui viendrait contredire la façon de faire dominante. Or, une telle annulation signe inéluctablement une entreprise dangereuse. En effet, s'il n'est plus possible de penser et d'agir autrement que sous le seul signe de la morale dominante, il devient impossible d'accueillir ce qui n'est pas prévu par la topie dominante. Là où il n'y a plus de place pour l'imprévu, pour l'indéterminé, là où toute possibilité qu'advienne du mystère est barrée, il ne peut se construire un monde véritablement humain, un monde fait par et pour les hommes.

Conformité *versus* nouveauté

On peut, dès lors, exprimer une différence essentielle entre morale/déontologie et éthique. Cette dernière ne prône jamais la mise en conformité de l'individu, conduisant au sacrifice et à la disparition de son individualité. Tandis que la morale (et la déontologie) annule toute possibilité de considérer les singularités des individus. Elle récuse toute dimension de pluralité. Elle ne veut pas du nouveau mais du conforme. Est dit moral celui qui ne « dépasse pas ». Les ordres moraux font autorité sur l'individualité et s'imposent à l'individu au point de l'annuler en tant qu'il est un être unique et singulier. La morale durkheimienne est une célébration de l'homme-moyen²¹. Toute morale repose sur une logique *moyenniste*, une logique d'uniformisation. Or, être conforme, pour un individu, c'est répondre favorablement à l'exigence extérieure qui lui est faite de s'amputer d'une part de lui-même.

Si la morale réclame le sacrifice de l'individualité, l'individu, en s'y conformant, en retire des bénéfices secondaires. En procédant à cette amputation volontaire, l'individu se « coule » dans l'irresponsabilité, dans le moule moral dominant, ce qui

19. Georges Palante a d'ailleurs intitulé trois de ses ouvrages majeurs : *La Sensibilité individualiste*, *Combat pour l'individu*, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, *op. cit.*

20. Cf. la philosophie positive d'Auguste Comte (1798-1857).

21. Il faut entendre cette expression dans deux sens, au moins : l'homme qui ne « dépasse » pas, qui est rentré dans les ordres moraux et sociaux dominants, d'où la religiosité de toute morale ; mais aussi, l'homme comme moyen qui alimente et nourrit le ventre social, la société divinisée et qui doit se sacrifier pour cette divinité.

lui épargne le risque d'être soi. En effet, la mise en conformité procure la mise en suspension de son propre engagement individuel. Coulé dans le Nous massifiant qu'impose la morale, ce n'est plus vraiment le Moi qui agit mais un On anonyme, un On qui parle au nom de la morale dominante réclamant que tout un chacun agisse sans réflexion. C'est par un tel processus d'anonymisation et de dépersonnalisation que les pires catastrophes ont pu avoir lieu, comme l'a montré Hannah Arendt dans ses analyses. Eichmann, grand lecteur de Kant, se disait être un « bon fonctionnaire », répondant à l'impératif catégorique hitlérien. Il a été un « faiseur d'actes », un automate qui a exécuté des ordres au nom de ce qu'il considérait comme une morale supérieure, inconditionnelle (la morale du chef nazi). Ce On anonyme, Emmanuel Lévinas le nomme « il y a » : « *Il y a, comme "il pleut" ou "il fait nuit"... chose horrible²²...* » L'« il y a » « *est le phénomène de l'être impersonnel* ». Celui par lequel on peut tout se permettre dans l'inhumain. Celui qui déresponsabilise l'individu. Au nom de la morale (par exemple la morale institutionnelle qui instruit les façons de faire et de penser), le On applique des actes sans pensée, sans se demander s'ils sont, oui ou non, inscrits dans le respect inconditionnel de l'élément d'humanité de l'homme. Le questionnement éthique est ce qui vient faire barrage à cette dérive moraliste dépersonnalisante. L'éthique a toujours à faire avec l'idée de responsabilité-pour-Autruï.

Une distinction essentielle

L'exemple précédent montre combien l'enjeu éthique, celui de la différenciation entre éthique et morale (éthique et déontologie), est essentiel. Il l'est d'autant plus en ce qui concerne les métiers de l'accompagnement que ces derniers donnent un statut de supériorité à celles et ceux qui l'exercent. On conviendra ainsi que ce n'est pas une même chose que d'accompagner une personne ou de la « prendre en charge ». Cela ne peut pas avoir le même sens. Derrière l'idée d'accompagnement – qui signifie aller de compagnie avec – demeure celle d'un accueil de l'altérité de l'Autre-homme. On ne va pas « de compagnie avec » un autre homme que l'on a annulé, quelle que soit la façon de cette annulation. Ajoutons qu'au contraire de ce que l'on peut penser parfois, l'idée de prise en charge ne concerne pas seulement les personnes qui souffrent de problèmes d'ordre physique et ont besoin d'un appui matériel concret. En tous les cas, qu'il existe ou non de tels problèmes ne change absolument rien à la question éthique. Elle se pose partout d'une même et singulière façon. L'Autre-homme n'est pas plus ou moins *autre* s'il est ou non physiquement diminué. C'est peut-être même dans ce genre de situation que se pose le plus clairement la question éthique. Nul ne mérite d'être « pris en charge ». L'idée même de prise en charge est éthiquement une insulte faite à l'élément d'humanité de chaque homme. « Prendre en charge », au fond, signifie un renoncement à accueillir l'Autre en ce qu'il est, être unique, différent et riche de sa singularité.

22. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, Fayard, 1982, pp. 38-39.

2

Les enjeux éthiques à partir de la pensée d'Emmanuel Lévinas

À l'origine du requestionnement éthique

Nous avons entrevu, au travers du chapitre précédent, quels enjeux sont à l'œuvre lorsque l'on confronte l'éthique avec la morale. À présent, pour penser l'éthique et les enjeux éthiques, il nous faut nous munir de l'apport immense de la pensée d'Emmanuel Lévinas. Sa réflexion sur l'éthique a pris naissance avec ce que les penseurs de l'École de Francfort ont nommé « l'évènement sans pareil », la Shoah.

Emmanuel Lévinas, dans *Éthique et infini*, pose « le problème du contenu de la relation intersubjective. En quoi consiste positivement cette socialité différente de la socialité totale et additionnelle¹ ? » Le philosophe ne cherche pas à « construire » une éthique. Il ne travaille pas à l'énonciation de règles morales. Ce n'est pas sa préoccupation. Ce qu'il recherche, c'est le sens du *rapport éthique*. Il ne va pas, à la façon d'Emmanuel Kant, essayer de formaliser une exigence universelle qui serait érigée en un « impératif catégorique » moral. En effet, l'éthique a à faire avec Autrui en tant qu'être unique, être singulier, être irremplaçable. Le sens éthique ne dérive donc vers aucune promulgation de loi universelle, vers aucune prescription de règles morales. Il est dédié, entièrement, à la question de l'accueil du Visage d'Autrui. Comprenons : l'éthique découle de l'expérience faite par le Moi devant le Visage de l'Autre-homme. Elle est ce qui advient au Moi par la mise en question de son égoïsme à partir de l'advenue du Visage d'Autrui. Le Moi est éveillé par Autrui alors que ce dernier se refuse à être possédé par lui. Autrui vient faire barrage au désir du Moi de rester replié en lui-même. Résistant à la possession, Autrui résiste au savoir qui veut le réduire à être un être connu. Tout savoir est mainmise sur Autrui. Or ce dernier est *non thématizable*, non réductible, infini. À travers l'accueil de l'infini d'Autrui – qui toujours se dérobe à la possession – le Moi accède à une idée de l'infini.

1. LÉVINAS Emmanuel (1982), *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 74.

Qui veut penser l'éthique aujourd'hui ne peut faire abstraction de ces deux confrontations : celle qui oppose l'éthique à la morale et celle qui pose la question éthique face à l'extermination totalitaire. Avec l'œuvre de Lévinas, notamment son livre *Éthique et infini*, le lecteur est replongé dans la question essentielle : celle de l'humain, du sens de l'humain. Question essentielle, avons-nous dit, mais surtout question inépuisable. Ainsi, l'œuvre de ce philosophe est-elle entièrement dédiée à l'humain, à l'inter-humain, c'est-à-dire à l'accueil de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme.

Pourquoi l'œuvre d'Emmanuel Lévinas est-elle fondamentale, en particulier si l'on se destine à l'accompagnement d'êtres fragilisés par la vie ? Parce que ce philosophe montre que la pensée, en tant que production de connaissance, ne peut pas saisir l'humain. L'humain est une énigme dont la pensée ne peut pas *se saisir* sans devenir prétentieuse, c'est-à-dire sans s'exercer comme un moyen de possession de l'Autre-homme, un moyen de domination. La pensée, tant qu'elle est *savoir*, veut saisir Autrui : ce qui dirige son activité, c'est le désir de possession qui est toujours un désir de suppression de l'altérité de l'Autre-homme. Or, le rapport éthique ne cherche jamais à saisir Autrui. Il est accueil d'Autrui dans son étrangeté d'être unique. Ainsi, faudra-t-il penser par une pensée qui sera autrement que savoir. C'est là une leçon essentielle que livre Emmanuel Lévinas. En effet, toute production de connaissance, de savoir, vise une seule chose : faire disparaître le mystère de l'objet sur lequel s'exerce cette connaissance, ce savoir. La pensée comme savoir veut la maîtrise de ce qui lui échappe. Toute production de connaissance « *consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science. Et là commence toute puissance*² ». Cependant, ce qui caractérise Autrui, c'est son échappée continue, son refus d'être réduit à un savoir. Autrui est hors-de-prise. Il est hors savoir. N'est-ce pas le « grand mal » actuel du travail social que de penser que tout commence par la connaissance au lieu de la reconnaissance ? Il n'y a pas là qu'un jeu de mots. Il y a là le fondement même du questionnement éthique. Commencer par la connaissance, c'est exactement produire sur Autrui un savoir agi par le principe de réduction. C'est faire de l'homme un *être-su*. La pensée comme savoir cherche toujours à réduire le mystère de ce qui lui échappe. La réduction est le principe de toute production de connaissance. Or, l'élément d'humanité de l'homme est dans une continuelle échappée. Ainsi, prétendre maîtriser l'humain, c'est se dire : je l'ai réduit, cet Autre, au petit savoir (tout-puissant) que je m'en suis fait ! C'est ramener Autrui au même que moi. C'est le vouloir identique à moi. C'est construire avec l'Autre-homme de l'identique à moi. C'est exercer une maltraitance sur Autrui, car la logique de l'identique est une logique de maltraitance. La réduction, quelles qu'en soient sa forme et ses formules, est éthiquement maltraitance.

2. LÉVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 233.

Nous avons choisi de présenter dans ce chapitre quelques-unes des dimensions de la pensée d'Emmanuel Lévinas afin de ne pas nous engager dans une sorte d'explication de texte qui n'aurait ici aucun sens. Il s'agira plutôt d'essayer de se saisir des enjeux que sa réflexion nous propose pour approfondir notre propre raisonnement relatif à l'éthique et à l'accompagnement en travail social. Pour cela, il nous a semblé indispensable de définir dès à présent, même brièvement, certaines notions : celles du **face-à-face**, de la **responsabilité-pour-Autruï**, du **Visage**, du **désir** et de l'« **il y a** ». C'est par là que nous débiterons notre cheminement aux côtés de la pensée de ce philosophe et que, chemin faisant, nous l'espérons, l'importance cruciale du questionnement éthique pour l'accompagnement relationnel commencera à être mise au jour.

Qu'est-ce que le fait éthique ?

La question pourrait être posée plus abruptement – qu'est-ce que l'éthique ? – et trouver une réponse dans une définition rigide et définitive. Mais ce serait passer à côté du questionnement éthique tel que le propose Emmanuel Lévinas. Mieux vaut parler du « fait éthique » ou de la « geste éthique » si l'on veut prendre l'envergure de la pensée de ce philosophe. Le fait éthique se réfère au fait humain de la Rencontre, à l'inter-humain. « *La relation où le Je rencontre le Tu est le lieu et la circonstance originels de l'avènement éthique. Le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout*³. » Entendons que le fait éthique est une relation sans médiation avec l'Autre-homme, relation qui ne peut pas être thématifiée ni saisie. L'Autre-homme est un Mystère inépuisable. Aucune explication, aussi volontaire – voire dogmatique – qu'elle veuille se donner, ne saurait épuiser ce Mystère.

Ce n'est pas la pensée de l'Autre-homme qui compte ici, mais sa rencontre. Ainsi, Emmanuel Lévinas refuse l'idée qu'entrer en relation avec Autruï se fasse par la pensée. Avant cette dernière, avant le *cogito* pour reprendre la terminologie de Descartes, il y a Bonjour : « *Le premier mot n'est-il pas bonjour ! Simple comme bonjour !... Bonjour comme bénédiction et comme ma disponibilité pour l'autre homme ?*⁴ » Rencontre immédiate donc, dans le face-à-face avec l'Autre-homme. Par ailleurs, la relation comprise sous le seul signe de la socialité « sociale » (si l'on peut exprimer ainsi les choses pour différencier la rencontre lévinassienne de la relation sociale au sens courant du terme) n'est pas rencontre. Cette dernière ne peut aucunement être réduite à une dimension spatiale pas plus qu'à une vision conceptuelle. C'est pourquoi Emmanuel Lévinas insiste tant sur la spécificité de chaque rencontre dans le face-à-face. L'Autre n'est pas un *alter ego* – l'*alter ego* étant un autre moi-même.

3. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 225.

4. POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas – Essais et entretiens*, Actes Sud, 1996, p. 104.

L'Autre est autre justement parce qu'il n'est pas Moi. Il n'est pas ce que je suis. Ce ne sont pas ses caractéristiques propres qui font qu'il est autre pour moi. Ce n'est pas la couleur de ses yeux, ou encore sa physionomie... Il est autre parce qu'il n'est pas moi. Il est un Moi autre que moi. Ainsi, souligne Emmanuel Lévinas, « *Autrui en tant qu'Autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi je ne suis pas*⁵ ». Ce que l'Autre est, il l'est « *en raison même de son altérité* ». Ainsi, tout ce qui viendra annuler ou mettre à mal l'altérité de l'Autre-homme devient de fait anti-éthique.

Si l'on convient de ces exigences éthiques contenues dans l'idée de la rencontre, on conviendra également, pour le travail social, d'une exigence indépassable en ce qui concerne la question de l'accueil souvent réduite aux seules dimensions de la matérialité, voire de la spatialité. Nous consacrerons un chapitre à la notion d'accueil et ce qu'elle recouvre éthiquement. Mais, si l'on prend aux mots la loi de 2002, qui instaure et exige la rédaction d'un « *livret d'accueil* », on se doit de dépasser le point de vue techniciste qui limite la question à une rédaction documentaire de moyens devant être mis en œuvre pour « faire accueil ». Accueillir, ce n'est pas seulement accepter une présence. C'est, davantage, accueillir la différence de l'Autre-homme. C'est faire toute sa place à son altérité. C'est même accepter que cette place ne lui convienne pas et qu'il s'en donne une autre. Il y a, dans la notion d'accueil, quelque chose qui a partie liée avec l'humilité.

D'un point de vue éthique, l'accueil est tout autre chose. Il s'agit, fondamentalement, des capacités d'une institution, d'une équipe et de chaque professionnel y travaillant, à penser l'*accueil de l'étrangeté de l'Autre-homme*. Comprenons qu'il convient de faire apparaître, dans tout livret d'accueil, la conception éthique que se fait l'institution de l'accueil : sous-entendu, l'accueil de l'étrangeté de l'Autre-homme. Un livret d'accueil qui ne se donnerait pas ces perspectives éthiques ne serait rien d'autre qu'un document administratif, un média technicisé, anesthésié. D'ailleurs, un accueil organisé dans les moindres détails pratiques, planifié... reste-t-il un accueil vraiment éthique ? Nous ne voulons pas dire qu'il ne faille prévoir des conditions d'accueil, loin s'en faut ! Nous soulignons seulement qu'un accueil qui ne fait référence qu'à des conditions matérielles, administratives... ne répond pas aux exigences éthiques que réclame l'accueil au sens lévinassien du terme. Un tel accueil hyper organisé ne laisserait aucun espace à l'expression de ce qu'est cet Autre-homme en tant que Mystère que l'on prétend accueillir. Tout accueil de ce type-là se supprime en tant qu'accueil éthique. C'est un peu comme pour la bonté. Toute bonté organisée se perd pour elle-même. Dès qu'une bonté s'organise, « *elle s'éteint*⁶ », écrit le philosophe.

Revenons au fait éthique. Pour Emmanuel Lévinas, l'éthique n'est pas une portion de la pensée, ou encore une section de la philosophie. L'éthique, exprime-t-il

5. LÉVINAS Emmanuel (1980), *Le Temps et l'autre*, PUF, 1996, p. 74.

6. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 118.

clairement dans *Totalité et infini* (1961), c'est ce qui arrive au Moi en face d'Autrui, en face de la survenue, de l'advenue d'Autrui. L'éthique, c'est ce qui se passe en Moi quand Autrui, par sa venue en face de moi, remet en question ma spontanéité, mon égoïsme, ma toute-puissance. « *On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique.* » Il y a éthique lorsque le Moi, qui cherche toujours – en tant qu'*ego* – à persévérer dans son être, est remis en question par la présence d'Autrui. Cette présence somme le Moi de s'ouvrir à l'extérieur, de sortir de lui-même. Et cette sortie se fait dans une responsabilité-pour-Autrui. C'est Autrui qui fait sortir le Moi de ses « *gonds* » égoïstes. C'est pourquoi Autrui est une chance pour le Moi. Il est la chance d'une sortie de l'égoïté pour le Moi. Autrui pousse, ou plutôt lance un appel, une adresse à l'adresse du Moi. Et cette adresse, le Moi se donne les moyens d'y répondre. Il cherche en lui les ressources pour y répondre. En fait, on ne peut pas penser la question éthique chez Emmanuel Lévinas en la déconnectant de la question de la responsabilité-pour-Autrui. Ainsi, éthique et altérité vont de pair.

Le face-à-face et la responsabilité-pour-Autrui

Le face-à-face est un concept essentiel de la pensée éthique de ce philosophe. Lorsque Autrui fait face au Je, le Je ne peut pas s'en détourner. Il y a éthiquement impossibilité d'un détour. Le face-à-face place le Je et le Tu dans une position relationnelle qui maintient la distance, la séparation entre eux et, en même temps, interdit toute volonté de « totaliser » l'autre. Quelque chose *dé-borde* la simple relation sociale, qui est d'un autre ordre que celui du social. Ce quelque chose, c'est l'élément d'humanité. Entendons que le Tu qui se trouve en face du Je n'est pas seulement perçu pour ce qu'il est en tant qu'individu singulier. Il est perçu aussi pour ce qu'il est en tant qu'élément d'humanité, ce quelque chose qui précède la relation sociale. Cela veut-il dire que le Moi doit s'effacer au bénéfice de l'Autre ? Jamais Emmanuel Lévinas ne prononce la liquidation du Moi. Au contraire, le Moi est unique et doit le rester, sans quoi non seulement il y aurait atteinte à l'élément d'humanité mais aussi impossibilité de la rencontre, du face-à-face. « *Le Moi est différent par son unicité et non pas unique par sa différence*⁷. »

Derrière le Je – qui pourrait s'abîmer en Moi égoïste –, Emmanuel Lévinas cherche l'humain. Pour ce penseur, l'existence du Moi ne commence pas avec celle d'un Moi replié sur lui-même mais dans le fait éthique de la responsabilité-pour-Autrui. Autrement dit, l'existence du Moi ne peut pas se suffire du Moi égoïste. Il lui faut le *souci-pour-Autrui*, c'est-à-dire le sentiment ressenti continûment que l'existence du Moi ne cause pas de souffrance autour d'elle. Entendons que tout commence

7. LÉVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, p. 213.

éthiquement quand le Moi accepte de se déposséder de sa propre souveraineté, de sa toute-puissance, non pas pour s'annuler mais pour s'ouvrir à l'Autre. Ainsi, le Moi se retrouve assigné « *au tribunal intérieur* » qui juge ce qu'il fait, pense, dit et ce qui en découle pour la vie d'Autrui. C'est pourquoi le questionnement éthique est une exigence continuée. On pourrait même dire qu'il est au niveau individuel et inter-individuel, ce qu'est la démocratie au niveau collectif et politique : une remise en question permanente.

De l'idée de face-à-face, on ne doit pas en conclure qu'il y ait (comme le veut Martin Buber⁸) une relation symétrique et réciproque. Le face-à-face lévinassien pousse l'exigence plus loin. Le face-à-face est une relation asymétrique et sans réciprocité. Exigence continue, qui signe bien l'ultime de la relation éthique. En effet, qu'est-ce qu'une relation symétrique et réciproque ? C'est une relation en « attente de ». Or, toute « attente de » signe l'inscription d'une dette que l'on fait contracter à Autrui. Comprenons que, si la relation s'inscrit dans un jeu « recevoir-donner », alors la relation ne relève pas de l'éthique mais de la marchandisation. Comme si, « en échange de », Je devait nécessairement recevoir de Tu. Pour Emmanuel Lévinas, il n'y a pas de réciprocité à attendre. Ce que l'Autre doit ne regarde pas celui qui donne. Le Je est responsable d'Autrui sans attendre de ce dernier la réciprocité.

Pour ce penseur, le Moi porte toujours une responsabilité de plus que les autres. Exigence extrême, que bien des contradicteurs récusent dans son œuvre. Certes, on peut questionner ce qui apparaît *a priori* comme une sorte de sacrifice pour le Moi. Mais, ce serait omettre deux aspects essentiels de sa réflexion : d'abord, l'affirmation continuée, dans toute son œuvre, d'un Moi qui ne doit pas disparaître ; ensuite, le fait que la pensée du philosophe s'élabore à partir de la Shoah, et c'est donc dans ce contexte ou plutôt face à cet « évènement sans pareil » qu'il faut replacer son discours.

Comment le travail social peut-il s'approprier une pensée aussi exigeante ? Doit-il le faire ? La réponse nous semble d'évidence : sans cette exigence, il apparaît certain que la relation accompagné-accompagnant sombrera dans une relation de domination qui, d'une certaine façon, s'institue presque d'elle-même, du fait du statut de chacun des protagonistes en présence. Que l'on veuille l'admettre ou non, le statut porté par le travailleur social le place dans une situation symbolique de supériorité. Dès lors, et sans compromettre la mission qui lui est confiée, il doit s'attacher, en premier lieu, à établir des modalités de relation qui soient dans l'exigence éthique du face-à-face, face-à-face singulier garantissant à Autrui les conditions

8. BUBER Martin, *Je et Tu*, Aubier, 1969. Emmanuel Lévinas écrit, par rapport à la pensée de Martin Buber : « *L'interpellation du Tu par le Je, serait donc d'emblée, pour le Je, l'instauration d'une réciprocité...* », in LÉVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, op. cit., p. 60. Ailleurs, Emmanuel Lévinas insiste : « *Je me suis donc demandé si la véritable relation à autrui repose sur cette réciprocité que Buber trouve dans la relation du Je-Tu* », in *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 111.

de ne jamais perdre la face. D'ailleurs, et sans approfondir davantage en ce sens, il importe ici de préciser le rôle de la *justice* dans la pensée lévinassienne. C'est elle, en effet, qui vient tempérer le déséquilibre de la non-réciprocité entre le Je et le Tu. « *La justice tempèrera cette inégalité, car nous sommes hors du face-à-face, pareillement citoyens devant la loi, égaux en droits comme en devoirs*⁹. »

Qu'est-ce que la responsabilité ? Emmanuel Lévinas est très explicite : la responsabilité est un « *pour autrui. La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que, humainement, je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l'unique. Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable*¹⁰ ». De cette définition découlent des incidences majeures, notamment quant à la définition de la subjectivité du Moi. En effet, à l'encontre des pensées égoïstes qui font du Moi un moi suffisant et se suffisant à lui-même, chez le philosophe, le Moi devient lui-même (comme individu différent) par la rencontre avec Autrui. Autrement dit, c'est Autrui qui offre au Moi sa subjectivité. Autrui n'est plus alors une proie à posséder ni un danger, mais une chance : celle pour le Moi de sortir de soi, d'aller au monde, d'aller à la rencontre du monde et d'autrui en sortant de son « ipséité ». De là, procède une nouvelle compréhension de la proximité, dimension essentielle pour la mission d'accompagnement relationnel du travailleur social. Nous en parlerons ultérieurement mais disons déjà qu'Autrui est proche de moi, non sur le plan spatial ou encore sur le plan de la parenté, mais en tant que je me sens responsable de lui. Ce n'est pas un état de fait en lien avec la spatialité ou la parenté, mais un processus continué, une approche du prochain.

Autrui étant infini, le Moi étant également infini, l'approche relationnelle est infinie. Dès lors, c'est dans la proximité qu'il peut y avoir rencontre, proximité qui ne signifie jamais un état de fusion dans lequel l'un des termes se perdrait. Pour qu'il y ait relation éthique, il faut qu'il y ait proximité. Or on ne peut vouloir s'approcher que de celui qui est séparé. La relation éthique, d'un point de vue de la proximité, est une séparation liante. Mais la proximité est une chose ; autres choses sont la promiscuité et la coïncidence qui, elles, font signe du côté de la fusion. Pour qu'il y ait relation, il faut que le Je et le Tu restent séparés, distincts, sans quoi il n'y a plus possibilité d'approche.

La relation éthique exige donc une reconnaissance inconditionnelle de l'unicité de chaque individu. Mais cette unicité, le Moi ne l'obtient pas à partir de lui-même. C'est Autrui qui lui en offre la possibilité. Plus exactement encore, c'est dans la responsabilité envers Autrui que le Moi est reconnu comme unique car dans cette responsabilité-pour-Autrui, le Moi ne peut pas être remplacé. Sa responsabilité est incessible. Le Moi est reconnu distinct et unique, dans et par la responsabilité devant Autrui qu'il ne peut céder à personne. « *Je puis me substituer à tous, mais nul*

9. POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas...*, op. cit., p. 44.

10. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 97.

*ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet*¹¹. » Pour Emmanuel Lévinas, *ma* responsabilité est infinie et il serait immoral d'exiger de l'Autre une même responsabilité envers moi. En fait, l'éthique vit de ce que cette responsabilité soit non réciproque, c'est pourquoi le philosophe insiste sur le fait que la relation éthique est une relation asymétrique. Dans la relation éthique, le Moi ne doit pas attendre de réciproque. Si tel était le cas, alors cela signifierait que le Moi s'engage dans une relation intéressée. Or, Emmanuel Lévinas insiste tout au long de son œuvre sur le fait qu'une relation éthique est désintéressée, sans quoi elle inscrirait Autrui dans une dette envers le Moi qui le rencontre. À partir de la responsabilité-pour-Autrui, le Moi fait cesser toute velléité de possession de l'Autre. Il l'accueille sans attendre de lui, dans la gratuité. Mais insistons encore : n'en déduisons pas que le Moi doit s'annuler. Au contraire, dans cette responsabilité-pour-Autrui, le Moi est irremplaçable. C'est la responsabilité-pour-Autrui qui permet au Moi qu'il s'affirme véritablement comme subjectivité. Le Moi reçoit d'Autrui sa subjectivité car dans la relation – inscrite dans la proximité –, il est responsable d'Autrui sans que personne ne puisse le remplacer dans cette responsabilité.

Ce qui apparaît fondamental, concernant notre propre réflexion sur le travail social, tient à plusieurs dimensions énoncées par la pensée éthique lévinassienne. Bien sûr et d'abord, l'idée de ne jamais porter atteinte à la dignité, à l'intégrité... tous ces termes emplissant les multiples projets d'établissement qui, parfois, en oublient le principe éthique. La situation de maltraitance, avérée, physique, morale ou psychologique est concernée et dénoncée par ce discours. Aucune excuse ne pourra y être opposée. Mais ces situations (que nous devons évidemment condamner) ne doivent pas faire oublier les autres formes « d'atteinte à », moins visibles, plus souterraines, et parfois même institutionnalisées.

La pensée d'Emmanuel Lévinas est essentielle pour le travail social qui a pour fonction d'accompagner des individus fragilisés. Elle l'est dans le cadre de la mission qui lui est confiée, ce que j'ai nommé dans le prologue : son occupation. Mais préalablement à celle-ci, elle lui est essentielle quant à la considération, la prise en compte de l'élément d'humanité de l'homme (*pré-occupation* qui devance la seule occupation officielle). Le travail social se trouve chargé d'une exigence que nous pensons supplémentaire, en ce sens qu'il reçoit mission d'accompagner des personnes qui se trouvent dans une situation de fragilité due à leurs conditions individuelle, familiale, culturelle... et socio-économique. Dans la vie « ordinaire », la question éthique se pose, à chaque instant, dans chaque relation. Mais, dans le cas du travail social – et l'idée d'accompagnement qu'elle révèle –, l'accompagnant reçoit une mission qui lui octroie un certain statut derrière lequel il peut être tenté de se réfugier : « Au nom de..., il peut se penser autorisé à... » Or l'exigence éthique, ce n'est pas l'octroi de plus de droits envers Autrui, mais de plus de devoirs ! C'est

11. *Ibid.*

à cela que l'idée de responsabilité-pour-Autruï fait notamment référence. Celui ou celle qui est accompagné, du fait de la nature de la relation « missionnée » qui l'unit à l'accompagnant, se trouve symboliquement dans une position d'infériorité. Dès lors, l'accompagnant peut se sentir dans une position de domination autorisée. Or, chaque fois qu'il y a exercice d'une domination, Autruï est annulé, réduit à n'être qu'un être possédé, un être dominé. Aucune relation éthique ne se peut à partir d'une situation de domination. Toute domination d'Autruï participe à son annulation en tant qu'être unique et singulier. Toute relation de pouvoir participe à la suppression de l'altérité d'Autruï. Autrement dit, l'exigence éthique se pose non seulement pour les raisons lévinassiennes exposées, mais aussi parce que le travail social a à faire avec des individus fragilisés socialement et/ou psychologiquement. Dès lors, on peut penser que l'idéologie techniciste veuille répondre – par le moyen de ses techniques – à cette situation en exerçant sur Autruï toute une série de techniques par lesquelles se trouve justifié l'exercice d'annulation de l'altérité d'Autruï. Situation catastrophique que nous dénonçons, parce qu'elle révèle des modalités d'accompagnement qui annulent l'Autre, la personne accompagnée. Chaque fois qu'un accompagnement participe à la suppression de la singularité et de l'altérité de l'Autre, il perd son nom, se fourvoie, se transforme en ce que nous nommons : l'infâme prise en charge.

Le Visage

Qu'entend Emmanuel Lévinas dans la notion de Visage ? S'agit-il, selon le sens commun, de la figure de l'homme, celle qui serait identifiable, voire qualifiable par des attributs : yeux, nez, bouche... ? Aucunement. Dans la pensée du philosophe, le Visage n'est pas à entendre comme « face » figurée et composée. Il ne relève pas de la phénoménologie qui, elle, décrit ce qui apparaît. Il ne s'agit pas davantage du regard qui, lui, cherche à connaître, à percevoir. Ainsi, le philosophe refuse de réduire le Visage à la figure figurée de l'homme. Il écrit : « *C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autruï comme vers un objet*¹². » Le Visage est ce qui définit la nudité de l'homme.

Cette nudité du Visage renvoie à deux significations. Premièrement : le Visage est suffisant à lui-même et n'a pas besoin d'être pensé par rapport à autre chose. Si Autruï est absolument autre, c'est que cette altérité lui vient de son unicité d'être incomparable. L'altérité de l'homme procède de sa singularité. Deuxièmement : la nudité du Visage signifie son extrême dénuement, sa vulnérabilité. Il est exposé à la mort, dans son plus simple et extrême dénuement. L'Autre est un être « de face », qui fait face à la mort. Ainsi, voir l'Autre, c'est voir la mort qui le menace. C'est

12. *Ibid.*, p. 79.

rester dans l'absolue sensibilité à la mortalité d'Autrui. Cet éveil incessant à la mort qui vise Autrui donne naissance à l'éthique. Autrui est Visage en cela qu'il est unique, être irremplaçable dont la mortalité m'apparaît et me concerne. Le Visage n'est pas de l'ordre du phénomène. Il n'est pas défini comme apparition manifestée. Pas davantage peut-on le réduire à une substance. Le Visage ne se contextualise pas. Il est et demeure hors de tout contexte. Il est ce qui vient commander l'éthique et interdire le meurtre.

On ne rencontre pas le Visage de l'Autre-homme tant que l'on reste affairé à en décrire les attributs et les caractéristiques. « *La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui*¹³. » Ce qui est Visage est ce qui ne se réduit pas aux traits possibles à dévisager. Pour rencontrer Autrui, il faut refuser le réflexe du dévisagement. L'éthique va plutôt à l'idée d'envisager l'Autre. Le Visage n'est pas une image à regarder. Il est ce qui vient signifier l'extrême nudité d'Autrui et ma responsabilité envers lui. Il est l'unique absolument autre. Il est signification, non réductible à une image ou une plastique. Le Visage ne peut pas être contenu dans une expression ou dans un trait caractéristique. Il « *est ce qui ne peut devenir un contenu que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà*¹⁴ ». Alors que la vision, la perception cherchent continûment l'adéquation, la coïncidence, c'est-à-dire l'absorption de l'être, « *la relation au Visage est d'emblée éthique*¹⁵ ». Elle ne veut pas l'Identique. Elle ne cherche pas l'Égal. Le savoir veut l'Égal, l'Identique. L'éthique, en tant que relation à l'infini de l'Autre-homme, au Visage de l'Autre-homme, veut l'Inégal. De là, la notion de désir chez Emmanuel Lévinas, qui ne sera pas désir de posséder l'Autre.

Le désir

Le désir est couramment défini comme un désir de possession. Cette conception réductrice du désir se retrouve chez bien des penseurs. Prenons pour exemple Jean-Paul Sartre, chez qui l'Autre est un signe ou un messenger de l'enfer : « *L'enfer, c'est les autres.* » L'Autre sartrien est un être libre, comme le Moi. Si le Moi aime l'Autre, ce qu'il aime, c'est sa liberté, c'est-à-dire la liberté qu'il représente. Dès lors, le Moi veut cette liberté. Il veut la posséder. Par ailleurs, cet Autre libre peut, ou bien s'en aller – me quitter moi qui l'aime ! – ou vouloir posséder ce que le Moi est, c'est-à-dire une liberté. Pourquoi ? Parce que, notamment, cette liberté que représente l'Autre devient un danger pour le Moi. L'Autre peut vouloir le posséder à son tour.

13. *Ibid.*, p. 80.

14. *Ibid.*, p. 81.

15. *Ibid.*

Emmanuel Lévinas opère un renversement total de la perspective. Pour lui, le désir est une *relation à l'infini*. Volonté d'aller vers l'Autre-homme, désir de sortir de son repliement égoïste, désir de s'extraire de l'isolement de son égoïté. C'est un désir de la rencontre, un désir de relation et non pas un désir de possession. Par le désir, le Moi éprouve en lui-même une expérience étrange, une épreuve sublime : il éprouve « quelque chose » qui le *dé-borde*. Il faut entendre ce dernier terme dans tout son sens. Il s'agit de « quelque chose » qui *dé-borde* le Moi, au sens où le Moi s'extrait de ses bords – de ses bordures – égoïstes. Ce n'est pas un désir qui cherche à assouvir un besoin, un désir qui veut combler un manque. Non, c'est un désir d'ouverture à l'extériorité, d'ouverture au mystère de l'Autre-homme. Au contraire du désir de l'homme égoïste qui veut jouir d'Autrui, qui veut le posséder, se l'approprier, le désir lévinassien est désintéressé. Ce qu'il cherche, c'est à sortir de son *ego* pour se rendre à l'Autre. Non pas dans un « rendu » d'abandon dans lequel le Moi disparaîtrait à lui-même. Nous avons vu auparavant que le philosophe ne prône pas la disparition du Moi : si l'un des deux termes de la relation disparaît, les possibilités relationnelles disparaissent avec lui. C'est pourquoi nous qualifions sa pensée d'individualisme de l'altérité. Et que, suivant le même fil de pensée, nous défendrons, à la fin de notre réflexion, un accompagnement éthico-individualiste.

Le désir, tel qu'il apparaît dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, n'est pas un désir qui comble (un manque) mais un désir qui creuse (le manque). Entendons qu'en creusant ainsi, le désir s'ouvre toujours davantage à l'altérité de l'Autre-homme, à l'infini de l'Autre-homme. C'est pourquoi la relation est infinie. Et c'est pourquoi nous dirions que la relation inter-humaine est la plus belle des aventures de l'homme, car elle est infinie. Le Moi est infini. Autrui est infini. Leur relation creuse encore l'infini. Elle est elle-même infinie. Plus je désire l'Autre, plus je m'approche de lui, plus l'écart se creuse. D'où le désir, infini, de la rencontre, de la relation. C'est la rencontre avec l'Autre-homme qui donne au Moi une idée de l'infini. C'est en accueillant l'altérité d'Autrui que le Moi s'ouvre à l'infini. C'est dans ce « creusement » que l'altérité se donne elle-même. Elle s'offre en tant qu'elle est altérité infinie. Sans cesse, elle remet en question le repliement du Moi sur son *ego*.

Au contraire de ce que l'on pourrait communément penser, le désir en tant que désir infini n'est pas placé sous le signe de l'insatisfaction. Il est, à l'inverse, désir satisfait de se voir sans cesse creusé, incessamment prolongé. C'est dans ce creusement infini que le désir s'accomplit et, d'une certaine façon, c'est en ce creusement qu'il se reconnaît. Un désir assouvi, au fond, n'est pas un réel désir au sens éthique du terme. Il reste coincé dans les frasques d'un désir de possession, désir vulgaire et anti-éthique, qui se tue lui-même en possédant l'Autre. Dans la possession, ce type de désir s'éteint. Au point que l'on pourrait dire que le désir n'a aucun intérêt à être satisfait totalement puisque cette satisfaction totale signifierait sa disparition, sa mort en tant que désir. Au-delà, cela signifierait la mort du Moi, celle de l'Autre-homme et celle de la relation.

Prenons une image qui aidera à comprendre cette dimension du désir dans la pensée du philosophe : la métaphore de la faim. Dans le désir égoïste, la faim s'éteint par la mainmise sur l'Autre-homme qu'il s'approprie. Ici, le désir dévore l'Autre-homme et finit par se dévorer lui-même. On pourrait dire que le désir se mange lui-même. Dans le désir lévinassien, au contraire, la faim n'est jamais rassasiée. Et c'est pour cette raison qu'elle maintient en vie, à l'infini, le désir. Le désir se nourrit de sa propre faim.

L'« il y a »

Autre notion essentielle qui traverse l'œuvre lévinassienne : l'« il y a » désigne le neutre, l'impersonnel, l'anonyme et représente, pour l'auteur, l'horreur. Pour notre propos relatif à l'accompagnement, nous rapprocherons l'« il y a » de l'idée de distance qui dépersonnalise l'accompagnement, la relation humaine et les personnes (accompagnant et accompagné) qu'elle concerne. L'« il y a » est ce qui ne propose aucune générosité. Il est le neutre. « *J'insiste en effet sur l'impersonnalité de l'"il y a" ; "il y a" comme "il pleut" ou "il fait nuit". Et il n'y a ni joie ni abondance : c'est un bruit revenant après toute négation de ce bruit*¹⁶. » Horrible neutralité de l'« il y a » qui signe la présence d'un exister anonyme. Horreur de la dépersonnalisation, de l'anonymat qui condamne les individus à la superfluité d'être. Lorsque nous argumentons contre l'esprit du technicisme tout-puissant, c'est à cette neutralité-là que nous consacrons notamment nos critiques. Technicisme, mise à distance : figures meurtrières de l'être, qui réduisent chaque homme à l'anonymat. C'est le On anonyme qui déresponsabilise. L'« il y a », « *c'est le silence pendant la nuit*, souligne François Poirié, *un silence bruissant, qui s'écoute comme la présence sourde et invisible d'un être indéfini, d'un être qui exclut l'humanité, qui défie l'existence*¹⁷ ».

Nous avons bien conscience, en réduisant à certaines notions la pensée d'Emmanuel Lévinas, de laisser de côté nombre de dimensions essentielles de son œuvre. Rien ne vaudra jamais la lecture de l'œuvre originale. Mais répétons-le : notre préoccupation, ici, n'était pas de réaliser une (illusoire) présentation exhaustive de la pensée du philosophe, mais plutôt d'ouvrir le travail social – l'accompagnement – au questionnement éthique, à partir de la réflexion de ce penseur. Ainsi, ce chapitre voulait-il mettre brièvement en perspective certains aspects du questionnement éthique que nous pensons essentiels pour l'accompagnement. L'un des plus importants nous semble être celui qui s'intéresse à la dimension de l'altérité. C'est pourquoi nous consacrons une partie des réflexions qui suivent à ce que nous nommons (pour mieux la récuser) « l'infâme prise en charge » et « manquer l'altérité ».

16 LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 38.

17. POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas...*, op. cit., p. 17.

3



L'infâme « prise en charge »

Projet individuel et projet individualisé

La loi du 2 janvier 2002, en introduisant la notion de projet, impose une distinction entre projet individuel et projet individualisé. Un projet individuel correspond aux désirs de l'individu accompagné. Ce sont ses désirs individuels. Qu'il sache ou non les exprimer n'enlève rien au fait qu'il soit et demeure un sujet de désirs. Il y a, d'ailleurs, plus souvent des professionnels qui ne comprennent rien aux désirs individuels des personnes plutôt que des personnes qui n'ont pas de désirs ! Dire que ces personnes n'ont pas de désirs, c'est non seulement les annuler comme sujets de désirs, mais c'est aussi une facilité que s'accordent parfois les accompagnants qui, dès lors, n'ont plus qu'à désirer à la place des personnes. Même le plus grand philosophe pessimiste – Arthur Schopenhauer – a reconnu que tout individu était un sujet de désirs et que celui qui se donne volontairement la mort est un sujet qui désire encore puisqu'il désire ne plus avoir à désirer !

Le projet individualisé correspond, lui, aux désirs des professionnels pour la personne accompagnée. Autrement dit : il est un « outil » que se donnent des professionnels pour accompagner la personne comme sujet de désirs (individuels). Ainsi, confondre le projet individuel et le projet individualisé devient catastrophique d'un point de vue éthique. Substituer le projet individualisé au projet individuel relève de l'ordre de l'annulation de l'Autre-homme en tant que sujet désirant, en tant qu'altérité. C'est l'exercice d'une toute-puissance de la part des accompagnants qui dénie à la personne accompagnée le fait d'être et de rester un être de désirs. Ce qui compte, en ce cas, est non le projet individuel de la personne, mais la réalisation du projet individualisé des accompagnants. Un type de démarche qui ne peut, en aucun cas, relever d'une éthique de l'accompagnement : l'altérité s'est évanouie dans la toute-puissance, laquelle tentera de se donner bonne conscience en disant : « J'ai rempli mes objectifs ! ». Il n'y a pas d'objectifs atteints lorsque l'Autre-homme a disparu en tant qu'être unique, en tant qu'être singulier de la relation. Il n'y a aucune réussite pour un accompagnement lorsqu'il n'en est plus un, lorsqu'il se transforme en « prise en charge ». Comment peut-on parler d'une prise en charge réussie ? Toute prise

en charge est un échec et le signe d'un renoncement : le renoncement à *re-connaître* l'Autre-homme dans sa singularité et son altérité.

La « prise en charge » comme obstacle à la relation

Ainsi, après avoir différencié l'éthique de la morale et de la déontologie, on ne peut faire l'économie d'une critique de l'expression exécrationnelle – « prise en charge » – qui préside au secteur des métiers de l'accompagnement et – de façon générale – au travail social. La relation éthique interdit toute velléité de possession de l'Autre, avons-nous spécifié plus haut. Aussi toute réflexion propre au travail social, qui se propose de réfléchir sur la notion d'éthique, se doit, en premier lieu, à une condamnation sans mesure de cette expression « princière » qui renvoie à l'Autre qu'il n'est qu'une charge à prendre et qui, en outre, édicte l'idée que l'Autre doit être possédé. Reprenant le propos lévinassien, Miguel Abensour souligne que l'interhumain, « *le fait humain de la Rencontre (est) le fait éthique par excellence* ». Ainsi, « *pour reprendre une formule qui revient souvent chez Lévinas : avant le cogito il y a : Bonjour !¹* » Entendons : l'humanité commence avec « *bonjour* ». Elle débute dans la relation qui est proximité, laquelle exige la séparation. Autrement dit, accompagner l'Autre signifie l'interdiction de le prendre, de le saisir. Toute saisie, toute prise, signe une condamnation de la singularité et de l'altérité d'Autrui.

Qu'est-ce que « prendre en charge » ? Quelle est la logique qui préside au *diktat* que cette action commande ? En quoi l'expression désigne, exactement, ce qui va à l'encontre de toute idée éthique ? En quoi cette action est contradictoire avec les valeurs prônées par les métiers de l'accompagnement relationnel mais, plus encore : en quoi est-elle un barrage, un obstacle à la relation elle-même ?

Accepter l'idée, c'est faire allégeance à ce qu'elle recouvre et commande : l'*objectivation* de l'individu auquel l'action d'aide est destinée. Sans conteste, c'est accepter de réduire l'Autre à être un objet de « prise » et une « charge » à prendre. Certains objecteront que l'idée de « prise en charge » revêt celle d'une bonté à prendre à « ma charge ». Ce serait omettre l'un des fondements de l'éthique : l'idée de bonté telle que la décrit Emmanuel Lévinas. Tant que l'Autre est charge, il n'est pas du même monde que le Moi qui prétend lui venir en aide. Tant qu'il y a « charge », il y a chosification de l'Autre. Un homme n'est pas une charge. Lorsque l'on « chargeait » des hommes pour les conduire vers les camps de la mort, on les embarquait... dans les wagons à bestiaux, comme des charges ! En outre, ce que le philosophe nomme bonté ne se réfère pas à la seule idée de *faire-le-bien*. La bonté n'est pas une charité. Il y a même aucune bonté dans la charité, puisque

1. ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », in *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne, n° 60, 1991, p. 576.

cette dernière indique quelque chose d'une sortie de l'humain, d'une déshumanisation et d'une attente. Est bon, pour Emmanuel Lévinas, ce qui est fait de gratuité et se sait toujours, en conscience, insuffisant. La charité, elle, porte à « l'attente de ». En fait, il n'y a pas de gratuité véritable dans l'acte charitable. Avec l'idée de prise en charge, l'Autre vaut pour faire-valoir. Tandis que la bonté, c'est le souci d'Autrui au quotidien et, dans un premier abord, le souci de maintenir l'Autre dans le même champ d'humanité que soi. La bonté commence, comme l'humanité, avec « bonjour ». Elle n'a aucune affaire courante avec l'idée de « prise » ni avec celle de « charge ». L'idée de « prise en charge » repose de fait sur trois piliers qui, conjointement, abolissent toute dimension d'altérité. Les trois se « disent » dans l'injonction : prise (de l'autre), *dé-prise* (de soi), réification (réduction d'Autrui à la condition d'objet qui devient une charge).

Par son appellation même, la prise en charge avoue son désir d'annulation d'Autrui en tant qu'Autre. Toute velléité de prendre en charge correspond, irréfutablement, à un exercice plus ou moins masqué de domination d'Autrui, de suppression de son altérité. Est charge ce qui est rendu « chose ». Est chose ce qui n'est pas (ou plus) homme. Lorsque l'homme est rendu tout « chose », il est devenu autre qu'un sujet. Il est devenu un sujet sans désirs, c'est-à-dire un objet à charge(r). Ainsi, dans l'idée de prise en charge, l'Autre est rendu chose à dominer. Il n'est plus sujet de désirs. Il n'est plus être de paroles. L'éthique commence en ce point exact où s'énonce le refus irréductible de la domination, rejet de toute forme de réduction de l'Autre, de son annulation en tant qu'être de désirs et de paroles. Pour qu'il y ait éthique, il faut qu'il y ait *re-connaissance* d'Autrui dans son altérité d'être unique et incomparable. Or, l'idée de prise en charge repose sur l'inverse : la chosification de l'Autre-homme réduit à une chose à prendre ou à un savoir. C'est à ce titre-là que l'on croit pouvoir/devoir le prendre en charge. C'est parce qu'il a été sorti du champ d'humanité des hommes – il est chose à charge – que se justifie qu'on le possède (prise) en lui intimant de se *dé-posséder* de lui-même (*dé-prise* de soi, abandon de soi).

La « prise en charge » comme injonction de possession

Dans l'idéologie de la « prise en charge », celui ou celle dont le travail social entreprend de s'occuper va subir un acte de prise. Or l'idée même d'éthique récuse celle d'un abandon de soi et d'une possession de l'Autre. Toute réflexion éthique conjugue l'idée d'une articulation entre souci de soi et souci de l'Autre. Il s'agit d'une responsabilité-pour-Autrui à laquelle le Moi ne peut se dérober. Il n'est pas question ici de prise de l'Autre mais, au contraire, de la *re-connaissance* de sa singularité d'être en tant qu'il est un individu unique, non réductible à un thème. L'Autre est un Moi *non thématizable* et non saisissable. En voulant le posséder, le Moi qui fait face à Autrui l'annule en tant qu'être unique.

Autrui est un être inassimilable. Il ne doit d'aucune façon être réduit à ce que le Moi voudrait en faire dans une « prise » qui le nie. Prendre, c'est signifier à Autrui qu'il est prenable, c'est-à-dire une chose saisissable, réductible à la condition d'objet pouvant faire l'objet d'une prise. Entendons bien ce que cela soulève en terme de questionnement d'un point de vue éthique : non seulement l'Autre ne peut être réduit à un état de chose prenable mais, plus encore, il est et doit rester un être *im-prenable*. Réfléchir l'éthique réclame donc une réflexion sur ce qu'est la pensée. L'Autre, en tant qu'être *in-saisissable*, ne peut pas être saisi par la pensée. La pensée, le savoir pensent toujours à partir de ce qu'ils estiment pensable. Entendons que tout savoir (toute idée de connaissance) pose *a priori* l'idée de penser l'Autre à partir de ses propres critères de pensée. Ainsi, l'indéterminé, le surcroît de sens qui caractérise l'élément d'humanité, ne peut ni s'exprimer ni exister. Or, l'éthique réclame que soit laissée toute sa place à la possibilité que surgisse l'imprévu humain, « *l'utopie de l'humain* », pour reprendre une expression de Catherine Charlier². Autrement dit, réfléchir l'éthique réclame que l'on réfléchisse la pensée comme autre chose que la production de savoirs ou de connaissances. Penser éthiquement la relation à l'Autre, c'est d'abord et avant tout faire œuvre d'une acceptation : accepter que Autrui échappe, accepter qu'il soit et demeure un mystère pour soi.

N'est-ce pas ainsi que Georg Simmel a défini la confiance ? Elle est l'acceptation d'une position où celui qui fait face à Autrui accepte un non-savoir de l'Autre. « *La confiance est aussi un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir sur autrui. Celui qui sait tout n'a pas besoin de faire confiance, celui qui ne sait rien ne peut raisonnablement même pas faire confiance. Les quantités relatives de savoir et de non-savoir qui doivent se combiner pour que devienne possible la décision individuelle fondée sur la confiance, voilà ce qui distingue les époques, les domaines d'intérêts, les individus*³. » En nos temps de forte rationalisation, d'objectivation effrénée, l'idée que survive la moindre parcelle qui échappe au déterminé conduit à des modes relationnels qui cherchent, sans cesse, à évacuer, pis encore : à annuler la part *im-maîtrisable* et mystérieuse de l'Autre-homme. L'éthique réclame que l'on ne réduise jamais Autrui à devenir un *être-su*, c'est-à-dire un être réduit à un savoir, qui est toujours un savoir réducteur et dominateur.

Cette définition de la confiance est d'une grande utilité pour qui veut faire œuvre d'accompagnement. En effet, la confiance, au contraire de ce que l'on pense communément, n'oblige pas à établir une relation orpheline de tout mystère (de

2. CHARLIER Catherine, *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Albin Michel, 1993. On se reportera également, sur ce thème, à l'article que Miguel Abensour consacre à la pensée lévinassienne, intitulé « Penser l'utopie autrement », dans lequel il énonce : « *L'utopie est une forme de pensée autre qu'un savoir, rencontre de l'autre homme* » (in Emmanuel Lévinas, Cahiers de l'Herne, *op. cit.*, p. 575). Et plus loin : « *Le premier geste de Lévinas consiste donc à faire émigrer l'utopie des lieux où elle s'égaré et à la rendre à son élément premier, la relation inter-humaine, mieux le lien humain.* » (*op. cit.*, p. 574.)

3. SIMMEL Georg, *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*, PUF, 1999, p. 356.

l'Autre). Pour qu'il y ait possibilité d'une relation de confiance, il faut que demeure une part de mystère d'Autrui, une part de l'Autre qui toujours se dérobe au Moi. Dès lors, accompagner impose, à celui qui s'y destine, d'abandonner sa position de toute-puissance. Il doit s'ouvrir à l'Autre, cet Autre qui lui échappera continûment.

Quelle serait la situation d'un Autre qui ne m'échappe plus ? Deux possibilités : soit Autrui serait réduit à ce que le Moi qui lui fait face veut qu'il soit pour lui ; soit Autrui n'existerait plus pour le Moi. Cela conduit en tous les cas à la réduction et l'annulation d'Autrui en tant qu'être singulier et incomparable. Or, lorsqu'il est fait injonction de prendre en charge, il est bien signifié la nécessité que l'Autre soit totalement « pris », « saisi ». L'Autre devient un *être-su*, réduit, blessé humainement. À l'opposé, un accompagnement éthique commence avec l'accueil de l'Autre dans son mystère, dans son étrangeté. Autrui n'est pas une charge. Il est un élément de l'inter-humain de la rencontre. Il faut bien entendre ce qu'impliquent les termes de la prise, de la possession. Ils placent l'action du côté de la totalité et non plus du côté de l'altérité. Autrement dit, pour qu'il y ait prise, il faut que l'Autre soit rendu à une situation d'être prenable, puis d'*être-pris*, d'être pensé totalement. Il faut qu'il soit nié dans son étrangeté, dans sa singularité d'être. Or, aucun accompagnement éthique ne peut advenir après l'annulation d'Autrui. Il ne peut y avoir éthique qu'avec l'Autre reconnu, jamais avec l'Autre connu, c'est-à-dire nié dans sa singularité d'être unique qui, dès lors, n'est plus.

C'est d'évidence : l'Autre nié, il ne peut plus y avoir éthique car il ne peut plus y avoir relation. N'est-ce pas ainsi qu'Emmanuel Lévinas pose la question : « *Comment le Même peut-il entrer en relation avec un autre sans le priver aussitôt de son altérité ? De quelle nature est ce rapport⁴ ?* » Il est éthique. Il s'inscrit dans un face-à-face où les individus sont reconnus et maintenus comme êtres insaisissables, non réductibles au même que soi. « *L'absolument autre, c'est autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui⁵.* » L'Autre me reste un étranger. Mais c'est parce qu'il me reste ainsi, une étrangeté, que je veux le rencontrer en tant qu'être libre. Il n'y a aucune rencontre possible avec un Autre réduit à ce que le Moi est. Dès lors que l'Autre devient un être pris, saisi, possédé, il n'est plus en tant qu'être unique. Toutes les possibilités de la rencontre ont disparu.

L'Autre doit rester celui qui toujours échappe à ma prise. Il demeure entre nous une distance ineffaçable et irréductible. Ainsi, notre face-à-face prend la (dé-)mesure de l'éthique inter-humaine. Tant que l'Autre est vécu comme une possible prise, il n'est rien d'autre que « nourriture » pour mon Moi égoïste qui veut le ramener à ce que je suis. « Prendre l'Autre », c'est exactement le faire devenir nourriture de soi,

4. LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1971, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 28.

c'est-à-dire objet pour combler mon vide, mon manque. L'Autre, en ce cas, n'est qu'un objet, un moyen de remplir le vide du Moi, obsédé par la possession de ce qui lui échappe. Autrui, dès lors, n'est jamais appréhendé comme altérité mais uniquement comme objet qui vient satisfaire mon manque et me combler. Il devient l'objet de ma prise nourrissant mon Moi égoïste. Ce constat saisissant concernant la relation de face-à-face pourrait être prolongé à la dimension de socialité. Tant que les individus ne sont appréhendés que sous l'unique possibilité de venir nourrir le ventre social (comme c'est le cas dans la sociologie durkheimienne), ils ne sont jamais considérés comme êtres uniques mais comme individus semblables, interchangeables. Ce qui compte alors, ce n'est pas qu'il y ait des êtres singuliers mais – seulement – qu'il y ait des individus à absorber. Ainsi, parler d'éthique à partir de la perspective durkheimienne devient un contresens. La société et la morale durkheimiennes se nourrissent des individus et renient leur fait individuel d'être singulier. Elles prennent l'individu pour ce qu'il représente à leurs yeux : une partie *in-différenciée* d'un tout qui le domine et le supprime en tant que singularité. Or l'idée de totalité est exactement ce qui annule celle d'altérité. Prendre, posséder l'Autre ne peut en aucun cas conduire à une relation éthique.

Revenons un instant sur l'idée de confiance avancée par Georg Simmel. En effet, il n'est pas rare, lorsque l'on interroge des travailleurs sociaux, de s'entendre répondre que tous travaillent avec la confiance. Souvent, lorsqu'il s'agit d'appréhender la notion, s'énonce l'idée d'une relation où l'Autre s'abandonne en confiance à celle ou celui qui lui fait face et veut l'aider. Une telle acception du terme est paradoxale. Il ne peut y avoir confiance s'il y a abandon de soi. Pour qu'il y ait confiance, il faut qu'il y ait séparation des êtres qui se font face, et pour qu'il y ait séparation, il faut que les deux individus continuent à se faire face, distinctement. Ainsi, la confiance nécessite la dimension de la *re-connaissance* et de l'altérité. Celui ou celle qui recherche une relation de confiance doit s'interdire de penser posséder le mystère d'Autrui. Au contraire même, si l'on veut établir une relation de confiance, on se doit d'accepter cette part mystérieuse d'Autrui qui toujours échappera. Là, c'est à la vieille obsession de « toute maîtrise », certains diraient peut-être de toute-puissance, que s'attaque la définition simmélienne de la confiance.

La « prise en charge » comme injonction à la dépossession

Conjointement à l'injonction de possession, l'idée de prise en charge édicte l'injonction de déprise de soi à celui à qui s'adresse la prise en charge. Autrement dit, celui ou celle que le travailleur social dit vouloir accompagner se voit assigner l'ordre de se déprendre de lui-même. Comprenons qu'en se laissant « prendre », le sujet (converti en objet de la prise) est conduit à « s'abandonner » au bon vouloir du travailleur social missionné. Se laisser prendre en charge conjugue la double idée d'une prise de soi par l'Autre et, concomitamment, une *dé-prise* de soi – c'est-à-dire

un abandon de soi-même par la personne « prise en charge ». Aucune relation véritable ne se peut à partir d'une telle injonction. Nous avons déjà insisté sur le fait que toute relation éthique s'inscrit dans l'inter-humain, c'est-à-dire dans l'indépassable reconnaissance de la dimension de l'altérité d'Autrui. Dès lors, comment un individu dépossédé de lui-même pourrait-il s'inscrire dans une relation éthique à partir du moment où il s'est – lui-même – annulé ? Là encore Emmanuel Lévinas s'oppose au fait qu'il y ait abandon de soi dans la relation : « *Dans la paix éthique*, écrit-il, *la relation va à l'autre inassimilable, incomparable, à l'autre irréductible, à l'autre unique. Seul l'unique est absolument autre*⁶. » Or ramener l'Autre à soi, c'est exactement l'annuler comme être irréductible et unique. Demander à l'Autre de s'abandonner à soi, c'est participer à sa propre disparition en tant qu'Autre singulier. Il y a, dans l'idée de prise en charge, l'insupportable injonction faite à Autrui de participer à sa propre annulation. Il ne s'agit pas seulement de le prendre mais de le convaincre qu'il ne peut exister qu'en tant qu'il serait un « être pris ». Autrement dit : qu'il ne peut exister en dehors du fait d'être saisi par celui qui « l'accompagne ». L'Autre ne serait rien en dehors de cette prise à laquelle il devrait consentir pour exister. Il y a, en ce point, un parallèle à faire avec l'idéologie et la morale élaborées par Émile Durkheim qui définit son éducation morale comme reposant sur trois piliers : la discipline, l'attachement au groupe et l'autonomie de la volonté. En effet, réclamer l'attachement au groupe et le consentement à cet attachement relève de la même logique que celle qui préside à l'idéologie de la prise en charge. Il n'y a pas seulement l'idée que l'on force l'Autre à plier, à accepter sa propre disparition en tant qu'être unique pour devenir élément du groupe. Il y a, en-deçà, l'idée que l'Autre participe lui-même à sa propre annulation en tant que Moi unique et que cette annulation de soi serait son « sauvetage ». Paradoxe de la morale durkheimienne qui peut être identifié à celui de la prise en charge. L'Autre est uniquement en tant qu'il est élément du groupe pour Émile Durkheim, de même que l'Autre est uniquement en tant qu'il est objet de la prise en charge chez les fervents de la possession abusive. Entendons : l'Autre n'est qu'à partir du moment où il renonce à être lui-même, qu'à partir de l'instant où il n'est plus.

Ainsi, l'idée même de prise en charge non seulement détruit toute possibilité de relation éthique entre les individus mais plus encore détruit toute possibilité relationnelle. L'Autre n'existe plus pour le Moi qui lui fait face mais il n'existe plus aussi pour lui-même. Or, comme le souligne Emmanuel Lévinas, « *le moi est différent par son unicité et non pas unique par sa différence*⁷ ». En perdant son unicité, le Moi n'est plus différent. « *Seul l'Unique est absolument autre*⁸. » Dès lors que l'unique renonce à être en acceptant ou se soumettant à l'idéologie de la prise en charge, le Moi participe à l'annulation de toute possibilité relationnelle. Le constat sera fait qu'il

6. LÉVINAS Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 200.

7. LÉVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, op. cit., p. 213.

8. LÉVINAS Emmanuel, *Entre nous*, op. cit., p. 200.

n'est pas en capacité à être par lui-même. Le piège de la prise en charge se referme sur lui, inexorablement. De fait la relation, pour être inscrite dans la dimension de l'éthique relationnelle, ne peut supporter qu'il y ait perte de l'un des termes en présence. Pour qu'il y ait relation, il faut qu'aucun des Moi(s) en présence ne s'abandonne. Cette double injonction à la non-perte de soi et à la non-absorption de l'Autre est fondamentale en ce sens que, dès qu'il y a perte, toutes les possibilités de relation éthique se perdent elles aussi. On pourrait objecter à cette vision le fait qu'une personne en grande fragilité, ayant perdu ce que l'on nomme souvent son estime de soi, ne saurait plus s'inscrire dans une relation sans se sentir « perdue » elle-même. Là intervient, justement, toute la problématique de la relation éthique et, au contraire de ce que l'on serait tenté de penser trop rapidement, toute sa pertinence. En effet, dans de telles situations s'affirme bien l'idée qu'il s'agit non pas de produire une connaissance d'Autrui mais une *re-connaissance* afin de l'aider à se restaurer dans sa propre estime de soi. Si, dans un tel cas, celui ou celle qui « prend en charge » l'Autre ne permet pas cette prime étape de restauration de soi, alors son action ne relèvera pas d'un accompagnement, d'un soutien ou d'une aide mais bien d'une prise en charge qui accentuera l'idée de la mésestime de soi en tant qu'« accueilli » réduit à n'être qu'une charge pour l'Autre. Comprenons que dans l'idéologie de la prise en charge s'immisce l'action d'un Moi qui va faire perdre confiance en lui-même à l'Autre qu'il accompagne. Rappelons l'expérience réalisée par Alexander S. Neill avec ses *Libres enfants de Summerhill*⁹ qui disaient avoir gagné en confiance en soi à travers cette aventure si singulière. L'essentiel, selon leur propre parole, avait été de s'être senti considérés en tant qu'individus singuliers. Alexander S. Neill leur a permis de solidifier leur confiance en soi, à l'encontre de la pédagogie traditionnelle qu'ils vivaient comme une « briseuse » de confiance en soi. L'accompagnement éthique s'inscrit, d'une certaine façon, dans l'idée d'aller à l'encontre de tout ce qui peut vouloir briser l'homme humainement et, en premier lieu, dans sa propre confiance en soi. La prise en charge, elle, s'inscrit d'emblée dans une logique de dépossession de soi pour celui qu'elle concerne, ce qui entraîne ou aggrave une perte de confiance en soi à partir de laquelle la prise en charge se justifie elle-même.

La « prise en charge » comme processus de déshumanisation par réification de l'Autre

Enfin, la formule « prise en charge » introduit l'idée d'un premier message envoyé à celui ou celle qui fait face au travailleur social, selon lequel il ou elle ne serait qu'une charge. Autrement dit : une chose à prendre en charge. Il y a donc,

9. NEILL Alexander S., *Libres enfants de Summerhill*, La Découverte, 1960.

derrière l'expression, bien plus qu'un simple et désastreux abus de langage. Il y a une condamnation à la chosification de soi, c'est-à-dire à une sortie du même champ d'humanité que celui d'où parle le travailleur social qui s'apprête à remplir sa mission. Dès lors, l'exercice de la mission confiée risque fort de s'apparenter à un exercice de pure domination qui masque son fait sous un vocable usuel auquel tout le monde semble consentir sans en tirer toutes les implications. Ici, l'idéologie du progrès se servant de diverses techniques joue son plein rôle. En effet, par le jeu des techniques, le processus de prise en charge peut se développer sans culpabilité, au nom d'un résultat à obtenir. Processus de réification déculpabilisant, qui se sert de la technique comme d'un bouclier. Ici, l'Autre est chosifié dans le discours même, avant que s'amorce toute relation. Le « tu est une charge pour moi » se double d'une négation : tu n'es qu'une charge pour moi, moi qui suis le monde. Or, si le Moi qui prend en charge l'Autre devient le monde, c'est qu'il se pose comme l'unique détenteur du savoir. C'est qu'il devient, aux yeux de celui ou celle qu'il prend en charge, le détenteur du savoir absolu. Or, nous avons déjà perçu ce que recouvre cette position dominante qui place le Moi dans l'idée d'être celui qui possède le savoir : il devient celui qui nie toute possibilité d'une altérité de pensée. Celui qui sait, sait tout de l'Autre. Il devient celui qui serait en capacité de dire « tout » l'Autre. L'Autre n'est plus par lui-même. Il est réduit à ce que le Moi qui le prend en charge saura dire de lui. Il devient un *être-su* par le Moi « accompagnant » qui, lui, n'accepte plus que celui qu'il prend en charge soit autrement que ce qu'il sait en dire. Le fait que l'Autre reste lui-même signifie une « attaque » insupportable faite au savoir tout-puissant du Moi accompagnant. Dès lors, ce dernier va agir dans le sens de conformer (le mystère d') Autrui à ce qu'il sait dire de lui. Pour cela, il va faire entrer Autrui dans les catégories de son savoir tout-puissant. Il s'agira, dès lors, de réduire Autrui afin que ce dernier coïncide avec l'idée et le savoir que le Moi accompagnant s'en est fait. Or, une éthique de l'accompagnement exige de combattre toute idée de coïncidence. L'Autre est celui qui ne coïncide pas avec le Moi qui l'accompagne. La logique de la réduction identitaire et classificatoire va toujours à la recherche de la coïncidence, de l'adéquation, de l'identique, de la mêmeté. L'éthique est exactement ce qui s'oppose à cette logique réductrice de l'altérité de l'Autre-homme. C'est pourquoi Emmanuel Lévinas insiste tant sur l'idée que la pensée qui se préoccupe de l'Autre-homme se détache de la logique qui préside au savoir. La pensée doit se faire « *autrement que savoir* ».

Triple injonction (possession, dépossession et renvoi à n'être qu'une charge) à laquelle s'associent encore deux idées : l'idée de superfluité de l'être pour celui qui doit s'annuler lui-même (en acceptant le message d'annulation de soi) et la culpabilité ressentie par celui ou celle qui reçoit le message, et doit dès lors obtempérer sans résister. Il n'y a plus, en ce cas, possibilité de relation (éthique). L'Autre est annulé en tant que Moi unique. Il n'est plus qu'un objet de prise en charge, à la merci, au double sens du terme, de ceux qui le prennent en charge : à la merci de leur domination et à la merci de la dette de réciprocité qui s'instaure entre eux.

Celui ou celle qui reçoit, doit. La situation le place ou le plonge dans une dette et donc dans une certaine culpabilité. Injonction paradoxale sur le plan éthique, qui conduit à ce constat désastreux pour la relation : celui ou celle pris en charge se voit annulé et en même temps inscrit dans une dette. Or, souligne Emmanuel Lévinas, la relation éthique non seulement impose qu'il ne soit jamais porté atteinte à l'intégrité d'Autrui et que celui-ci soit reconnu en tant qu'être singulier et incomparable ; mais encore : la relation éthique ne peut jamais être comprise sous la dimension de l'intéressement, car toute relation intéressée est une relation fondée sur l'attente vis-à-vis de l'Autre, qui l'inscrit dans une réciprocité de dette. C'est là, notamment, la grande divergence entre l'analyse de la relation Je-Tu énoncée par Martin Buber¹⁰ (qui inscrit la relation Je-Tu dans la réciprocité) et celle d'Emmanuel Lévinas, qui refuse toute idée de réciprocité. Ce qu'Autrui me doit (ou me devrait) ne me regarde pas. C'est son affaire, souligne l'auteur d'*Éthique et infini*.

Dès lors, nous pouvons mesurer tous les méfaits de l'expression « prise en charge » lorsque l'on reste sensible au questionnement éthique. Outre la catastrophique image qu'elle renvoie à celui ou celle à qui le « message chargé » s'adresse, cette expression dénonce deux états de fait. Premièrement, une entreprise de réification, de chosification d'Autrui. Deuxièmement, un processus de domination et de liquidation d'Autrui. L'Autre n'est plus vécu comme un être humain faisant partie du même champ d'humanité que l'accompagnant. Cela signifie une « sortie » de ce domaine que Hannah Arendt consacre comme le lieu où se déploie l'élément d'humanité des hommes. Un homme est homme-humain lorsqu'il est considéré comme « *faiseur d'actes* » et « *diseur de paroles*¹¹ ». Autrement dit, celui qui est sorti du champ d'humanité n'est pas reconnu comme « diseur de paroles ». Il n'est plus un homme de parole, au double sens du terme : celui qui émet des paroles – et qui donc n'en reste pas à être considéré comme un faiseur de « bruit » comme l'animal – et celui qui demeure un homme de confiance. Or Autrui est un mystère. Et ce n'est qu'à partir du moment où l'on accepte son imprévisibilité, où l'on accepte que l'Autre « échappe » (non-savoir), que l'on peut parler d'une relation de confiance. Or accepter l'indétermination d'Autrui, c'est accepter de ne pas répondre à l'injonction intérieure de le réduire au « pauvre petit » savoir que l'on est en capacité de s'en faire. Si l'on réduit l'Autre à un savoir, on lui fait effraction. On réalise, selon la fameuse expression lévinassienne : un « *blessement humain* ». On l'ampute de son mystère, de son unicité. On le réduit au même que Moi. Toute logique de « prise en charge » entraîne avec elle une double catastrophe : l'élévation du Moi tout-puissant de l'accompagnant ; l'élimination, la liquidation de l'Autre (accompagné) comme être singulier et différent. Or réduire l'Autre par le savoir est toujours un exercice plus ou moins voilé de domination. Produire un savoir *a priori* sur Autrui, c'est vouloir réduire son mystère au silence avant même qu'ait eu lieu la rencontre.

10. BUBER Martin, *Je et Tu*, op. cit.

11. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, op. cit.

C'est l'expulser de son champ d'humanité en lui signifiant qu'il n'est pas digne d'une relation. Tout savoir produit est une entreprise de réduction d'un mystère.

Dès que l'on réduit Autrui au savoir que l'on s'en fait, on le blesse dans sa condition d'humanité, tout en signifiant que seul l'accompagnant peut être en possession d'un savoir qui dès lors devient tout-puissant. L'idéologie, en tant que *logos* de l'idée, transforme celle-ci en savoir suprême, annulant toute possibilité de pensée autre. Le nouveau est toujours banni des habitudes de pensée idéologique. Notre suspicion première sur la réelle progression du travail social (que serait censé dévoiler l'emprunt d'un nouveau vocabulaire, de nouvelles techniques) trouve ici son point d'achoppement. Voulant bannir l'altérité d'Autrui en réduisant son mystère par l'édification d'un discours tout-puissant servi par de nouvelles techniques, l'idéologie techniciste se construit sur la velléité plus ou moins affirmée de maîtrise nécessitant au final la suppression de tout mystère d'Autrui. On pourrait, ici, illustrer notre propos en redisant l'esprit de confusion qui règne entre projet individualisé et projet individuel. D'abord répéter qu'un certain nombre de textes ou de projets d'établissement confondent « individualisé » et « personnalisé » ou encore « individuel » et « personnel ». Précisons seulement que les notions d'« individu » et de « personne » sont radicalement différentes. Le personnalisme se réfère à la pensée d'Emmanuel Mounier, qui s'oppose à l'individualisme. Notons à ce propos que les textes ne distinguent jamais, d'un point de vue conceptuel, ce qui est de l'ordre de l'individu et de la personne. C'est un grand tort, selon nous. Ainsi, on parle aussi bien de « projet individuel » que de « projet personnel » qui, tous deux, sont censés exprimer la même chose. Ou encore de « projet individualisé » ou de « projet personnalisé » qui indiqueraient un même contenu. Il ne faut donc pas chercher, dans les textes régissant l'action sociale, une distinction conceptuelle entre individu et personne, mais entre individuel/individualisé ou personnel/personnalisé.

En effet, les textes régissant le travail social, en fait, ne font aucune différence (philosophique) entre « personne » et « individu ». L'enjeu est ailleurs. Il concerne directement la question de l'éthique – et donc celle de l'altérité. Il s'agit de la confusion entre individualisé et individuel ou personnel et personnalisé, confusion gravissime car elle a partie liée, ni plus ni moins, avec la suppression de l'Autre en tant qu'être de désirs. En effet, chaque fois qu'un projet individualisé (qui est le moyen que se donnent des professionnels pour accompagner un individu dans son projet individuel) supplante le projet individuel de celui ou celle désigné comme « accompagné », il y a suppression de l'accompagné comme être unique, être de désirs et de parole, c'est-à-dire suppression de toute altérité d'Autrui. Autrement dit, confondre projet individualisé et projet individuel revient – par l'exercice d'une toute-puissance – à annuler l'Autre comme être singulier. Or, s'il est un élément de la loi du 2 janvier 2002 que l'on peut retenir, c'est l'idée que tout établissement accueillant un public fragilisé se doit d'écrire un projet d'accompagnement individualisé (même si l'accompagné n'exprime pas un projet individuel). Comme le

rappellent Jean-François Bauduret et Marcel Jaeger, « *le projet individualisé vient décliner au niveau le plus fin les prestations, services, interventions et accompagnement dont l'utilisateur a besoin pour vivre, s'épanouir et si possible progresser. Il est de nature différente d'un projet individuel tel qu'il émanerait de l'individu lui-même*¹² ». On concevra ici que la confusion entre les deux projets (individuel et individualisé) n'est pas une simple confusion linguistique. Dans cette confusion s'exprime une toute-puissance de l'accompagnant qui *sait* l'Autre, c'est-à-dire se pose comme détenteur d'un savoir absolu sur ce qu'est l'Autre, réduit au « petit » savoir qu'il s'en est fait. Outre cette réduction par le savoir, l'Autre est renvoyé à l'état de chose, c'est-à-dire à n'être qu'un sujet sans désirs, autrement dit : un objet. Ainsi est-il « pris en charge ». Or la relation concerne des sujets. Et un sujet est toujours un sujet de désirs. On comprendra que réfléchir sur la question éthique nécessite donc de reconsidérer ce qu'il en est de la pensée et du désir. Nous avons déjà aperçu, avec Emmanuel Lévinas, que ces deux notions doivent s'entendre – si l'on veut questionner la dimension éthique de l'homme – sous d'autres auspices que ceux qui leur sont accolés par le sens commun.

Nous avons exploré ce que l'expression « prise en charge » signifie du côté de celui qui est pris en charge. L'expression doit également être entendue dans ce qu'elle signifie du côté de celui qui l'exerce. Il n'est plus véritablement un Moi unique et incomparable. Il est, lui-même, rendu à l'anonymat. L'idée de prise en charge comporte elle-même une charge dépersonnalisante. Ce n'est plus Moi qui prend en charge mais un On anonyme que j'endosse ou à qui je prête mes traits. C'est, sans vouloir trop « tordre » l'analyse lévinassienne, un « il y a » impersonnel qui prend en charge. Or « il y a » est la chose la plus horrible qui existe pour le philosophe. C'est « *le phénomène de l'être impersonnel*¹³ » qui ne connaît aucune générosité. Celui qui prend en charge se trouve lui-même renvoyé à un état d'homme chosifié, à un automate.

Or, ce n'est pas le Moi qui se renvoie à lui-même son humanité, c'est l'Autre. Rendu à la condition d'anonymat et d'impersonnalité, le « preneur » en charge se fait élément d'un esprit bureaucratique et techniciste dépersonnalisant. Ainsi, l'expression « prise en charge » ne doit pas seulement s'entendre dans ce qu'elle recèle de désastreux pour les personnes auxquelles s'adresse le travailleur social, mais aussi dans ce qu'elle recèle de désastreux pour lui-même. Car, en elle, se produit une déshumanisation totale des deux « termes » (individus) mis face à face. Entendons que l'expression contient, pour assurer sa propre fonctionnalité, un processus de massification et de dépersonnalisation qui exige que chacun fusionne l'un dans l'autre. Prendre en charge, c'est massifier les individus au point que l'un d'eux disparaisse ou que les deux se confondent en un seul. Rien ne peut venir enlever à

12. BAUDURET Jean-François, JAEGER Marcel, *Rénover l'action sociale et médico-sociale*, Dunod, 2002, p. 121.

13. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 37.

l'idée de prise en charge la violence qu'elle contient, intrinsèquement. Plus encore, l'idée se charge elle-même d'un automatisme de culpabilisation. En effet, ceux pris en charge étant abandonnés à ceux qui sont censés les prendre en charge, l'exercice de la « prise » ne peut conduire à un « échec » sans qu'une culpabilité ne tombe sur les épaules et sur la tête de ceux censés réussir la prise (en charge). Système ou plutôt expression perverse s'il en est car, d'une façon comme de l'autre, aucune réussite ne se peut quant à une reconnaissance éthico-humaine des individus en présence. Comprenons que l'expression « prise en charge » est minée de toutes parts, autant pour les « usagers » (autre terme terrifiant utilisé sans compter dans le milieu du travail social) que pour les professionnels. Personne ne sort jamais gagnant ni indemne d'une telle entreprise catastrophique. D'un point de vue éthique, le premier geste à faire consiste en un refus sans mesure de la notion de prise en charge et de la logique de réification qu'elle recèle.

L'infâme « il y a » dépersonnalisant de la prise en charge : rendre l'Autre anonyme

Toute idée de prise en charge participe d'une totale déshumanisation de la relation humaine, si bien qu'il devient superflu de parler encore de relation. La relation implique une reconnaissance mutuelle de la singularité des individus mis en face à face et leur reconnaissance en tant qu'êtres incomparables, non thématiques. Mais dès lors qu'une instance fait injonction de « prendre en charge », ce n'est pas à l'homme ou à la femme qui s'apprête à réaliser un accompagnement qu'elle s'adresse. C'est à leur fonction, comme s'ils n'étaient que fonction, c'est-à-dire réductibles à des automates fonctionnels. Ce n'est plus à un Je qu'adresse est faite mais à un On automatisé. Ou, pour le dire plus simplement encore, à un robot-accompagnateur qui se lancera dans son action dictée, comme on se lance dans la réalisation d'une procédure tracée d'avance. Ce On, Emmanuel Lévinas le nomme « il y a », Maurice Blanchot (1907-2003) l'appelle le Neutre¹⁴. C'est l'anonyme de la société bureaucratisée, administrée et dépersonnalisante, qui ne sait plus voir des individus mais des numéros, des dossiers, des cases à remplir. Du haut de sa froideur administrative, le On donne des ordres, ordonne, fait des injonctions, applique des recettes sans qu'à aucun moment les individus puissent être considérés pour ce qu'ils sont : des individus singuliers, faits de sensibilité singulière, rencontrant des difficultés individuelles. Le On, le « il y a » écrit Emmanuel Lévinas, est « *le phénomène de l'être impersonnel : [...] "Il y a" comme "il pleut" ou "il fait nuit"*¹⁵ ». « Il y a » est « *le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est l'Existence sans l'existant.* » Aucune bonté

14. *Ibid.*, pp. 39-40. Lévinas écrit : « C'est là un thème que j'ai retrouvé chez Maurice Blanchot, bien que lui ne parle pas de l'"il y a", mais de "neutre" ou du "dehors". »

15. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 38.

dans l'« il y a », dans le Neutre, dans le On. Rien que le règne de l'anonyme et de la dépersonnalisation. Aucune altérité. L'idée de prise en charge relève exactement de cette logique de déshumanisation, d'anonymisation de l'Autre (accompagné). Le On lui applique ses recettes toutes faites, après l'avoir rendu « rien » humainement, c'est-à-dire après l'avoir réduit à n'être que chose. Le On, c'est celui qui applique sans pensée, sans donner sens à ce qu'il fait. Il reproduit des actes, automatisés, sans jamais différencier celles et ceux sur lesquels viennent s'appliquer ces actes privés de sens, ces actes *in-sensés* et sans jamais re-questionner le contenu même des actes réalisés. Ces derniers s'appliquent de façon automatique, conditionnée, administrative. Derrière cette logique mortifère, réside celle qui préside à ce que Hannah Arendt a nommé la « *banalisation du mal* » lorsqu'elle analysait le procès Eichmann¹⁶.

Les techniques servent à l'application anonyme de modes de prise en charge préconçus. Processus de réification au cours duquel l'individu est pris comme chose objectivée, saisi par un savoir tout-puissant qui ne lui laisse aucune chance d'exprimer sa différence. Le neutre du On conduit l'accompagné pris en charge à un état de superfluité. C'est lui mais cela pourrait être quelqu'un d'autre. Les individus singuliers n'intéressent pas les preneurs en charge, ce qui leur importe, c'est qu'il y ait à prendre en charge, indifféremment. Un peu comme dans la société durkheimienne, il importe peu qu'il y ait *des* individus singuliers, ce qui compte, c'est qu'il y ait *des* individus à absorber par le ventre social. La société divinisée, portée au culte de la chose, ne veut pas des individus singuliers pour l'agir. Elle souhaite avoir des individus à digérer, qu'elle rend tous similaires. Il ne s'agit pas d'une société faite par et pour des individus singuliers, mais d'une entité supérieure, qui dépasse et domine les individus, désormais indifférenciés. Une entité collective qui ne vise que sa propre survie, son propre *vouloir-vivre* et qui ne travaille qu'à sa propre conservation. La société, dès lors, se vit comme suffisante à elle-même. Elle devient son seul objet de préoccupation. Les individus sont réduits à n'être que des moyens de satisfaire l'idéal social. Au fond, les défenseurs de ces vues sont aliénés eux-mêmes à l'absolu social qu'ils ont édifié. De même pour la technique lorsque, poussée au paroxysme, elle devient l'unique horizon. Il y a aliénation.

On ne soulignera donc jamais assez l'effroyable logique que contient l'expression « prise en charge ». On ne dénoncera jamais assez à quel point elle répond à une logique marchande qui rend les hommes chose et les choses indifférentes. Ce que – dans la logique qui la sous-tend – la prise en charge veut, c'est avoir à prendre en charge. Rien de plus. Rien qui ne sortirait de ses critères *a priori*. Rien qui ne sortirait du commun, du connu. Peu lui importe le qui, le comment (elle le sait déjà : « comme tous les autres, de façon indifférenciée »). « Prise en charge » ne peut être que le slogan d'une entreprise qui consomme de « l'accompagné ». D'aucune façon cette idée ne peut prétendre répondre au souci éthique d'un accompagnement

16. ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, 1966.

relationnel prenant en compte ce que sont les individus singuliers fragilisés. Entendons que, dans sa logique, elle se suffit à elle-même. Elle devient auto-suffisante. Elle est à elle-même sa propre totalité. Elle se vit, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme finalité à soi, finalité en soi. Ainsi va-t-elle se vouer, sous couvert d'un discours humaniste et socio-éducatif, à remplir sa mission : consommer du social asocial, de la déviance, du handicap, de la maltraitance... Le neutre, l'impersonnalité, l'anonyme de la notion renvoie, de façon concrète, au même processus de déshumanisation qui se réalise dans l'idée de savoir total. Dès le départ, avant même la rencontre, l'Autre est su. Il est réduit à l'état d'objet de la prise en charge à venir. Il ne reste plus qu'à appliquer le traitement prévu par la prise en charge. Il n'y a plus qu'à décliner ses recettes, à suivre son *diktat* répétitif. C'est un trait inexorable de la prise en charge que de s'inscrire dans la répétition du même. La logique qui préside à toute idée de prise en charge est à chercher du côté du mortifère, de la pérennité du même, de la mêmété, selon le terme utilisé par Emmanuel Lévinas. Ainsi, la neutralité de la prise en charge et ce que cette dernière signifie pour celui qui se fait « preneur en charge » doivent bien être perçus. Il s'agit d'une double anonymisation : d'un côté, l'individu à qui on destine la prise en charge ; de l'autre, le « preneur » accompagnant qui, du fait de n'être que l'instrument rendant active la prise en charge, est lui-même rendu à l'anonymat. Lui aussi est victime du processus de dépersonnalisation. Il n'est et ne doit être qu'un « moyen » de mise en route de la prise en charge anonyme et se trouve lui-même rendu chose. On assiste ainsi à un processus de dépersonnalisation, au règne de l'impersonnel. Autrement dit à la mise à distance totale dans la relation elle-même qui, dès lors, ne peut plus porter ce nom.

C'est là le caractère singulier du processus qui préside à toute l'idéologie de la prise en charge : elle rend réciproquement les individus objets. Ainsi, la mission répond à une logique de suspension de la responsabilité de l'accompagnant, suspension qui va à l'encontre de toute dimension éthique telle que l'analyse Emmanuel Lévinas, pour qui l'éthique repose sur la responsabilité-pour-Autruï. Règne de l'impersonnel qui n'est pas sans rappeler les propos d'Herbert Marcuse qui s'inquiète de la force du discours techniciste et convenu : « *Ce qui est relativement nouveau, c'est que ces mensonges soient acceptés d'une façon générale par l'opinion publique et privée et que le caractère monstrueux de leur contenu ait cessé d'apparaître.* » Ainsi, souligne-t-il, « *l'envahissement et l'efficiency de ce langage témoignent du triomphe de la société sur les contradictions qu'elle contient ; ces contradictions se renouvellent sans faire éclater le système social. Et c'est la contradiction franche et criante qui est transformée en formule de discours et en slogan publicitaire. La syntaxe de la réduction réconcilie les opposés en les accolant ensemble dans une structure solide et familière... La contradiction était autrefois la pire ennemie de la logique, elle est maintenant un principe de la logique du conditionnement*¹⁷ ». Dès lors, il n'est plus question d'habiter les lieux de la contradiction, ni de les investir pour re-questionner la pertinence et le

17. MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 113-114.

sens de ce qui est fait. Il s'agit, au contraire, de renforcer la non-remise en question en perpétuant le système par le biais de (nouvelles) techniques censées donner plus d'argumentation et de profondeur aux modes de prise en charge. Mis au service de la prise en charge, le discours et les techniques qui s'y réfèrent viennent légitimer leur propre raison d'être au détriment de ce qui est le cœur du métier de l'accompagnement : la prise en compte de la singularité de chaque individu. Massification, dépersonnalisation, prise en charge deviennent les nouveaux drapeaux d'un secteur vendu à la logique marchande, au principe de marchandisation qui emprunte son discours et ses techniques au monde de l'entreprise. Or, ce lieu de la contradiction, n'est-ce pas, justement, celui de la reconnaissance de l'altérité de l'Autre-homme ? N'est-ce pas dans ce lieu que se dit l'utopie de la relation d'accompagnement, qui s'accomplit dans la reconnaissance de la singularité de chaque être, compris comme individu incomparable et inassimilable ? Faire retour à ce questionnement est fondamental pour les métiers de l'accompagnement relationnel car il s'agit, tout « simplement », de questionner le travail social dans sa raison d'être, c'est-à-dire dans la mission d'accompagner des individus singuliers reconnus comme êtres uniques. À travers cette remise en perspective de l'évolution du travail social, nous prétendons chercher et repérer les « points aveugles » qui tordent la mission première pour laquelle le travail social est venu à exister.

Au-delà de ce questionnement premier sur sa raison d'être, il s'agit, comme l'a fait Jeannine Verdès-Leroux¹⁸ en son temps, de ré-interroger le travail social dans ce qu'il enferme – à partir de son aveuglement – en termes de processus de reproduction sociale et de domination, c'est-à-dire de dénicher, à travers son évolution et la pratique techniciste à laquelle il s'adonne, les germes de son contraire éthique. Dès lors, il convient de repérer ce qui, sous cette logique déshumanisante, tend à faire « manquer » l'altérité de l'Autre-homme.

18. VERDES-LEROUX Jeannine, *Le Travail social*, Les Éditions de Minuit, 1978.

4



Manquer l'altérité

Réfléchir l'énigme éthique ne va pas sans questionner la dimension de l'altérité. Toute la pensée lévinassienne est d'ailleurs dirigée par l'idée de la reconnaissance et du respect d'Autrui. Autrui est un « *absolument autre* ». Emmanuel Lévinas dénonce par conséquent tout ce qui vient faire barrage à la survenue de l'Autre-homme. Dès lors, il convient de repérer ce qui, dans la relation d'accompagnement propre au travail social, entraîne vers la négation de l'altérité d'Autrui.

Manquer l'altérité par la connaissance

La première des dimensions qui supprime l'altérité de l'Autre est la connaissance, telle qu'elle est entendue couramment. Il s'agit donc de comprendre la logique qui agit derrière l'activité de connaissance, à savoir la réduction. Toute connaissance procède d'une volonté de réduire la différence. Entendons que la connaissance, le savoir produit, visent à rendre le mystère d'Autrui à la nullité. Annuler le mystère, c'est rendre l'Autre *in-différent*. Logique de la mêmeté, pour employer un langage lévinassien, qui atteste de la non-volonté du Moi à aller vers l'Autre en le reconnaissant comme être unique et différent. Dans l'exercice de l'identification, l'Autre devient indifférencié. Le Moi savant veut du même, de l'identique à lui-même. Il procède d'une logique d'identité. Or, Emmanuel Lévinas – et d'autres penseurs de la première École de Francfort, tel Theodor W. Adorno (1903-1969) –, ont souligné combien toute logique identitaire est une logique autoritaire. Ainsi, dans *Dialectique négative*, Theodor W. Adorno insiste : « *L'identité est la forme originare de l'idéologie. On en jouit comme adéquation à la chose qui y est réprimée ; l'adéquation a toujours été aussi soumission à des intentions de domination...*¹ » Si le Moi veut de l'adéquation avec lui-même, il va de soi qu'il agisse dans le refus de l'altérité de l'Autre qui lui fait face.

À cette recherche d'adéquation du Moi souverain correspond une logique de la réduction qui annule Autrui comme Autre différent. Ce que veut alors le Moi, ce

1. ADORNO Theodor W. (1966), *Dialectique négative*, Payot, 2003, p. 183.

n'est pas une relation avec Autrui. C'est se voir lui – dans Autrui, en le rendant même que lui. Recherche d'adéquation pour Theodor W. Adorno, recherche de coïncidence pour Emmanuel Lévinas. L'Autre doit être ramené au Moi par le savoir. Entendons que toute pensée contient en elle-même l'idée d'une « saisie, une prise sur ce qui est appris et une possession² ». Ainsi, produisant du savoir, le Moi cherche à maîtriser l'Autre. Il le réduit et ne saura le « voir » qu'à partir de cette prime réduction. Or, une fois réduit, l'Autre n'est plus lui-même. Ce que perçoit le Moi, ce n'est plus l'Autre : c'est un autre Moi, c'est-à-dire de l'identique à soi. Friedrich Nietzsche (1844-1900) dénonçait, en son temps, ce qui relevait de l'instinct de connaissance comme étant une logique d'appropriation et de conquête. Ainsi, lorsque le Moi produisant du savoir décide de n'appréhender l'Autre qu'à partir de ce savoir-là, il décide de ne pas l'appréhender comme un Autre incomparable mais comme un *autre-Moi*, c'est-à-dire un même que Moi. La pensée ne pense qu'à partir du pensable et ainsi évacue tout ce qui pourrait relever de l'impensé. Elle ne sait se développer qu'à partir de ce qu'elle a déjà pensé. Dès lors, l'indéterminé, l'imprévu qui relèvent de l'élément d'humanité de l'Autre-homme deviennent quelque chose d'impensable. La logique du savoir les rejette dans le domaine de ce qui ne peut – ou ne doit – pas exister.

D'une façon générale, le Moi, dans son instinct d'auto-conservation, a tendance à se faire « carnivore » et à devenir impérialiste. Il veut s'étendre partout dans le monde. Il veut que le monde soit à lui. Il désire que l'Autre soit son *monde-à-lui*, et étend son identité à l'Autre qui représente (alors) le monde. Ainsi, produisant de la connaissance, le Moi savant cherche à identifier autrui (et donc en réduire le mystère) mais aussi à l'absorber (le rendre même que lui-même). L'Autre n'est compris que sous un seul angle : celui d'un objet qui peut permettre l'extension des identifications du Moi. Ainsi, la connaissance produite sur Autrui ne permet aucunement de mieux connaître Autrui, puisqu'il est annulé aussitôt dans le premier mouvement du Moi envers lui. La connaissance permet seulement d'identifier Autrui pour le ramener au *même-que-moi*. Ici, l'Autre est décidément annulé dans sa singularité. On l'aura compris, le savoir est une production qui vise la maîtrise d'un mystère qui échappe. Or, nous l'avons déjà entrevu, il ne peut y avoir rencontre qu'à partir du moment où quelque chose m'échappe encore de l'Autre. C'est d'ailleurs parce qu'il y a continûment échappée de l'Autre qu'il y a volonté de rencontre. Quel intérêt pourrait représenter l'Autre qui m'est totalement connu ? Réduit à n'être qu'un *être-su*, il ne peut plus m'intéresser. C'est bien ce mystère inépuisable d'Autrui qui me pousse à aller vers lui. Ainsi, la rencontre exige que la pensée s'arrache à la logique du savoir, qui est une logique de réduction du mystère de l'Autre-homme. De fait, on aboutit à une toute autre conception de la relation, basée sur la dimension de proximité. La proximité ne signifie plus un risque de confusion (nous

2. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 213.

y reviendrons) car, pour qu'il y ait proximité, il faut, toujours, qu'il y ait séparation. Aucune proximité ne se peut dans la confusion. L'idée même de proximité oblige à la distinction. Et cette dernière demeure irréductible. Ce qui laisse sombrer la relation dans la confusion relève de la coïncidence, ou encore de la promiscuité.

Manquer l'altérité par le besoin

De même que la connaissance, le besoin relève d'une logique réductrice. Ici, le rapport à Autrui est vécu sous le mode du manque. Là encore, Autrui n'existe pas en tant qu'individu unique et singulier. Il est appréhendé comme objet de satisfaction du manque ressenti. Ainsi, le Moi va vers Autrui dans le seul but de se servir de lui afin de combler un vide. L'exemple de l'amour dans la philosophie sartrienne est, à ce titre, édifiant. Pour Jean-Paul Sartre (1905-1980), le Moi est une liberté, comme Autrui en est une. Dès lors, se pose le problème crucial : si l'Autre est une liberté, il peut soit m'échapper soit chercher à me posséder, moi qui suis aussi liberté. D'où : « *L'enfer, c'est les autres.* » Dans une telle relation, Autrui n'est qu'un support du Moi sur lequel ce dernier cherche à projeter ses fantasmes afin de combler ses insatisfactions. Pour Emmanuel Lévinas, l'Autre, ce n'est pas l'enfer mais l'avenir. Autrui est une chance pour le Moi.

La notion de besoin introduit l'idée que toute relation à Autrui est intéressée, ce qui, dans l'analyse lévinassienne, est fondamentalement anti-éthique. Puisque l'Autre n'est vécu que sous la forme d'un objet de satisfaction pour combler les manques du Moi, il n'est plus un Autre d'altérité. Il n'est qu'objet devant servir à compléter le Moi. Or toute velléité de complétude exprime un égoïsme intransigeant, une non-sortie de l'*ego*, un repli du Moi sur lui-même, ce qui va à l'encontre de toute relation éthique et de toute pensée de l'altérité. Aussi, répétons-le, l'idée d'un tel mode de « relation » intéressée est antinomique avec toute dimension éthique. La relation, souligne Emmanuel Lévinas, est désintéressement. Non seulement elle reconnaît la dimension de l'altérité mais elle réclame que le Moi sorte de lui-même. Or, c'est Autrui qui offre sa chance au Moi de sortir de son propre emprisonnement égoïste. D'où : Autrui est une chance, la chance pour le Moi de sortir de son égoïsme qui le pousse, sans cesse, à se replier sur lui-même pour persévérer dans son être, dans son *ego*. Chaque fois que l'Autre est vécu comme un objet devant servir à compléter le Moi, il est annulé comme être d'altérité. « Avoir besoin de » entraîne à considérer l'Autre comme faire-valoir. Dès lors, Autrui n'est plus un autre, un unique avec qui le Moi va vouloir faire rencontre. Dans la logique marchande du besoin, Autrui n'est qu'un objet de contentement, de satisfaction d'un manque ressenti par le Moi. Toute logique marchande est une logique mortifère pour Autrui. L'exemple de ce qu'on appelle la « relation fusionnelle » est typique de ce genre de dérive. L'exemple également du travailleur social qui va tenter de réussir là où tous les autres professionnels ont échoué, non dénué

de prime abord d'une certaine noblesse. Cependant, souvent, il ne s'agit pas d'accompagner l'individu accueilli mais plutôt d'obtenir une réussite personnelle, qui va servir à faire progresser son propre « *capital symbolique* » dans l'institution, pour reprendre une expression du sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002). Ici aussi, l'Autre n'est plus reconnu pour ce qu'il est en tant qu'être unique. Il n'est pas considéré pour sa différence en tant qu'Autrui mais comme moyen de faire valoir la valeur symbolique de l'accompagnant. Il n'est plus qu'objet par lequel obtenir une certaine reconnaissance professionnelle.

Or, ce genre de phénomène n'est pas rare dans une atmosphère concurrentielle comme il semble s'en développer une dans le secteur du travail social. En effet, le fait que les techniques et les discours « marchands » envahissent le secteur du travail social ne doit pas faire omettre d'identifier les phénomènes qui en découlent. Là où la compétition règne, il faut des compétiteurs pour la faire vivre. Outre le fait (gravissime) qu'un tel mode de fonctionnement conduit à l'annulation de la relation éthique et de la prise en compte de l'altérité d'Autrui, les conséquences sur le fonctionnement même des institutions deviennent, elles aussi, catastrophiques. Ainsi se produisent des sortes de mise en concurrence entre équipes, entre services et institutions au nom d'un soi-disant progrès de la « prise en charge ». Sombrier dans une telle dynamique concurrentielle n'est pas sans effets sur les publics accueillis, qui, dès lors, ne sont plus que des faire-valoir institutionnels. Se retournent alors contre eux des logiques qui prétendent leur venir en aide. Le secteur du travail social cède aux sirènes de la marchandisation pour laquelle les hommes ne sont plus que des rouages devant alimenter la machine, servie, quant à elle, par des « faiseurs d'actes », évaluables selon les critères de l'idéologie progressiste qui préside à leur entreprise. N'est-ce pas en ce point qu'il convient d'interroger ce que certains ont nommé (et nomment encore) la crise identitaire du travailleur social ?

Pris dans les tenailles d'une logique contre-nature aux valeurs éthiques fondatrices du travail social, les « agents » de ce processus de marchandisation éprouvent un malaise d'identité : ils sont conscients d'agir à l'encontre de ce qui, originellement, les avait convaincus de s'investir dans les métiers de l'accompagnement relationnel. Certes, ils continuent à viser « l'éducation » des personnes accueillies, leur bien-être, leur épanouissement et même leur « progression » comme l'indique la loi du 2 janvier 2002. Souvent et sans trop savoir l'énoncer, ils visent l'émancipation des personnes accompagnées afin qu'elles recouvrent une place dans le vivre ensemble sociétal. Cependant, comme le souligne Herbert Marcuse, « *une société qui est incapable de protéger l'individu privé même à l'intérieur de ses quatre murs, peut-elle dire à bon droit qu'elle respecte l'individu et qu'elle est, en elle-même, une société libre*³ ? » Autrement dit, le travailleur social qui œuvre à l'autonomie, par exemple, se doit de questionner ce qui entrave

3. MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 267.

la liberté et la reconnaissance de chaque individu considéré comme être unique. En effet, dans un tel système « marchand », nul doute que la recherche d'une autonomie des personnes accompagnées n'est pas l'objectif premier. Le système mis en œuvre se concentre, en premier lieu, sur sa propre reproduction. Une institution doit « chiffrer », c'est-à-dire faire du chiffre, ou encore du rendement et pour cela évaluer ce que vaut son action selon les critères qui lui sont imposés par la logique dominante. En l'occurrence, la logique marchande où la dimension d'autonomie n'est plus première. Dans un tel système placé sous la logique autoritaire de la concurrence, la liberté, l'autonomie se trouvent niées comme valeurs premières : elles sont réduites par l'idéologie institutionnelle à être des faire-valoir. Pour quoi, de fait, l'institution se mobilise-t-elle ? L'institution a un « service » à rendre, et elle le rend pour pouvoir faire perdurer son existence. Ce n'est plus le public accueilli en lui-même qui compte mais la pérennisation de l'institution qui préside à tous les questionnements, mots d'ordre, façons d'agir et de penser, planifiées, standardisées. L'institution, placée sous une telle logique, n'a plus le choix : elle doit faire du rendement, c'est-à-dire justifier sa raison d'être, non par la qualité des services rendus mais par le rendement réalisé.

Ainsi, l'esprit de rendement renvoie inéluctablement à l'esprit de massification, dans des systèmes institutionnels rigides qui se donnent bonne conscience en déclarant se conformer au cadre des lois qui commandent le respect de la dignité des personnes et de leur projet individuel. Il suffirait d'interroger celles et ceux qui sont « entrés dans le social » avant 2002 pour s'apercevoir (Ô surprise !) qu'ils n'ont pas attendu cette date-là pour placer « l'utilisateur » (terme affreux s'il en est !) au centre du « dispositif ». Dès lors, on pourrait se demander à quelle logique ces lois répondent. Ce n'est pas le lieu ici de développer cette interrogation. On se contentera donc d'en soulever les apories afin que le débat ne soit pas endormi – encore ! – par les sirènes de la servuction voulant dicter leur logique au secteur du travail social. Servuction, prestation de services : nouvelle idéologie qui voudrait faire croire qu'en instaurant des nouveaux termes, une nouvelle logique se fait jour, qui se veut plus « performante » que les pratiques « anciennes », mais qui ne serait pas celle de la marchandisation. On ne peut nier que la logique du besoin, qui dirige l'esprit techniciste de la marchandisation, va à l'encontre du respect de la singularité et de l'altérité de l'Autre-homme. On ne peut contester qu'elle inscrive le travail social dans une logique qui lui est fondamentalement contrenature. Partout où il y a besoin, il y a intéressement. Emmanuel Lévinas souligne ce fait à de nombreuses reprises tout au long de son œuvre : la relation à Autrui est désintéressement. Elle se fonde sur le respect inconditionnel de son unicité, de sa liberté, de sa dignité. « *La dignité de l'homme réside dans sa liberté qu'il s'agit de maintenir contre la pression de puissances qui l'aliènent*⁴. »

4. LÉVINAS Emmanuel, « Parole et silence » in *Paroles et silence et autres conférences inédites*, in *Œuvres 2*, Grasset-IMEC, 2009, p. 80.

Manquer l'altérité par le pouvoir

Indiquons d'emblée que nous ne réaliserons pas, ici, une différence entre ce qui relève de la notion de pouvoir et de la domination, ou encore de l'autorité. Ce qui les différencie est pourtant fondamental, pour qui s'intéresse à la philosophie politique notamment. Cependant notre propos est ailleurs. Il s'agit de comprendre le pouvoir comme un rapport de commandement et de domination qui, lui aussi, se place sous le signe d'une réduction des différences et donc d'annulation de l'altérité. Dans toute relation de pouvoir, le Moi cherche inexorablement à faire l'Autre à son image. Il veut, là aussi, de l'identique. Le pouvoir, en ce sens, suit la logique autoritaire de l'identification.

Le pouvoir s'exerce dans la visée de rabattre ce qui diffère de soi à ce que l'on est soi-même ou ce que l'on pense soi-même. Bien entendu, nous parlons ici de la dimension coercitive du pouvoir. D'autres appréhensions du concept peuvent exister et le montrer dans ce qu'il recèle, au contraire, de responsabilité vis-à-vis de celles et ceux sur qui il s'exerce. On peut aussi vouloir le pouvoir en tant que pouvoir de créer. On peut encore comprendre le pouvoir autrement que sous la forme classique où l'entend notre civilisation judéo-chrétienne. À ce propos, la lecture de l'œuvre de Pierre Clastres (1934-1977) est indispensable. En effet, cet ancien élève de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) dont il fut, ensuite, un dissident de pensée, propose une analyse du pouvoir à partir de ses expéditions ethnologiques dans des tribus du Paraguay. Là, le pouvoir n'a jamais la dimension de la coercition, bien qu'il y ait un chef. Celui-ci ne peut tenir sa place de chef qu'en tant qu'il n'exerce jamais le pouvoir sous sa forme coercitive⁵.

Si l'on revient à l'idée classique du pouvoir comme exercice de coercition, il apparaît clairement que la logique qui y préside relève inéluctablement de cette même idéologie qui veut faire taire la différence et ainsi annuler toute altérité. Celui ou celle qui domine veut, dans l'exercice même de cette domination, retrouver du même. L'expression de la différence est rendue impossible du fait de la domination du pouvoir s'exerçant. Les conséquences deviennent évidentes auprès d'un public fragilisé, accueilli dans un service ou une structure dans lesquels il est « en proie » à une prise en charge par d'autres, missionnés et donc bénéficiant d'un statut dominant. L'exercice du pouvoir consistera par conséquent à « faire plier » la personne prise en charge à ce qui est reconnu comme la situation à atteindre pour elle. Il n'est pas utile de développer davantage les conséquences auxquelles aboutit un tel exercice : annulation de l'Autre-homme comme être singulier, suppression de toute possibilité d'expression de son altérité.

5. CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, 1974. Signalons également, l'ouvrage consacré à la pensée de Pierre Clastres, réalisé sous la direction de Miguel ABENSOUR : *L'Esprit des lois sauvages*, Le Seuil, 1987. Lisant cette œuvre, « un nouveau trouble de penser vient ronger les cadres des dogmatismes existants. Là est la révolution copernicienne de Pierre Clastres » y écrit Miguel Abensour.

On pourrait également tirer les conséquences d'un tel exercice du pouvoir (coercitif) sur le « travail en équipe ». On aboutit au même résultat. Alors que l'on pourrait imaginer que le pouvoir investit celui ou celle qui le détient d'une responsabilité plus grande envers celles et ceux sur lesquels il s'exerce, le pouvoir coercitif fonctionne sur l'idée qu'il octroie plus de droits que de devoirs à celui qui le possède. Ainsi, exercer son pouvoir revient à user de son statut symbolique dominant pour écraser les espaces de délibération, d'échange, c'est-à-dire d'apparition et d'expression d'une altérité de penser et d'agir. Autrement dit, le pouvoir, ici, joue ce rôle désastreux et anti-démocratique, qui conduit à faire intégrer par celles et ceux qui le subissent qu'ils ne sont plus des êtres de paroles entendables. N'étant plus des « diseurs de paroles », étant réduits à n'être que des « faiseurs d'actes », le pouvoir s'exerce sur eux en leur commandant de tenir la seule place qui leur est octroyée : celle d'automates, mettant en pratique ce que la « tête » pensante institutionnelle – investie de son pouvoir – a pensé. Vision organiciste s'il en est, qui supprime toute dimension d'altérité afin que ne se s'expriment jamais ni le différent ni le différend. Vision reposant sur des vues verticales, et non horizontales, qui amènent l'esprit de domination : le savoir vient d'en haut et tombe sur ceux d'en bas, comme une vérité une et sacrée à laquelle tout le monde doit se plier. Il n'y a plus de dialogue possible, ni de rencontre entre les hommes mais domination. Il n'y a plus possibilité de partage, d'échange mais seulement commandement. Il n'y a plus possibilité de compréhension puisque « *comprendre, c'est se poser en pair* » comme le souligne Emmanuel Lévinas. Or dans une telle configuration, toute idée de parité est annulée.

Il serait trop long ici de développer cette analyse, qui nous entraînerait hors de notre propos présent. Retenons pourtant cette idée, à notre sens essentielle, qu'il n'y a aucune autre logique à l'exercice du pouvoir s'il n'est pas un pouvoir créateur – que celle d'une domination exercée. Quel sens pourrait avoir une institution prônant le respect de l'altérité des personnes accueillies, si elle ne respecte pas celle des personnes qui travaillent en son sein ? D'ailleurs, on peut se demander légitimement, à quel point une institution « disciplinaire » envers ses personnels ne l'est pas envers le public qu'elle accueille. La question de l'éthique ne concerne pas uniquement le public accueilli. Elle est au centre du vivre ensemble institutionnel, lequel ne peut trouver d'autres bases que celles de l'inter-humain qui concerne autant les personnes accueillies que les personnels.

Réduction par le savoir, par le besoin, par le pouvoir : trois façons de rater l'altérité qui doivent interroger celui ou celle qui se destine aux métiers de l'accompagnement relationnel. Trois manières faites à l'altérité de l'Autre-homme pour en venir à bout, pour la supprimer et qui portent atteinte à sa dignité. Ces trois « atteintes à » faites à Autrui doivent s'entendre comme exercice de saisie. Elles cherchent, à leurs façons respectives, à mettre la main sur Autrui, à le réduire à une chose identifiée et saisissable. Elles tendent à le thématiser. Dans le temps qui met en présence l'accompagnant et l'accompagné, elles font du présent de la relation un

« *main-tenant* », une « *mainmise*⁶ » qui fige l'indéterminé de l'élément d'humanité de l'Autre-homme. Dès lors, le temps de la présence devient un temps chargé d'une mission de réification de l'Autre-homme, temps auquel ce dernier cherchera plus ou moins à se dérober. Le savoir qui s'expose comme savoir absolu détruit toute possibilité d'échange. Du haut de sa supériorité, il rappelle à ceux auxquels il s'adresse, qu'ils ne sont rien d'autre que des choses sur lesquelles lui seul est en capacité de dire quelque chose. Le besoin – en tant qu'il s'exprime comme une nécessité de complétude pour le Moi dominant – ne cherche pas dans l'Autre-homme celui qui permet la sortie de son *ego*, mais au contraire celui qui va alimenter ce repliement sur soi du Moi tout-puissant. Le pouvoir – entendu comme exercice d'une domination exercée sur Autrui – vient détruire tout espace d'élaboration commune de l'accompagnement. Sous le prétexte du « chacun à sa place » se développe une logique d'écrasement de l'altérité d'Autrui qui, dès lors, n'est plus considéré comme un acteur potentiel de son propre accompagnement.

Logique bureaucratique et ethnocentrisme

À ces « manières » de réification faites à Autrui et à la relation, on peut ajouter deux dimensions qui viennent, en quelque sorte, institutionnaliser le processus de chosification. Nous voulons, d'abord, dénoncer les désastres causés par la bureaucratisation, phénomène qui touche de plus en plus le travail social et auquel le technicisme participe sans aucun doute. Bien des auteurs ont pris la bureaucratie pour objet d'étude. Nous retiendrons particulièrement l'approche et l'analyse du phénomène bureaucratique développées par Claude Lefort dans ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Qu'est-ce qui caractérise une bureaucratie selon cet auteur ? Ce dernier s'appuie sur les analyses de Max Weber (1864-1920) afin de les affiner, les approfondir voire les contredire par moments. Malgré cela, il en retient l'analyse globale qui spécifie les caractères de la bureaucratie. Le bureaucrate exerce une profession réclamant des connaissances spécifiques et déterminées, et se lie par « *un devoir spécifique de fidélité à la charge* » qui lui est confiée. Ainsi, tout bureaucrate se met « *au service d'une finalité objective impersonnelle, non au service d'une personne*⁷ ». Toute logique bureaucratique repose donc sur une logique d'anonymisation des individus qui appartiennent au « *corps bureaucratique* » et une logique de dépersonnalisation pour les individus dont le bureaucrate « s'occupe ». Seule compte la fonction qu'il remplit, quelle qu'en soit la finalité. Toute logique bureaucratique conduit à une mise en suspension de la pensée, et particulièrement de la pensée

6. Emmanuel Lévinas emploie ces termes à plusieurs reprises dans son œuvre, notamment dans *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, à propos de la pensée : « *la pensée comporte une saisie... Le "saisir" de l'apprendre... est déjà une esquisse d'une pratique incarnée, déjà "mainmise". La présence se fait main-tenant* », *op. cit.*, p. 213.

7. LEFORT Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, 1979, p. 279.

critique. Celui qui remplit un dossier ne voit que son amas de papiers à remplir, non les situations individuelles – les personnes – qu’il concerne. Par ailleurs, tout bureaucrate « jouit d’un prestige social en face du dominé », prestige qui lui vient du statut particulier obtenu et ouvrant à « des droits consacrés par des règlements⁸ ». De là, une situation personnelle stabilisée (pour le bureaucrate) qui toutefois n’offre pas une garantie totale. Le revenu s’assure normalement d’une échelle de progression qui évolue « mécaniquement ». De ces différents aspects⁹, nous voulons – pour notre réflexion – en retenir un en particulier, qui à nos yeux caractérise parfaitement le phénomène de bureaucratisation du travail social : le bureaucrate qui participe au pouvoir administratif, s’identifie lui-même à sa fonction, et par là à l’entreprise pour laquelle il remplit cette fonction. Entendons, comme le souligne Claude Lefort, « que les horizons de l’entreprise se confondent absolument (pour les bureaucrates) avec les horizons de leur emploi (et) que l’ordre social immanent à l’entreprise leur apparaît comme une donnée à la fois naturelle et sacrée¹⁰ ». L’esprit fonctionnaire de bureaucratisation tend à annihiler, chez chacun qui remplit sa fonction, toute manifestation d’empathie, toute sensibilité humaine. Dès lors, il n’est pas étonnant de voir le bureaucrate-fonctionnaire s’appliquer à sa tâche, qui réclame une pleine et totale désaffection conduisant inexorablement à « prendre en charge ».

Par une pénétrante analyse, Georges Palante dénonçait déjà, en juillet 1900, ce qu’il nommait « l’esprit administratif ». Ainsi écrivait-il : « L’esprit administratif rapetisse tout ce qu’il touche... Ce qui caractérise l’administrateur... c’est l’absence du sens de la vie. L’habitude des compartiments et des petites conventions lui a enlevé le sentiment de la mouvance des choses¹¹. » Réification des êtres, obsession de la classification et de la compartimentation, de l’identification : autant d’éléments qui viennent faire arrêt à l’accueil du mystère d’Autrui, qui s’opposent à l’idée d’un accompagnement éthique de l’Autre-homme, désormais réduit à un numéro administratif, à un dossier, à un cas ! C’est contre ce mouvement de glaciation technico-administrative des relations inter-humaines que notre propos s’élève et réclame la primauté donnée à la technique qui s’absolutise dans la logique techniciste. Routinier, subordonné, faiseur d’actes automatisés, le techniciste se diminue lui-même par sa tâche et sa logique d’annulation de l’altérité d’Autrui. « Son plat utilitarisme est expié par le châtement inéluctable de tout utilitarisme : la perte de la haute signification de la vie dans ce qu’elle a de libre, de spontané et de sincère¹². » À cette typologie « psychologique », il faut ajouter un fait essentiel : la machine bureaucratique devenant une fin en soi, elle ne « travaille » plus que pour elle-même et pour son auto-conservation. Aucune institution n’est à l’abri d’une telle dérive. Chacune contient en elle les « germes »

8. *Ibid.*, p. 280.

9. Claude Lefort en propose bien d’autres dans l’ouvrage cité.

10. *Ibid.*, p. 291.

11. PALANTE Georges, *Combat pour l’individu*, in *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 167.

12. *Ibid.*

de son propre raidissement bureaucratique, de sa propre glaciation technico-administrative. Ainsi, la surenchère de procédures, la surabondance de règlements qui empêchent toute survenue de possibles humains. Les « relations » deviennent codifiées, administrées, déshumanisées. Toute logique de bureaucratisation se fait procédurière et dépersonnalisante pour les personnes (accompagnées comme accompagnantes). L'esprit administratif n'aime pas ce qui relève du différent. Il réprouve toute idée d'altérité. « *L'esprit administratif a pour caractéristique le mépris des individualités*, écrit Georges Palante. *Pour lui, l'individu ne compte pas. La valeur individuelle n'est rien*¹³. » Dès lors, une approche éthico-individualiste de l'accompagnement, par le fait qu'elle rejette tout esprit qui plonge les individus dans l'anonymat et annule l'altérité d'Autrui, s'oppose radicalement à l'esprit technico-administratif et aux velléités technicistes.

Une autre dimension qui participe à annuler l'altérité d'Autrui est le réflexe ethnocentrique. L'ethnocentrisme, qui pour les ethnologues a trait à la culture, doit aussi s'entendre pour le travail social comme ethnocentrisme social et/ou de classe. Ce travers consiste à « comprendre » l'Autre-homme à partir des valeurs qui sont propres au professionnel accompagnant, celles de son milieu (valeurs singulières, familiales, culturelles ou sociales) mais aussi celles de sa profession. L'Autre n'est alors perçu qu'à partir des « canons » socio-professionnels de l'accompagnant (tout-puissant), remplissant sa mission et sa fonction. Les valeurs portées par celui qui accompagne emportent toute la valeur et détruisent, par là, toute possibilité d'accueil de l'étrangeté d'Autrui. C'est à partir de ces valeurs toutes-puissantes que l'Autre est dit et réduit à un *être-su*. Tel est le cas, par exemple, d'une tribu indigène qui sera « photographiée » et analysée à partir d'un système de valeurs dominant qui ne sait pas se mettre en retrait pour comprendre la réalité de ce qui fonde – en valeurs – la tribu étudiée. Cet ethnocentrisme culturel fait violence à l'humaine et culturelle condition. De même, dans le travail social, l'ethnocentrisme culturel (lorsqu'on accompagne un individu culturellement étranger), social ou de classe, procède à cette réduction de l'étrangeté d'Autrui. Violence est faite au mystère de l'Autre-homme réduit aux valeurs dont l'accompagnant est porteur et qui se « posent » comme valeurs suprêmes, seules détentrices d'une vérité absolue, ainsi qu'on le retrouve dans le travers de la logique moraliste.

Nié dans sa singularité d'être unique, l'accompagné devient le support sur lequel le pouvoir de l'accompagnant se montre, s'objective, se légitime, se rassure lui-même de sa propre efficacité. La notion de stigmatisation, développée par Erving Goffman (1922-1982) dans son ouvrage intitulé *Stigmate*¹⁴, illustre assez bien ce complexe processus d'élimination de l'altérité d'Autrui.

13. *Ibid.*, p. 172.

14. GOFFMAN Erving (1963), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, 1975.

Excursus

La stigmatisation comme annulation de l'étrangeté de l'Autre-homme

Le vivre ensemble naît des interactions individuelles

Erving Goffman est sans nul doute le sociologue qui a le mieux montré ce que recouvrent les processus de la stigmatisation. Son œuvre a été introduite et diffusée en France par l'intermédiaire de Pierre Bourdieu (1930-2002), bien que ces deux sociologues ne partagent pas les mêmes vues sociologiques. *Stigmate*, publié en langue originale en 1964 et traduit en français en 1975, est un ouvrage important pour la compréhension des phénomènes sociaux. Ou plutôt, devrions-nous dire, pour la compréhension des phénomènes microsociaux. Car Erving Goffman, dans la lignée de son célèbre prédécesseur Georg Simmel (1858-1918), développe une microsociologie interactionniste. On se souvient que la pensée simmélienne trouve l'un de ses socles dans l'idée d'action réciproque. L'expression apparaît assez tôt dans l'œuvre du philosophe allemand, dès la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire, en France, en plein durkheimisme triomphant. À l'encontre de la sociologie durkheimienne qui pense que la société est une entité supérieure et antérieure aux individus, Georg Simmel explique que la société est « *partout où il y a action réciproque des individus* ». Une société n'est donc pas « quelque chose » qui serait supérieur et sans lien avec les individus. Le philosophe est très explicite à cet endroit : la société n'est pas une transcendance. Elle est formée par « *des rapports réciproques entre les hommes*¹ ». Retour à l'individu et surtout à ce qui se passe entre les individus, à leurs interactions. De fait, aucun individu n'est exclu. La sociologie simmélienne n'est pas une pensée excluant les individus. Au contraire, elle repose sur eux et sur ce qu'ils sont (d'abord) capables de réaliser : des interactions, des liens inter-humains. Le terme, ou plutôt l'expression interaction, a toute son importance pour notre

1. SIMMEL Georg (1911), « Questions fondamentales de la sociologie », in *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, p. 92.

réflexion. En effet, elle inclut tous les individus vivant en société. Tous participent à la construction du vivre ensemble sociétal. Qu'ils soient ou non handicapés, qu'ils soient ou non inscrits dans une situation de précarité – les jetant dans une sorte de *no man's land* social – tous les individus, par leurs interactions entre eux, contribuent au vivre ensemble sociétal. Le Canadien Erving Goffman écrira, lui aussi, sur ce thème et publiera notamment *Les Rites d'interaction*, en 1974. Il est également l'auteur de deux volumes relatifs aux actes réalisés dans le quotidien, intitulés *La Mise en scène de la vie quotidienne*, publiés en France en 1973. Mais les deux ouvrages qui ont vraiment fait sa renommée de penseur ont été publiés en France en 1968, *Asiles*², et en 1975, *Stigmate*, qui s'intéresse aux usages sociaux des handicaps comme l'indique le sous-titre même de l'ouvrage. C'est à cette dernière publication que nous ferons référence dans notre présent propos, en tentant une lecture éthique (et critique) de la stigmatisation et de ses effets.

L'institution « totale »

Soulignons toutefois auparavant l'idée qui traverse en filigrane *Asiles* : celle de l'enfermement des malades mentaux dans des structures asilaires de type totalitaire. En effet, c'est déjà récuser les institutions d'enfermement comme institutions qui enferment la différence, la cachent à la société – une société qui n'accepte pas cette différence. Toute institution de type asilaire repose sur une logique de suppression de l'altérité de l'Autre-homme, sur l'annulation de sa différence, que l'institution veut cacher au monde dit normal. Ce dernier charge l'institution de cette besogne. C'est cette mission confiée aux institutions de type asilaire qu'Erving Goffman a voulu étudier en dénonçant leur logique totalitaire. Une institution de type asilaire repose sur une logique de totalisation. Elle devient suffisante à elle-même. Elle se pose comme l'unique détentrice du savoir sur les hommes qu'elle prend en charge. Comme une nouvelle divinité, seule autorisée à dire ce que sont ces hommes. Chaque fois que l'homme est absorbé dans « l'objet commun » – ici l'institution totale –, il perd sa singularité. L'institution devient un « supra » social qui dépersonnalise les individus, les absorbe dans un Un uniforme et contraignant qui cherche, par tous les moyens institutionnels, à faire taire les différences individuelles. Processus de totalisation, processus d'uniformisation, qui prennent appui sur des logiques rassemblant les trois modalités de suppression de l'altérité, entrevues dans le chapitre précédent. L'institution est le savoir absolu, la vérité, seule entendable. Laquelle va reposer, dans le cas de l'asile pour malades mentaux, sur le diagnostic médical et la réputation de celui ou celle qui le posera. Les enjeux sont donc fondamentaux. Il s'agit chaque fois, pour le spécialiste, de rejouer sa propre réputation institutionnelle. L'institution asilaire va, de son côté, chercher

2. GOFFMAN Erving (1961), *Asiles*, préfacé par Robert Castel, Les Éditions de Minuit, 1968.

à absorber *du* malade et ainsi combler son besoin d'usagers. De là, l'exercice total d'une suprématie sur chaque membre de l'institution et le développement d'un jeu de pouvoir incessant qui cherche à s'auto-légitimer dans chacune de ses manifestations. Le discours officiel relève du domaine du soin. Mais la société sait ce qu'elle veut par cet enfermement : se protéger contre l'étrange, maîtriser ce qui échappe (la folie), se réassurer elle-même qu'elle « n'est pas folle ». Cette séparation entre fous et non-fous se veut rassurante pour ceux qui sont dehors. En écartant les fous, en les enfermant, en les diagnostiquant, en les mettant dans un « hors course sociale » sécuritaire, la raison semble reprendre le dessus. Et celle-ci trouve dans les spécialistes ses plus fidèles serviteurs. Venons-en à *Stigmaté*.

De la stigmatisation...

Plusieurs types de stigmatés existent. Mais quels qu'ils soient, indique Erving Goffman, tous proposent les « *mêmes traits sociologiques* ». Quels sont-ils ? Reprenons d'abord la définition que ce sociologue donne du stigmaté. On la trouve dans le premier chapitre de son ouvrage, intitulé « Stigmaté et identité sociale ». Il s'agit de traits sociologiques qui, du fait de leur spécificité, marquent un individu, ou plutôt le frappent de telle façon que celui-ci se trouve exclu d'un milieu social ordinaire auquel, sans ces traits caractéristiques, il aurait pu prétendre « normalement » participer. Autrement dit, ces traits qui accentuent une différence visible distinguent l'individu de tous les autres fréquentant le cercle social considéré. Dès lors, du fait de l'existence de cette différence, de ce ou ces stigmatés, l'individu est exclu du réseau social ordinaire. Entendons que le stigmaté devient une tare, comme on disait au XIX^e siècle d'un individu qu'il était un « taré », c'est-à-dire le porteur d'une tare, d'un signe plus ou moins visible qui le distingue (négativement) de tous les autres individus – qui eux, dès lors, apparaissent « normaux ». Voici comment Erving Goffman décrit le phénomène : « *Un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses autres attributs. Il possède un stigmaté, une différence fâcheuse d'avec ce à quoi nous nous attendions. Quant à nous, ceux qui ne divergent pas négativement de ces attentes particulières, je nous appellerai les normaux*³. »

Cette définition nous intéresse à plus d'un titre, concernant notre questionnement. En effet, celles et ceux dont le travail social doit s'occuper – ou plutôt se préoccuper – qui sont-ils sinon des individus marqués d'un stigmaté qui les exclut du champ des relations sociales ordinaires auxquelles ils auraient pu prétendre ?

3. GOFFMAN Erving, *Stigmaté*, *op. cit.*, p. 15.

Qui sont-ils sinon ceux-là qui se trouvent exclus du champ d'humanité des autres hommes « ordinaires » ? Plusieurs dimensions sont à considérer dans cette définition. Détaillons-en les principales afin de mieux percevoir le sens de la stigmatisation et ses effets nocifs sur les personnes.

... comme processus d'exclusion

D'abord, l'idée que l'individu considéré, sans cette caractéristique, aurait pu « aisément se faire admettre » dans le cercle des relations sociales ordinaires. Autrement dit, le stigmate est ce qui vient lui interdire cette admission, ou du moins la rendre plus compliquée. Le stigmate a donc pour premier effet le rejet de la personne. Toute logique de stigmatisation repose sur un principe *a priori* d'exclusion. Celui qu'il concerne ne peut plus prétendre être admis parmi les individus dits normaux. La stigmatisation a pour effet la mise en quarantaine sociale de l'individu stigmatisé. On pense, tout de suite, à la stigmatisation due au handicap, quelle que soit sa forme. D'ailleurs, Erving Goffman donne à son ouvrage le sous-titre : *Les usages sociaux des handicaps*. Ainsi, le handicap devient ce qui empêche l'admission de la personne handicapée dans le cercle ordinaire des relations sociales. Entendons que la personne, déjà « frappée » par un accident de la vie se trouve, en plus, exclue par ce fait-là. Autrement dit, elle devient elle-même coupable de ce qui la stigmatise. Incroyable renversement des logiques ! Alors que l'on pourrait penser que la personne dite handicapée recueille le soutien spontané de ses contemporains, c'est le phénomène inverse qui se produit. Elle se trouve mise à l'écart, bannie en quelque sorte du champ d'humanité des autres hommes dits normaux. De fait, le stigmate entraîne du côté de la *dé-raison*. Car, ce qui serait *a priori* raisonnable, ce serait au contraire de prêter main-forte à celui ou celle qui est ainsi « frappé » par la vie. La stigmatisation répond à une logique inverse. Elle renforce encore le poids du malheur subi. Erving Goffman l'explique fort bien : le stigmate est une affaire sociale. C'est la société qui pousse à ce renversement de logique. La stigmatisation participe d'un renforcement de l'exclusion sociale des individus frappés par un handicap. Entendons que le handicap présente l'individu d'une façon qui vient faire obstacle à l'intégration « normale » de la personne handicapée dans les relations sociales ordinaires. C'est bien ici le handicap considéré dans ce qui signe une différence qui devient un obstacle. Autrement dit, sans son handicap, la personne n'aurait pas été exclue. Elle n'aurait, potentiellement, rencontré aucune difficulté pour s'intégrer dans le cercle des relations sociales ordinaires. C'est donc que le stigmate a vocation à « quelque chose ». Ce « quelque chose » apparaît comme étant une protection. Aussi étrange que cela puisse paraître, le stigmate est là pour protéger la société des hommes qui se disent normaux de ceux qui leur apparaissent comme anormaux, c'est-à-dire différents d'eux, étranges à eux, au point de les faire devenir étrangers. La notion de handicap « classique » (handicap physique ou mental) doit être étendue au handicap dit social : elle concerne par

exemple les personnes dites SDF. Autrement dit, la définition que nous offre Erving Goffman dépasse le premier cadre du « handicap classique ». Derrière toute logique de stigmatisation, il y a une volonté de mise à distance de celui ou celle qui – par sa situation – crée un écart par rapport à la norme (sociale, morale) de la société dans laquelle il ou elle évolue. Poursuivons.

Le stigmaté s'impose !

La personne n'est donc pas admise « aisément » dans le cercle des relations dites ordinaires. Quelle en est la raison ? Une caractéristique qui vient s'imposer à la vue, à « l'attention de ceux d'entre nous qui » rencontrent la personne handicapée. De fait, le stigmaté n'a pas seulement une dimension d'exclusion. Cette caractéristique comporte, également, une force d'imposition. Entendons qu'elle nous fait violence. La caractéristique qui différencie cet Autre devient un trait qui le différencie négativement en s'imposant à nous, en nous faisant violence. Comme si la personne handicapée enfrenait les règles du « bien être » humain. Comme si reproche lui était fait de ne pas nous ressembler, d'être différente de nous. Dans le réflexe de stigmatisation, il n'y a donc pas que la personne stigmatisée à considérer, mais aussi le stigmatiseur, celui qui va *ac-coller* le stigmaté à un individu différent. Autrement dit, le stigmaté apparaît comme un mode de défense contre la survenue de la différence, contre son irruption dans *mon* champ (normal) d'humanité. Irruption qui vaut pour violation ! Qui nous fait violence en donnant figure à un écart à la norme socialement admise ! Dès lors, la réponse ne cherche pas les nuances : ce sera le rejet. Rejet se justifiant lui-même par la différence – constatable par tous ceux dits normaux – de la personne concernée par le stigmaté. Rejet se légitimant du fait de la violence que nous renvoie celui dit handicapé qui nous impose (d'accueillir) sa différence (abjecte).

Qu'est-ce qui *nous* fait violence ? Est-ce le handicap en lui-même ? Certes, on peut être impressionné par des situations de handicap. Mais s'agit-il vraiment d'un simple rejet ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une crainte, ou plus fortement, d'une peur ? Et cette peur, n'est-elle pas justement liée à la différence ? Autrement dit, ce qui semble pousser les « normaux » à stigmatiser puis à rejeter la personne différente serait pour une bonne part lié à une crainte, donc à une méconnaissance de la personne (et de son handicap). On le voit, ici, le rôle du travail social ne peut donc pas se contenter d'accompagner les personnes, même si cette action lui reste prioritaire. Il a, aussi, un rôle social, un rôle – pourrait-on dire – d'accompagnement social de la société. Entendons : un rôle politique, celui d'informer la société et de faire entendre la voix de celles et ceux qui se trouvent stigmatisés par les « bons » codes sociaux mis en œuvre par la société elle-même. Il s'agit d'un rôle de transformation sociale et sociopolitique de la société.

Toute stigmatisation sort l'homme du champ d'humanité

Continuons à développer d'autres conséquences de la stigmatisation telle que l'analyse Erving Goffman. Ce trait caractéristique, qui nous pousse à exclure cet étrange Autre des relations ordinaires que nous devrions avoir avec lui, devient une tare. Autrement dit, ce trait qui frappe l'Autre-homme nous impressionne. Il nous marque d'une impression et cette impression lui est défavorable. Elle nous pousse à l'exclure du cercle des relations possibles. Ainsi, conclut Erving Goffman, « *nous pensons qu'une personne ayant un stigmate n'est pas tout à fait humaine*⁴ ». Voilà bien l'ultime effet de la stigmatisation. Celui ou celle qu'elle frappe se voit sorti du champ d'humanité des hommes. Sa différence en fait un coupable que l'on exclut du lien social, des relations sociales ordinaires. La condamnation semble sans appel. Et c'est sur ce point précis que nous voulons insister. L'accompagnement éthique est ce geste, que nous avons mis en exergue par une épitaphe :

« ... je suis celui
qui se trouve des ressources,
pour répondre à l'appel⁵ »

Celui qui est frappé d'un stigmate est sorti du champ d'humanité des autres hommes, des hommes « ordinaires », des hommes se disant normaux. Il ne peut plus participer aux relations sociales ordinaires. Il ne compte plus dans l'interaction sociale. Ce qu'il est, ce qu'il fait, devient frappé de nullité. Mais, comme le souligne la dernière citation que nous avons faite d'Erving Goffman, le stigmatisé n'est pas seulement frappé de nullité sociale – ce qui est déjà trop et condamnable. Il est frappé, plus profondément encore, de nullité humaine. Dans le langage utilisé par Hannah Arendt à propos du nazisme et du stalinisme, on parlerait de superfluité. Le stigmatisé devient un être (social et humain) superflu, qui peut être sorti du champ d'humanité des autres hommes sans que ces derniers ne se sentent coupables de rien, ni responsables. C'est ainsi qu'Eichmann, l'un des penseurs de la « solution finale » pour les juifs, les homosexuels, les tziganes ou encore les personnes handicapées, a pu dire qu'il ne se sentait responsable ni coupable de rien. Entendons que derrière la logique de la stigmatisation se joue celle de l'exclusion de certains hommes du champ d'humanité. La différence constatée devient une tare, une raison (ou plutôt une *dé-raison*, une raison *dé-raisonnable*) d'exclusion. La logique est perverse puisqu'elle inverse les termes du procès fait à la personne porteuse d'un handicap. Ce n'est plus celui qui exclut qui doit porter la honte de son acte mais celui qui se retrouve exclu qui doit porter la faute de sa propre exclusion. Autrement dit, la personne stigmatisée, handicapée, devient « fautive » de sa propre stigmatisation due au handicap qui la frappe. Incroyable renversement

4. *Ibid.*

5. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 83.

poussant à condamner celui ou celle que la vie – ou les conditions socio-économiques ou toute autre raison – frappe d'un handicap et qui, de ce fait, se trouve exclu du cercle des relations sociales ordinaires.

Frapper l'Autre de nullité humaine : le désastre de la stigmatisation

C'est bien à la différence constatée (et/ou constatable) que reproche est fait. Sans sa différence, l'individu aurait été admis. Avec sa différence, il ne l'est pas. C'est donc qu'il doit porter une faute, *sa* faute. Il est coupable de quelque chose. Mais de quoi ?... C'est en cet endroit que réside toute l'absurdité de la situation ! En fait, celui ou celle qui se trouve exclu, l'est, à cause de ce qui le frappe. C'est parce que ce qui le frappe nous frappe nous aussi – nous impressionne, c'est-à-dire nous frappe d'une impression désagréable – qu'il (ou elle) se retrouve frappé d'exclusion. Ce qui provoque le rejet, c'est que cet individu, quel qu'il soit, ne soit pas *con-forme* aux canons de la respectabilité de l'homme ordinaire, de l'homme socialement admis : c'est-à-dire le fait qu'il soit différent. Ce qui est rejeté, en somme, c'est sa singularité et son altérité d'être. C'est le fait d'être autrement que le *nous semblable*, seul admis par la raison sociale uniformisée. La personne handicapée est stigmatisée parce qu'elle propose, au monde social conformisé, une image « imparfaite » de lui-même qui lui est insupportable. Le social – en tant que raison sociale parfaite et uniforme – n'admet pas « l'impureté » sociale, l'écart social. Pour ne pas avoir à faire avec cette image « dé-formée », image qui vient contredire la « pureté » sociale, un discours est porté sur celles et ceux qui se rendent coupables d'être différents. C'est, de même, le sort réservé aux errants – les fous étant des errants d'esprit –, aux vagabonds... tous ceux qui ne sont pas conformes. Tous ceux qui viennent contredire le bien-fondé de la normalité sociale et qui mettent en danger l'harmonie sociale. Ainsi se légitiment, à travers les siècles, les idéologies de l'exclusion qui conduisent, toutes, à des logiques d'enfermement. On n'enferme jamais que ce qui échappe ! Et ce qui échappe, c'est le différent, le fou, le réfractaire, le coupable de différence qui ne veut/peut pas rentrer dans les ordres sociaux convenus. Il y a, en toute société, une morale dominante qui inscrit la raison sociale dans une idéologie socio-théologique présentant l'Un-social comme l'Église socio- (et sacro-)sainte à laquelle tout est dû, et notamment le sacrifice de sa différence individuelle. Au nom de l'ordre social dominant, on fait par conséquent traitement à celles et ceux qui dérogent à l'ordre, qui le *dé-rangent* et le remettent en question. Ce qui questionne l'ordre est toujours ce qui tente de lui échapper. Et ce questionnement de l'ordre devient, aux yeux de la société bien-pensante, un scandale⁶.

6. Nous renvoyons le lecteur à un article de Georges Palante consacré à *La psychologie du scandale*, in *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*

Penser l'accompagnement par l'exigence éthique marquera donc un arrêt à ce processus pervers, qui non seulement exclut des personnes porteuses d'un handicap mais aussi les accuse de cette « portée ». Comment ? En réaffirmant qu'aucun homme, quelle que soit sa condition, ne peut être sorti du champ d'humanité des autres hommes sans que ces derniers en soient sortis eux-mêmes. Autrement dit, penser un accompagnement éthique, c'est d'abord et avant tout signifier un refus de stigmatiser des individus du fait de leur différence, quelle qu'elle soit. Refus encore de leur faire porter la « faute » de la faiblesse sociale des autres qui se disent et se veulent normaux. Refus, aussi, de laisser le travail social n'être qu'un corps de professionnels accompagnants, sans dimension politique de son action.

Indubitablement, le travail social a une autre mission que celle d'accompagner : si cette dernière est bien à l'origine de toutes les sources du travail social, elle n'est pas suffisante. Il faut au travail social s'armer de courage et développer une action qui ne soit pas réductible à un ensemble d'actes automatisés. Le travail social n'est pas un automate, pour reprendre le terme arendtien. Il doit se faire, aussi, « diseur de paroles ». Il doit porter un discours, faire entendre sa voix – et par elle, celles des personnes dont il a la préoccupation. Cette voix, elle s'origine dans le refus de voir celles et ceux qu'il accompagne au quotidien sortis du champ d'humanité des hommes. En leur redonnant une voix, en les faisant réentendre comme porteurs de parole, il refusera de les voir considérés comme des « êtres de bruit », c'est-à-dire des individus à « prendre en charge » car incapables de parole. Au fond, le stigmatisé devient cet individu privé de parole. Le stigmaté le réduit à n'être qu'un être de bruit, c'est-à-dire un être incapable de produire du sens – y compris sur le sens social du vivre ensemble qui le rejette. C'est là, nous semble-t-il, l'une des missions du travail social, que le technicisme ambiant a tendance à vouloir faire taire. L'éthique de l'accompagnement devient dès lors une obligation pour le travail social : faire que toutes les différences, quelles qu'elles soient, ne soient jamais l'occasion ou le prétexte à l'exclusion. Chaque fois qu'un vivre ensemble exclut certains des siens, il s'ampute lui-même de cette richesse qui est celle de la différence humaine. Or, tout processus de stigmatisation repose sur ce réflexe d'exclusion. Une société stigmatisante est une société excluante, c'est-à-dire une société qui n'a pas encore atteint sa majorité de pensée sociale. Stigmatiser est un mode social de pensée rivé à la pensée comme savoir. L'éthique réclame que l'on pense autrement. Elle exige, comme le répète Emmanuel Lévinas, que la pensée se fasse « *autrement que savoir*⁷ ». Tout savoir signifie pour autrui une perte de son étrangeté. Celui qui exerce son savoir sur autrui procède à des « *opérations d'identification et d'appropriation*⁸ » qui réduisent l'Autre à n'être qu'un être-su.

7. LÉVINAS Emmanuel, *Autrement que savoir*, *op. cit.*

8. ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », in *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne, *op. cit.*, p. 575.

5

La loi de l'hospitalité

Accueil, rencontre, dialogue et proximité

Distance, fusion et proximité

Une relation peut-elle exister dans la « distance » ? Pourquoi le travailleur social devrait-il, à tout prix, se situer dans la distance ? Quelle serait la « bonne » distance ? Qui est légitime à la définir ? Si le discours condamnant toute proximité veut signifier l'abomination qui ressort d'une relation fusionnelle, on ne peut qu'acquiescer. Mais la proximité n'est pas la fusion. Éthiquement, la proximité condamne radicalement toute idée de fusion. Pour qu'il y ait proximité, il faut qu'il y ait séparation. Aucune proximité n'est possible sans cette condition. L'idée même de relation suppose la distinction. Dès lors, chaque fois que l'on parle d'une « relation fusionnelle », il y a abus de langage. La relation est exactement ce qui ne supporte aucune fusion. Une « relation fusionnelle » est un contre-sens, d'un point de vue éthique. Il n'y a possibilité de relation qu'à partir du moment où les individus sont reconnus comme êtres uniques et distincts. Ce à quoi renvoie le questionnement éthique, c'est justement à la suppression des deux situations anti-éthiques que sont la fusion et la mise à distance. Ainsi, réfléchir l'éthique réclame une nouvelle approche de la proximité. Là encore, c'est à Emmanuel Lévinas que l'on doit cette nouvelle « percée relationnelle ». Pour le travail social, elle est de toute première importance. Non seulement la réflexion éthique condamne toute idée d'une relation fusionnelle, mais elle récuse tout autant la fameuse « mise à distance » – souvent prônée au titre d'un accès au professionnalisme – qui empêche toute relation. L'idée de proximité, d'un point de vue relationnel, n'a rien à voir avec celle de spatialité : « *Dans la proximité le sujet est impliqué d'une façon qui ne se réduit pas à la spatialité*¹. » La proximité avec Autrui tient dans le fait « *qu'Autrui n'est pas*

1. LÉVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 130.

simplement proche de moi dans l'espace... mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens – en tant que je suis – responsable de lui² ». Proximité et responsabilité-pour-Autruï doivent se penser ensemble. De fait, il nous faut revenir aux enjeux sous-tendus par les notions d'accueil, de confiance, de rencontre, de dialogue et d'altérité, si l'on veut tenter d'approcher l'énigme éthique. Ainsi pourra-t-on entendre, dans l'idée même d'accueil, celle d'hospitalité. Mais insistons de nouveau, avec Emmanuel Lévinas : « Dans cette relation à l'Autre, il n'y a pas de fusion, la relation à l'Autre est envisagée comme altérité. L'Autre est altérité³. »

Accueillir...

Qu'est-ce qu'accueillir ? Qu'est-ce qu'accueillir l'Autre ? Quels sont les enjeux sous-tendus par l'idée de l'accueil ? Est-ce simplement permettre à l'Autre d'être là, sans accepter que sa présence ne devienne signifiante et « chamboule » tout ? Accueillir n'est pas seulement accorder une présence. C'est au moins se rendre disponible à l'imprévisibilité de l'Autre-homme. Accueillir n'est pas une affaire de mise à disposition à l'Autre mais de disponibilité à l'Autre. En fait, l'accueil est le « premier geste » fait en direction d'Autruï. Ou, pour le dire dans les mots de Jacques Derrida : le « *premier mouvement* » en direction d'Autruï. La notion d'accueil n'est pas fondamentale pour ce qu'elle recèle ou dirait d'une générosité, même si cette dimension est bien présente dans le fait d'accueillir. Ce que l'accueil signifie, en premier lieu, c'est un double arrêt : une opposition radicale à la puissance du Neutre, de l'« il y a », de l'impersonnel, de l'anonyme et l'interruption de l'exercice de la puissance du Moi. « *Même la philosophie qui questionne l'être le fait à partir de la rencontre d'Autruï*⁴. » Or, pour rencontrer Autruï, il faut d'abord l'accueillir dans le respect inconditionnel de sa singularité et de son altérité.

Accueillir devient le premier geste de la « geste » éthique. Il se réalise dans la disponibilité du Moi, dans son *être-là*, disponible à l'Autre, qui lui signifie sa présence. La dénonciation du Neutre, de l'impersonnel n'est pas seulement faite pour contrer l'anonyme. Dans l'accueil de l'Autre-homme, le Moi dit sa disponibilité à Autruï. Plus encore il lui lance le message que ce dernier n'est pas là, devant lui comme une pure abstraction, une présence sans signification : l'Autre est là dans une présence pleine de sens, une présence qui échappe au Moi. En fait, l'accueil d'Autruï est déjà une réponse : « *Le oui à l'Autre répondra déjà à l'accueil de l'Autre, au oui de l'Autre. Cette réponse est appelée dès que l'infini... est accueilli*⁵. » L'accueil est une réponse à un « oui » signifié par l'Autre. Ainsi, comme le souligne Jacques Derrida, dans l'accueil, « *il faut*

2. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 93.

3. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 113.

4. *Ibid.*, p. 108.

5. DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, p. 51.

*commencer par répondre*⁶ ». Dès lors, accueillir ne peut plus vouloir dire simplement : être là, en face d'un autre Moi vécu comme pure abstraction. Accueillir réclame davantage. Dans l'accueil de l'Autre se signifient déjà la reconnaissance de sa singularité, de son étrangeté et le désir de la rencontre.

... le Visage de l'Autre

Le geste d'accueil qui en reste à la seule réception de la présence de l'Autre n'est pas encore accueil. Au mieux, il se fait tolérance. La notion d'accueil doit se comprendre avec celle, précieuse chez Emmanuel Lévinas, du Visage. Or, nous avons déjà signifié que, pour ce penseur, « *l'accès au Visage est d'emblée éthique*⁷ ». Prenons garde, il ne s'agit jamais de dévisager l'Autre. Le dévisagement indique une volonté de réduire l'Autre à des traits, censés le caractériser. Tout dévisagement est réduction d'Autrui à des aspects qui le stigmatisent. Accueillir n'est pas un exercice qui doit réduire l'Autre à des propriétés : « *La meilleure façon de rencontrer Autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux*⁸. » Cette dernière remarque du philosophe est essentielle : si accueillir devenait un exercice de dévisagement, alors il s'agirait d'un exercice d'observation qui irait dans le sens d'une réduction. Or, un tel réflexe supprime toute possibilité d'accueil de l'incomparable unicité d'être de l'Autre. Le dévisagement, dans sa volonté de possession de l'Autre, procède d'une volonté de suppression de son altérité. Le dévisagement veut du même. Il cherche de l'identique, « réflexe » anti-éthique. Ce que symbolise le thème du visage chez Emmanuel Lévinas est aux antipodes de cette attitude. En effet, dans le moment de l'accueil, Autrui se présente au Moi dans le dénuement le plus total : « *Il y a dans le Visage une pauvreté essentielle* », écrit le philosophe. C'est si vrai que chaque fois, l'individu tente de la masquer par des poses et cherche à se donner une contenance.

Paradoxe du Visage donc, qui se donne comme dénudé à l'extrême – pouvant ainsi inviter à un acte de violence à son encontre, et conjointement, ou plutôt simultanément, disant l'interdiction de tuer. Cela signifie qu'Autrui ne se présente pas au Moi comme un personnage. Réduire l'Autre à un personnage (un assisté, par exemple), le chosifier, c'est insister sur le fait que cet Autre n'est rien en dehors de ce personnage qu'il joue dans le contexte où il rencontre le Moi. Dans l'idée d'accueil, Autrui est Visage, c'est-à-dire : signifiant par lui-même. Il est « *ce qui ne peut devenir un contenu*⁹ ». Il est ce que le Moi ne peut pas contenir. Accueillir exige une double acceptation : celle de ne pas réduire l'Autre au contexte de la rencontre et/ou à des traits, et celle qu'il échappe toujours. Double acceptation première

6. *Ibid.*, p. 53.

7. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, op. cit., p. 79.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 81.

sans laquelle aucun accueil ne peut devenir effectif. Ici, la pensée de Georg Simmel aide à mieux comprendre encore ce qui se joue dans l'accueil. En effet, si accueillir Autrui réclame de ne pas le thématiser, si accueillir exige de faire taire ses réflexes de réduction de l'Autre à des traits ou un contexte, c'est qu'il faut également convenir d'un autre sens pour la notion de confiance que celui, réducteur, qui la montre comme un abandon total de soi dans l'Autre. On retrouve cette idée chez Niklas Luhmann lorsqu'il énonce que la confiance « *se transforme en une confiance systémique, d'un genre nouveau qui implique un abandon risqué...*¹⁰ ». L'accueil ne peut être pensé sans prendre en compte ce qui est sous-tendu dans la notion de confiance. C'est dans son livre *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*¹¹, que Georg Simmel définit ce qu'il entend par « confiance ». Nous allons y venir.

Identifier l'Autre empêche de l'accueillir

Chaque fois que le Moi veut identifier et réduire l'Autre, non seulement il passe « à côté » de lui – il le manque – mais plus encore il le blesse humainement. Le Moi s'inscrit alors dans une volonté de rendre l'Autre adéquat à la vision qu'il s'en fait. Il supprime l'Autre comme être singulier, unique et incomparable. Pour qu'il y ait accueil, il faut donc que le Moi lutte contre ses propres réflexes de réduction, de thématisation qui visent à réduire l'Autre pour le faire devenir même que lui. Le Moi, percevant Autrui, sait déjà qu'il devra se défaire de ses propres perceptions. Il y a ce qu'il « sait » (ou croit savoir) et ce qu'il ne sait pas. C'est à ce dernier état de situation que veut répondre le réflexe de thématisation de l'Autre. C'est pourquoi le travail social croit qu'il doit toujours commencer son action par une production de savoirs, de connaissances, sans s'apercevoir qu'agissant ainsi, il passe à côté de l'Autre-homme en le faisant à sa propre image. Or, entrer en relation avec un Autre que l'on a déjà réduit à ce que l'on sait (ou croit savoir) de lui, c'est exactement supprimer toute possibilité de le rencontrer. Les possibles de la relation, en fait, n'existent plus. Une fois réduit, Autrui n'est plus lui-même. Il est ce que le Moi qui l'a réduit en a fait. Dès lors, l'Autre étant nié dans sa singularité et son altérité d'être, la rencontre et donc l'accompagnement ne peuvent plus avoir lieu. L'accompagnement relationnel ne saurait donc débiter par la production de connaissances. La relation commence par la *re-connaissance*. Plus encore : elle l'exige.

On doit convenir qu'en aboutissant à cette réduction de l'Autre, ce n'est plus lui – l'Autre comme être singulier – que le Moi accueille mais un Autre *dé-fait*, c'est-à-dire fait à l'image du Moi. Autrement dit, chaque fois que le Moi réduit l'Autre pour le rendre adéquat à ses vues, à sa vision (et aux préjugés qu'il s'en est fait), il

10. LUHMANN Niklas, *La Confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Economica, 2006, p. 24.

11. SIMMEL Georg (1908), *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, 1999.

n'a aucune chance de l'accueillir dans son étrangeté d'être unique et incomparable. Il n'a donc aucune chance de le rencontrer. Soit la relation n'existera pas, soit elle n'en sera pas une car l'Autre, réduit à ce que le Moi veut de lui, ne sera jamais compris comme être singulier. Le Moi qui réduit l'Autre à son image ne veut, en fait, que se rencontrer lui-même. Dans la réduction de l'Autre à lui-même, le Moi cherche la coïncidence. Or, point de rencontre possible dans la coïncidence. Il y a rencontre dans la situation où l'Autre est en face de Moi, le Moi percevant l'Autre et acceptant que quelque chose de l'Autre lui échappe. C'est bien ainsi que Georg Simmel définit la situation de confiance : « *La confiance est aussi un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir sur Autrui*¹². »

La confiance

Deux situations se présentent, à première vue, quant à la notion de confiance : soit le Moi sait tout d'Autrui, soit il n'en sait rien. Dans le premier cas où le Moi sait tout d'Autrui, on se trouve dans la situation d'un Autre thématé, réduit à n'être qu'un *être-su*, c'est-à-dire rivé et réduit à la croyance (toute-puissante) du savoir du Moi sur Autrui. En ce cas, « *celui qui sait tout n'a pas besoin de faire confiance*¹³ ». Ayant réduit Autrui à un *être-su*, plus rien n'échappe au Moi qui devient, dès lors, un Moi tout-puissant. Autrui n'existe plus comme unicité, comme altérité. Entendons qu'ici, le Moi a annulé la singularité d'Autrui pour le rendre adéquat à lui-même. Autrui est rendu même que le Moi tout-puissant. Il n'est plus question ici ni de relation ni de confiance. D'abord parce qu'Autrui, réduit à un *être-su*, n'échappe plus au Moi. Ensuite, parce qu'il n'existe plus en tant qu'altérité, ce qui annule toute possibilité relationnelle. C'est, d'une certaine façon, la pensée de la totalité telle qu'on la retrouve chez Friedrich Hegel (1770-1831) en Allemagne, et Émile Durkheim (1858-1917) en France. L'idée qu'Autrui ne devienne plus qu'un moyen de satisfaire quelque chose qui lui est supérieur rejoint le durkheimisme. La société, Être supérieur, n'a que faire des individus singuliers, des autres. Elle veut des individus tous semblables. Ce qui compte pour la société durkheimienne, ce n'est pas qu'il y ait des singularités, des individualités mais des individus, similaires et remplaçables. Cette situation – savoir total sur l'Autre – correspond assez bien à ce qui définit une situation fusionnelle. L'Autre-homme est annulé par absorption. Il n'existe plus en tant qu'être unique. Il n'y a plus besoin de lui faire confiance, puisqu'il n'est plus lui-même mais identifié au Moi qui l'a absorbé.

Dans le second cas – où le Moi ne sait rien d'Autrui –, ce dernier n'existe pas plus. De fait, comment imaginer une relation, et plus encore une relation de confiance

12. SIMMEL Georg, *ibid.*, p. 356.

13. *Ibid.*

avec le néant ? Ainsi que le souligne Georg Simmel, « *celui qui ne sait rien ne peut raisonnablement même pas faire confiance*¹⁴ ». La situation de non-savoir correspond, dans les faits, à celle de la mise à distance prônée par les fervents défenseurs d'un technicisme tout-puissant. L'Autre-homme n'y existe plus en tant qu'être singulier. Tout au plus, il sera identifié à un numéro, à une chose à « prendre en charge », à un dossier. La logique technico-bureaucratique se nourrit de ce travers déshumanisant. Autrui y est effacé de la réalité relationnelle. Il en est absent. La relation, par elle-même, se trouve empêchée, faute d'individus à mettre en relation. Dans cette logique froide et anesthésiante, l'Autre-homme devient un fantôme sur lequel le On anonyme déploie un discours, une idéologie techniciste à son propos – qui, éthiquement, ne peut pas lui correspondre. Il s'agit d'un discours d'« à côté ». Un discours unilatéral, développé par celui qui reste dans le champ d'humanité, alors que l'accompagné en a été sorti. Il s'agit d'un monologue alors que la rencontre éthique, comme nous le verrons, exige le dialogue.

Le technicisme comme obstacle à l'altérité

Nous voyons se développer un phénomène qui nous semble essentiel à repérer parallèlement à la critique que nous avons faite de la technicisation du travail social. En effet, si le travail social se voue, ainsi qu'il semble en prendre le chemin, à une technicisation accrue, nous craignons fort que ce processus techniciste ne conduise (si ce n'est déjà fait !) à une évacuation totale de la figure de l'Autre-homme et donc de la dimension d'accueil. Dans un tel contexte, il ne sera plus utile de se poser la question de l'accueil d'Autrui. Le travail social deviendra alors une entreprise d'application de recettes toutes faites, n'ayant que faire de la singularité des êtres et des situations, appliquant un programme idéologiquement marqué au sceau du technicisme dominant. En ce cas, les individus singuliers importent peu. Ce qu'il faut, ce sont *des* individus pour servir de support aux applications techniques qui veulent se prouver à elles-mêmes leur propre efficience. On ne travaille plus en direction et pour des publics – inversion désastreuse : ces publics n'ont d'existence que pour éprouver l'efficacité et la pertinence des techniques mises au point. Nous pouvons même aller un peu plus loin. Alors que Georg Simmel oppose les deux situations – savoir et non-savoir – qui, prises en elles-mêmes, deviennent catastrophiques quant à l'établissement d'une relation de confiance, l'absolutisme techniciste réussit l'improbable geste de traiter indifféremment Autrui, soit par le savoir total, soit par la suppression totale. Entendons que le technicisme est et reste tout à fait indifférent au fait du savoir et du non-savoir par rapport à Autrui. Dans les deux cas, Autrui est su, même lorsque le Moi « *ne sait rien* » et ne « *devrait*

14. *Ibid.*

*raisonnablement même pas faire confiance*¹⁵ ». Pour le technicisme, peu importe qui est l'Autre, car l'Autre n'est jamais Visage, au sens lévinassien du terme, mais support à exercer une technique.

En fait, la logique techniciste repose sur l'idée qu'elle possède un savoir absolu d'Autrui, savoir qu'elle se forge sans rapport direct avec Autrui. Or, toute logique de savoir absolu est « *une pensée de l'Égal*¹⁶ », une pensée qui recherche l'Identique, qui supprime toute possibilité d'altérité. Techniciste, la logique du progrès se dit sous la forme d'une vérité indétronable, impérieuse, qui veut que l'Autre devienne même. Il en va tout autrement quand, ne voulant pas réduire l'altérité d'Autrui mais l'accueillir, le Moi comprend l'Autre comme un infini qui lui échappe. En ce cas, ce n'est pas une pensée de l'Égal qui préside mais une pensée de l'Inégal, une pensée du différent. De sorte qu'accueillir l'Autre n'est pas un geste dicté par le savoir, par la connaissance mais une pensée qui rompt avec l'idée classique du savoir, une pensée « *autrement que savoir* » pour reprendre la fameuse expression d'Emmanuel Lévinas : non pas la connaissance, mais la *re-connaissance*. « *L'intrigue de l'altérité*, écrit le philosophe, *vient avant le savoir*¹⁷. »

Pourquoi l'Autre est-il infini ? Parce qu'il se dérobe au Moi. Pourquoi la relation est-elle infinie ? Parce que le Moi veut la rencontre avec l'infiniment autre qu'est Autrui. Pourquoi le désir est-il infini ? Parce qu'il est mouvement vers Autrui qui n'est pas Moi. Le désir veut cette rencontre avec Autrui non pour le posséder, mais pour prolonger la rencontre. Dès lors, cette rencontre ne peut se faire sans proximité. Et pourquoi celle-ci ne peut-elle devenir relation fusionnelle ? Parce que la rencontre réclame qu'il y ait toujours séparation entre les êtres de désirs. Et comme le désir de rencontre est infini, le Moi s'aperçoit que plus il se rapproche de l'Autre, plus il s'en éloigne. Le désir n'est donc pas le besoin, il s'en distingue radicalement. La relation éthique ne relève jamais du besoin. Le besoin est un désir qui veut combler un manque, ce qui conduit à réduire Autrui à un objet pour combler ce manque. « *Le besoin est le retour même, l'anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l'identification*¹⁸ » écrit Emmanuel Lévinas dans *Humanisme de l'autre homme*. Chaque fois que la relation s'établit sous le signe du besoin, il y a volonté de posséder l'Autre. N'est-ce pas ainsi que le désir se décline dans la pensée sartrienne ? L'Autre est une liberté, dit Jean-Paul Sartre. C'est pour cela que je l'aime. Mais, en tant que liberté, cet Autre peut soit vouloir me posséder soit m'échapper. D'où : « *L'enfer, c'est les autres*. »

Au contraire chez Emmanuel Lévinas, Autrui, loin d'être un danger pour le Moi, est celui qui lui permet de sortir de son égoïté, de son repliement sur lui-même.

15. *Ibid.*

16. LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 85.

17. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 111.

18. LÉVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 48.

En tant qu'altérité, Autrui se donne comme désir. Pour qu'un tel désir s'exprime, Autrui ne peut être réduit ni à un contexte, ni à des traits, ni au « pauvre petit » savoir que le Moi s'en fait *a priori*. Autrui exige ainsi du Moi qu'il sorte de son enfermement, sans quoi ni l'un ni l'autre n'existent pas l'un pour l'autre. Dans la pensée lévinassienne, Autrui est une chance pour le Moi, la chance de sortir de son *ego*, de s'ouvrir à autre chose que lui-même. Ainsi, accueillir en confiance – premier geste de la relation éthique –, ne peut se réduire à se tenir dans un lieu pour accorder un service pré-établi. Entendons, pour le travail social, que s'il est encadré par ses missions, celles-ci n'ont pas pour vocation de figer les hommes en choses. Une mission ne se suffit jamais à elle-même. Cela ne signifie pas que le travail social doit se situer dans une sorte de *sans-limites*. Cela veut dire que les missions confiées à un service, à des professionnels, ne peuvent, en aucun cas, devenir un barrage au désir de la rencontre avec l'Autre-homme, un barrage à la relation éthique qui réclame la reconnaissance de l'altérité d'Autrui qui, elle, ne peut avoir lieu que dans la proximité.

L'hospitalité

C'est dans *Totalité et infini* qu'Emmanuel Lévinas tente le plus précisément de définir l'accueil comme hospitalité. Ce texte, essentiel à la compréhension de son œuvre, Jacques Derrida en donne une interprétation et une analyse dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*¹⁹. Il signifie même que l'ouvrage du philosophe est un « *immense traité de l'hospitalité* ».

Qu'est-ce que l'hospitalité ? Le geste qui s'ouvre au Visage qui l'accueille. Entendons : ce qui se refuse à la thématization d'Autrui. Refus qui est commun au Visage et à l'hospitalité. Emmanuel Lévinas ne se contente pas de distinguer les termes : il oppose hospitalité et thématization. L'intentionnalité « *est attention à la parole ou accueil du Visage, hospitalité et non thématization*²⁰ ». En fait, la dimension de l'hospitalité conjugue les idées d'accueil et d'attention. C'est pourquoi, lorsqu'il analyse l'importance de la notion d'accueil dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida lui accole l'idée d'hospitalité. Celui qui accueille, non seulement n'est pas en attente de réponse de l'Autre, mais c'est lui qui livre une réponse. L'accueil est une réponse à une question déjà posée par l'Autre. C'est « *un oui qui a été précédé par le oui de l'Autre*²¹ ». Existe-t-il une loi de l'hospitalité ? Jacques Derrida répond par l'affirmative. En effet, le recevoir n'est pas un recevoir classique tel qu'il se formulerait dans une « attente de ». Le recevoir de l'accueil éthique est dissymétrique. Entendons que l'accueil du recevoir éthique reçoit « *au-delà de la capacité*

19. DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

20. LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 276.

21. DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 52.

*du Moi*²² ». Telle est la loi de l'hospitalité. De fait, l'accueil est anarchique. Il n'est pas un accueil « en fonction de » ni une attente de recevoir. Pas plus, il ne peut se réduire à un recevoir en adéquation ou en coïncidence. Il est inadéquat, car l'accueil commande en quelque sorte au Moi de recevoir au-delà de lui-même. Sortie de soi de l'accueil, ou plutôt : accueil qui exige du Moi une sortie de son égoïsme. L'hospitalité, « *ce quasi-synonyme de "accueil"* » écrit Jacques Derrida, est la loi première de toute rencontre. Elle exige la séparation. On peut même dire qu'il n'y a d'hospitalité qu'à partir du moment où il y a séparation. Mieux encore : qu'il ne peut y avoir hospitalité qu'à partir du moment où la séparation est effective. En fait, il ne peut y avoir hospitalité, et donc accueil, que si la séparation est radicale. L'idée même d'hospitalité, celle d'accueil, est « *inséparable de la séparation même. L'hospitalité suppose la "séparation radicale" comme expérience de l'altérité de l'Autre, comme relation à l'Autre*²³ ». Il ne s'agit pas d'une « référence à » mais d'une « déférence à ». Autrement dit, l'hospitalité signifie l'ouverture à l'Autre, l'acceptation de l'irruption de l'infini dans le fini du Moi. Là où le Moi (fini) s'ouvre à l'infini de l'Autre.

Étrange situation qui fait de l'hospitalité une exigence éthique, celle d'une ouverture à l'infini de l'Autre, signifiant une radicale séparation comme condition de la rencontre et de la relation. Sans séparation, aucune relation n'est possible, aucune hospitalité ne se peut. La séparation est la condition du lien. Par ailleurs, que l'Autre reçoive ne signifie pas qu'il soit placé ou inscrit dans une dette envers celui dont il reçoit. Car ce dernier est le premier qui reçoit. En fait, ce premier qui reçoit, reçoit plus, au-delà des capacités de son Moi. Il y a bien dissymétrie. De là, l'hospitalité advient. Qu'est-ce que recevoir veut dire ? C'est accepter d'accueillir au-delà de mes capacités, au-delà de mon *fini*, l'Autre comme *infini*, l'Autre qui m'ouvre à l'infini et me permet de sortir de moi, de m'ouvrir. C'est le Moi recevant qui reçoit le plus ou du moins qui reçoit le premier. Mais ce recevoir réclame du Moi une suspension puis une mise en question de son désir de possession de l'Autre. Entendons : une mise en question de son obsession de puissance.

L'Autre est un hôte. Son accueil réclame mon humilité. Il exige le respect de sa dignité et de son intégrité d'homme. D'abord parce qu'il m'offre son appel, me propose la sortie de mon égoïsme, permet l'interruption de mon Moi égoïste. Ainsi, la loi de l'hospitalité « *est l'éthicité même*²⁴ ». Interrompre la volonté de suprématie de son Moi se fait au nom de l'éthique. Quand « *l'interruption se produit* », elle « *se décide au nom de l'éthique, comme interruption de soi par soi*²⁵ » afin d'interrompre la thématization. En fait, cette interruption de soi par soi est la marque d'une infidélité à soi qui signe une fidélité à soi. On pourrait dire : une fidélité à l'élément d'humanité de l'homme. Ainsi, « *cette fidélité qui rend infidèle, c'est le respect de la conscience-de comme*

22. *Ibid.*, p. 55.

23. *Ibid.*, p. 88.

24. *Ibid.*, p. 94.

25. *Ibid.*, p. 97.

*hospitalité*²⁶ ». Quelque chose existe, en deçà et au-delà des liens codifiés, qui unit ordinairement le Moi à Autrui. L'hospitalité requiert de se rendre, ou plutôt de retourner à cet élément pré-existant : au lien humain. Interruption de soi par soi qui vient faire échec au fatalisme du « comme tel », de la reproduction pourrait-on dire, de la recherche du même. Là, il y a accueil. Cette interruption de soi, tout au contraire que de signifier une amputation de soi, une résignation voire une suppression de soi, vient dire une nouvelle affirmation de sa propre singularité.

C'est dans la rencontre que le Moi, sorti de lui-même, se retrouve complètement. Dans l'accueil d'Autrui, le Moi s'élève, au double sens du terme : celui d'élévation et celui d'éducation au respect de l'élément d'humanité de l'Autre-homme. « *Il s'agit bien d'une subjectivation*, écrit Jacques Derrida, (...) *mais non pas au sens de l'intériorisation, plutôt d'une venue du sujet à soi dans le mouvement où il accueille le Tout-autre comme Très-haut. Cette subordination ordonne et donne la subjectivité du sujet. L'accueil du Très-haut dans l'accueil d'Autrui, c'est la subjectivité même*²⁷. » De même est-il dit, dans toute l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, que la subjectivité est offerte par l'Autre, c'est-à-dire dans la rencontre qui exige, au préalable, l'accueil d'Autrui dans la proximité. Ainsi, la subjectivité devient ce qui se définit par l'accueil, par l'hospitalité. Elle devient hospitalité même : « *la subjectivité comme hospitalité, séparation sans négation et donc sans exclusion...*²⁸ »

Dans cette démarche, le Moi n'est plus ce moi replié sur lui-même pour être. Il devient dans et par la rencontre, c'est-à-dire en acceptant d'accueillir au-delà de ce qu'il est, au-delà de ses capacités finies. L'accueil ouvre le Moi à l'infini. Et c'est l'Autre qui lui en offre la possibilité. Accueillir, c'est toujours accueillir au-delà de soi-même. La loi de l'hospitalité exige d'accueillir l'Autre comme prochain et comme étranger, comme prochain en tant qu'étranger. Le devoir d'hospitalité ouvre « *l'accès à l'humanité de l'humain en général*²⁹ » écrit Jacques Derrida. Ce qui indique assez nettement en quoi l'hospitalité est la condition d'un lien entre responsabilité individuelle et universalité humaine. Accueillir l'Autre, c'est ouvrir son « chez soi » à l'Autre et vers l'Autre, non pas dans la perspective de le faire entrer pour l'y enfermer mais pour que le désir de la rencontre s'ouvre à la transcendance de l'Autre-homme. La séparation y est une condition indépassable. Il n'y a aucune possibilité de rencontre et de relation sans cette séparation radicale. De même, il en ressort que le lien social, loin d'être un lien qui rend tous les hommes semblables, doit être entendu comme un lien dans la séparation, dans la déliaison. C'est pourquoi, sur cet aspect au moins, Emmanuel Lévinas est anti-durkheimien. Sans séparation liante, le lien social signifie la volonté de la similarité, c'est-à-dire l'exercice d'une volonté morale supérieure qui veut rendre tous les hommes semblables,

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 101.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 133.

identiques, sans altérité ni singularité. Accueillir l'Autre, c'est le reconnaître comme un semblable différent. Accueillir, ce n'est pas prendre possession de l'Autre mais faire accueil à son errance pour que s'exprime sa singularité.

Autre aspect de l'analyse derridienne : l'accueil de l'Autre ne fait pas de celui qui accueille « l'accueillant » mais « l'accueilli ». En fait, et au contraire de ce que la pensée commune voudrait signifier, ce n'est pas celui qui accueille qui est accueillant, mais l'Autre, celui qu'elle désigne ordinairement comme l'accueilli. Renversement de perspective qui entraîne le renversement du processus habituel de l'accueil « en direction de » où l'Autre devient un être en dette envers le Moi qui l'accueille : « ... l'accueillant est accueilli. Il se trouve d'abord accueilli par le visage de l'Autre qu'il entend accueillir³⁰. » Quel lien existe-t-il avec l'éthique ? Déjà, le lien de la dissymétrie. Nous avons aperçu que la relation éthique du face-à-face était dissymétrique. Dans l'accueil, le recevoir est également dissymétrique. *An-archique*, aussi : rien ne précède, aucun *archè* (commandement). « Il n'y a pas de premier oui, le oui est déjà une réponse » souligne Jacques Derrida. « L'appel ne s'appelle que depuis la réponse. Celle-ci le devance, elle vient au-devant de lui...³¹ » Certes, Emmanuel Lévinas n'utilise pas le terme hospitalité. « Si le mot d'"hospitalité" y reste rare, écrit Jacques Derrida, le mot d'"accueil" est sans conteste l'un des plus fréquents et des plus déterminants dans Totalité et infini... Opérateur plus que thématique, ce concept opère en tout lieu, justement, pour dire le premier geste en direction d'Autrui³². » Plus qu'un geste, il s'agit d'un mouvement. L'accueil comme « langage premier », écrit Jacques Derrida. Ainsi, précise-t-il, « il faut penser d'abord la possibilité de l'accueil pour penser le Visage... L'accueil détermine le "recevoir", la réceptivité du recevoir comme relation éthique³³ ». On reçoit, dans un tel recevoir, qu'au-delà « de la capacité du moi ». Ici se tient la loi de l'hospitalité lévinassienne. Pour comprendre ce que veut dire recevoir, il faut comprendre ce que signifie l'accueil, c'est-à-dire l'accueillir offert à Autrui.

C'est à partir du recevoir hospitalier que se dit la subjectivité. Comme il était question que la subjectivité du Moi lui soit offerte par l'Autre, l'accueil offre sa subjectivité au Moi. C'est le Moi qui reçoit, de l'accueil d'Autrui, sa propre subjectivité. Cette subjectivité provenant de la loi de l'hospitalité exige la séparation sans suppression d'Autrui. Nous l'avons vu, c'est une séparation liante, une séparation qui n'exclut pas. Ainsi est « la subjectivité comme hospitalité, séparation sans négation et donc sans exclusion³⁴ ». Dès lors, accueillir, geste banalisé par les conceptions technicistes tendant à la réification de la relation, exige de se *dé-formaliser* soi-même. De s'ouvrir à l'altérité d'Autrui, en luttant contre tout ce qui peut venir enfermer le désir de la rencontre dans des formules (et des formulaires) sans quoi l'accompagnement se transforme inexorablement en prise en charge, l'entretien en interrogatoire, l'accueil en dévisagement. Par son fondement

30. *Ibid.*, p. 173.

31. *Ibid.*, p. 53.

32. *Ibid.*, p. 54.

33. *Ibid.*, p. 55.

34. *Ibid.*, p. 101.

éthique même, le travail social est placé d'emblée sous le signe de l'hospitalité. Or, on devine assez bien combien la logique techniciste l'entraîne du côté de la « prise en charge » qui, elle, s'oppose à toute volonté d'hospitalité. L'enjeu relationnel sous-tendu par la loi d'hospitalité se trouve annulé par la logique techniciste qui transforme l'accompagnement relationnel en exercice d'annulation de l'exigence contenue dans l'idée même d'hospitalité. Toute logique techniciste se place en effet sous le signe de la thématization de l'Autre-homme, tandis que la dimension d'hospitalité s'oppose à toute réduction d'Autrui à un thème.

L'Autre : rencontre et altérité

Pour qu'il y ait rencontre, il faut que le Moi reconnaisse Autrui comme un autre Moi unique et différent. Sans l'acceptation première de cette altérité, le Moi cherchera à rendre l'Autre même que lui, à l'identifier à lui. Dans ce déni d'altérité, le Moi cherche en Autrui la coïncidence avec lui-même. En fait, rencontrer l'Autre se fait sans intention. Car chaque fois qu'il y a intention, il y a attente, c'est-à-dire *a priori* dans la rencontre qui ne permet plus l'accueil de l'étrangeté de l'Autre. Ce dernier ne s'éprouve authentiquement que dans la relation éthique qui réclame la reconnaissance de sa différence. Si Autrui est réduit à être un objet (de connaissance ou pour combler un manque) aucune altérité authentique n'est éprouvée dans la relation qui, d'ailleurs, n'en est plus une et, d'un point de vue éthique, ne peut plus porter ce nom. L'Autre est celui envers qui le Moi a une responsabilité. Personne ne peut le remplacer dans ce « souci pour Autrui ». Face à Autrui qui offre son unicité au Moi, le Moi est aussi unique, dans la responsabilité de la relation éthique à laquelle il ne peut se dérober. La rencontre a, de fait, lieu à partir du moment où se réalise la reconnaissance de l'altérité, c'est-à-dire la reconnaissance par chacun de l'unicité de l'Autre, différent. Entendons qu'il ne peut y avoir rencontre qu'à partir du moment où chaque Moi, non identique, témoigne une non-indifférence à l'Autre. Qu'est-ce à dire ? C'est reconnaître, fondamentalement, que l'Autre ne peut pas être un autre moi-même. Comme le dit Emmanuel Lévinas dans *Le Temps et l'autre* : « L'Autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'Autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous³⁵. » Incommunicable communication, pourrait-on dire, qui ne signe jamais une résignation mais, au contraire, invite davantage et toujours plus à la rencontre de l'altérité d'Autrui. Ce qui caractérise la relation éthique tient dans le fait premier que le Moi reconnaît l'unicité et la différence indépassables de l'Autre, c'est-à-dire son mystère : « La relation avec l'Autre est une relation avec un mystère » insiste Emmanuel Lévinas. L'Autre est

35. LÉVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'autre*, PUF, 1983, p. 63.

l'inassimilable, l'incomparable, le non-saisissable. Il ne se mesure pas, ne s'identifie pas. Il est ce qui s'impose au Moi en tant que Visage.

En regard de ces aspects, le travail social doit trouver un point de repère pour sa propre activité dans ce qu'il conçoit comme une évolution de ses techniques. Si l'on convient de la non-mesurabilité d'Autrui, de l'impossibilité de sa thématization, de sa non-réduction à un savoir ou une connaissance, quel peut être l'objectif des moyens techniques mis en œuvre par le travail social ? Ou, pour le dire autrement : à quoi répond son besoin impérieux de techniciser la rencontre ? Si la recherche technique ne vient pas renforcer la dimension éthique de l'activité, si elle ne participe pas à une reconnaissance de l'altérité d'Autrui, on peut conclure que les moyens mis en œuvre desservent, fondamentalement, la raison d'être même du travail social qui se tient dans l'accompagnement éthique d'individus singuliers. Prenons pour exemple l'outil privilégié des assistants de service social, le *case-work* : n'est-on pas là dans un paradoxe incroyable ? Souvenons-nous de l'analyse énoncée par Jeannine Verdès-Leroux à ce propos : « À ses débuts, le *case-work* se voulait beaucoup plus que la méthode d'entretien qu'il est devenu ; ses promoteurs américains en font une philosophie accordée aux concepts éthiques et politiques de la démocratie : respect de la personne et de son autonomie, conviction que l'homme est capable de progrès et que chacun détient des moyens de sa promotion sociale³⁶. » Mais de cette prime vision et conception de l'homme, la pratique du *case-work* a dévié, pour aboutir à un renversement surprenant voire effarant, faisant de l'individu, non plus celui qui est victime du contexte socio-économique où il vit mais « une personne en qui quelque chose ne va pas ». D'où : « le client doit être traité³⁷ ». De fait, l'assistant social trouve dans le *case-work* de quoi, non seulement légitimer son intervention, mais aussi l'imposer à celui qui n'est plus un individu reconnu dans sa singularité sinon comme un client. À l'origine, le *case-work* promeut le principe d'un non-jugement de la personne. Cependant, à l'aboutissement de sa mise en œuvre et de son exercice, on y associait l'idée suivante : il est nécessaire de réaliser une évaluation des capacités de l'individu quoique cette « évaluation n'est pas un jugement, [...] s'il ne faut pas juger la personne, on a [néanmoins] le devoir de juger son comportement et ses actes³⁸ ». Retournement de l'outil censé promouvoir l'autonomie de l'individu, converti en un moyen d'identification, de jugement et de contrôle.

De la proximité comme approche du prochain

À la logique techniciste correspond, dans le discours, une aversion pour ce qui relève de la proximité, aversion reposant sur l'idéologie de la mise à distance. Ainsi, « mettre à distance » tend à devenir le maître-mot d'une professionnalité

36. VERDÈS-LEROUX Jeannine, *Le Travail social*, op. cit., p. 83.

37. *Ibid.*, p. 85.

38. *Ibid.*, p. 88.

qui s'affiche chez ceux qui n'ont pour volonté que de faire barrage à la relation. Le *leitmotiv* n'est en fait que la reprise du discours réifiant et rationaliste qui règne dans le secteur de l'entreprise depuis longtemps et plus spécifiquement dans le secteur économique-financier. Pour comble de malheur, le discours psy tendant au psychologisme vient renforcer ce *diktat* sous prétexte de condamner toute relation fusionnelle, et ainsi il parachève la confusion. Il est évident, pour notre part, qu'une relation éthique ne peut faire l'apologie de la fusion. De là à condamner toute relation de proximité, il y a un pas (éthique, justement !) qu'il est impossible de franchir sinon pour rejoindre ce qui, au fond, dicte le discours de la distance : la mise à l'écart, l'exclusion, la peur de l'Autre. Réfléchir l'énigme éthique exige de réinterroger l'idée de proximité sous un autre jour que celui qui la rend synonyme de fusion. Pour le dire simplement : il ne peut y avoir aucune fusion dans une relation de proximité, par le simple fait qu'une relation, en tant que telle, réclame qu'il n'y ait aucune identification entre les termes en présence. L'idée même de proximité condamne donc celle de fusion.

Pour qu'il y ait proximité, il faut qu'existe et demeure un écart, la distinction, la séparation. Être en proximité avec Autrui n'est pas la même chose qu'être proche d'une chose. Autrui n'est pas chose. Il n'est pas saisissable. Il est en ma présence sans être à ma portée. Le Moi ne peut pas avoir la main-mise sur Autrui. D'abord, parce qu'Autrui, en tant qu'inassimilable, me reste étranger et m'échappe toujours. Son histoire me précède. Ensuite, parce qu'en tant qu'infini, Autrui m'invite à la rencontre, à un mouvement continu et continué d'approche. Autrui est en face du Moi, dans une relation de face-à-face irréductible. « *Le face-à-face demeure situation ultime*³⁹ », écrit Emmanuel Lévinas. Qu'est-ce que la proximité pour le philosophe ? Ce n'est jamais la fusion. La fusion est contre-éthique et n'indique aucune proximité. Être en contact, c'est-à-dire ne pas investir Autrui jusqu'à en annuler l'altérité et, pour le Moi, ne pas se perdre dans l'Autre. Pour qu'il y ait proximité, il faut que l'Autre et le Moi ne disparaissent jamais. Au contraire, ils doivent se reconnaître continûment comme Moi(s) inassimilables. Dès lors, se peut la rencontre, car « *la rencontre, c'est entre étrangers que cela se passe*⁴⁰ ». Insistons encore : il ne peut pas y avoir proximité sans séparation, sans distinction. Ainsi, la relation éthique se construit dans l'échange. Or, l'échange relève du partage, et le partage est toujours la conjugaison de l'union et de la séparation. Entendons que l'idée de proximité est à placer sous le signe de la séparation liante. Pour qu'elle ait lieu, il faut qu'il y ait rencontre, donc *a priori* accueil de l'Autre dans son étrangeté. « *Toute rencontre commence par une bénédiction contenue dans le mot Bonjour*⁴¹. » L'humanité commence avec : Bonjour ! C'est-à-dire avec la double affirmation d'une non-atteinte à la dignité et à l'intégrité d'Autrui. Procéder à la rencontre par le biais d'indicateurs,

39. LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p. 80.

40. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 108.

41. *Ibid.*, p. 109.

construits *a priori*, ce n'est jamais signifier un bonjour à l'Autre. C'est, déjà, introduire une dimension d'intéressement, alors que la relation éthique est désintéressement, selon Emmanuel Lévinas, désintéressement « *qui est le Bien* ». Enfermer l'Autre dans des indicateurs réifiant qui veulent dire prétentieusement qui est cet Autre, c'est éthiquement l'annuler en tant qu'être unique, insaisissable, l'annuler en tant qu'être d'altérité.

Ce que la relation éthique cherche, c'est l'humain de l'homme, ce qui lui échappe toujours mais qu'elle a le désir de proposer à la rencontre. Ainsi, la relation se place sous le signe de l'approche, approche du prochain humain, non thématizable, non réductible à un thème, à un indicateur. Or, chaque fois que la proximité s'accroît, chaque fois croît aussi la séparation. L'Autre est infiniment autre. Il est infini. Il est l'infini. C'est pour cette raison qu'Emmanuel Lévinas dira qu'avec Autrui « *l'idée de Dieu vient à l'idée*⁴² ». Quelque chose échappe aux codifications, sociales, morales, culturelles. Quelque chose précède. C'est l'humain de l'homme et, en tant qu'il est infini, l'idée de Dieu vient à l'idée.

Comme nous l'avons vu précédemment, dans l'altérité, dans la relation à l'Autre, « *il n'y a pas de fusion*⁴³ ». Emmanuel Lévinas le souligne notamment dans *Altérité et transcendance*. Ainsi, selon ses propres termes, il y a une « *sainteté de l'humain* ». L'humain est ce qui précède tout. Il est ce qui est avant le social. En réduisant la relation entre les hommes au seul fait social, le sociologisme réduit les possibles humains, les possibles de la relation inter-humaine, à des faits thématizables, c'est-à-dire à des possibilités de fusion. À l'encontre de cette conception de l'homme, la relation éthique consacre l'humain, et non l'homme socialisé, non l'homme réduit à sa socialité sociale. Ce qui prime, dans la relation éthique, ce n'est pas le Moi social, c'est le Moi et celui d'Autrui, leurs Moi(s) humains. Ainsi, l'idée de proximité (anti-thèse de toute situation fusionnelle) relève d'un mouvement incessant, d'une approche d'Autrui, accepté comme individu non assimilable, singulier et unique. Approche du prochain qui place le Moi dans la proximité qui, elle, éthiquement, devient « *une impossibilité de s'éloigner... Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne, ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession... un frémissement de l'humain tout autre*⁴⁴ ».

Plus il y a proximité, plus l'écart se creuse. Éthiquement, la proximité ne peut aboutir ni sombrer dans une situation de relation fusionnelle. Car la fusion, par nature et par essence, désigne ce qui n'est plus de l'ordre du possible relationnel. Désir et Visage donc, mais aussi langage. Langage qui ne peut être réduit au seul

42. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 13. Lévinas écrit dans son avant-propos que la responsabilité-pour-Autrui s'origine de façon concrète dans la « *situation originelle où l'infini se met en moi, où l'idée de l'infini commande l'esprit et le mot Dieu vient sur le bout de la langue* ».

43. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 113.

44. LÉVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 138.

fait de parler. Ce qui est dit ne suffit jamais. Ce qui importe, avant toute chose, c'est le Dire. Le Dit ne peut pas remplacer le Dire. Ainsi, parler, c'est avant tout s'exposer à Autrui. C'est, pour reprendre une terminologie propre à Emmanuel Lévinas, lui faire « *une adresse* ». Comprenons que le langage ne peut pas se résumer au simple fait de parler, à la simple émission de mots, et encore moins à l'injonction interrogatoire. L'évidence du sens commun confondant la communication et la relation doit être bannie. Parler n'est pas un moyen de connaissance de l'Autre. C'est d'abord et avant tout le lieu d'une exposition à l'Autre, le lieu de la rencontre rendue possible avec Autrui dans ce qu'il recèle de mystère en tant qu'irréductible unicité.

Adresse faite à Autrui, le Parler ne peut pas être placé sous le signe d'une injonction. Là se tient toute la dimension éthique du dialogue.

Le dia du dialogue et le statut de la parole

C'est dans *De Dieu qui vient à l'idée* qu'Emmanuel Lévinas développe de façon singulière son approche du dialogue. Le dialogue permet à Autrui et au Moi, sans se révéler, d'affirmer leur présence respective. Chacun se dit sa présence, sa disponibilité, l'efficacité de leur *être-là*, dans la proximité distante, dans la séparation liante, dans leurs propres lieux, leurs Moi(s) irréductibles, proches et lointains à la fois. D'où la paradoxale situation dans laquelle nous place (encore) le fait du dialogue : quand le Moi croit approcher Autrui, ce dernier lui échappe.

De fait, ce qui caractérise la rencontre, ce n'est pas la coïncidence, l'adéquation mais le rapprochement continu, c'est-à-dire l'affirmation qu'il existe toujours un écart, une distinction, une séparation entre les individus. Là où se trouve, justement, l'utopie de l'humain. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a, dans l'idée même d'utopie, celle d'une capacité toujours ouverte à laisser advenir du possible humain. Inépuisable mouvement qui est la condition même du dialogue. S'il y avait coïncidence, on aboutirait à un état fusionnel dans lequel les individus se perdraient eux-mêmes. « *C'est précisément parce que le Tu est absolument autre que le Je, qu'il y a de l'un à l'autre dialogue*⁴⁵. »

En quoi l'idée de dialogue est-elle essentielle dans la relation éthique ? Non parce que le dialogue signifie parler. Donner des ordres relève également du parler. Ce qui différencie radicalement le dialogue de tout autre parler tient dans l'idée même de l'altérité qu'il suppose et exige. En ce point, il faut bien entendre le sens éthique du dialogue et son opposition à ce qui relève de la totalité. Autrement dit : comprendre le dialogue dans son opposition au savoir, qui toujours porte la

45. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 223.

pensée vers le pensable et non vers l'altérité. Tant que la pensée relève du savoir, elle se fait « saisie de », « prise sur ce qui est appris », c'est-à-dire : possession. Si le dialogue relevait d'une telle logique, alors la présence du Je et du Tu serait réduite à une présence de possession : « *La présence se fait main-tenant*⁴⁶ », écrit Emmanuel Lévinas. C'est tout le problème de la pensée absolutiste de Friedrich Hegel, par exemple, pour qui la pensée va au savoir absolu. Avec ce philosophe, « *c'est le Même qui se retrouve dans l'Autre*⁴⁷ ». Point d'altérité donc. Par la pensée totale, le Moi veut se retrouver dans l'Autre, qu'il ramène à lui-même. Dans cette entreprise de possession, l'altérité d'Autrui est annulée. Ce que vise la pensée sous une telle logique, ce n'est pas l'altérité mais l'assimilation de l'Autre au même. Ici, parler revient à parler l'Autre, à dire l'Autre, c'est-à-dire à le réduire à un Dit, un savoir censé le dire totalement. Or, toute production de savoir vise la réduction puis la suppression du mystère de l'Autre. C'est un phénomène reconnu : on produit du savoir pour faire taire le mystère sur quoi porte la pensée qui s'exerce. Il y a, dans une telle logique, l'idée d'une réduction irrémédiable qui, dans le cas de la relation, pourrait se traduire ainsi : la pensée qui s'exerce sur Autrui n'est rien d'autre qu'une tentative du Moi de se convaincre qu'il peut posséder un savoir absolu sur l'Autre, tel qu'il puisse en annuler son altérité. Or, on n'a jamais qu'un « pauvre petit » savoir sur l'Autre. Prétendre le contraire, c'est soit faire preuve d'une naïveté incroyable, soit témoigner d'une volonté de possession qui place le savoir du côté d'un désir de domination. Le savoir est bien à mettre du côté du pouvoir : il est une volonté affichée d'atteindre un mystère pour le réduire au silence, volonté de suppression d'une étrangeté. La philosophie hégélienne, pensée « toutiste », holiste comme peut l'être à sa façon la pensée durkheimienne, n'est aucunement une philosophie éthique. Elle vise, au contraire de l'éthique, à l'annulation de l'Autre en tant qu'il représente une figure de l'étrangeté qui échappe. L'hégélianisme, comme le durkheimisme, ne supporte pas l'altérité. Ainsi, souligne Emmanuel Lévinas, « *l'activité de la pensée a raison de l'altérité et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même*⁴⁸ ».

Qu'est-ce que dialoguer pour Emmanuel Lévinas ? C'est d'abord une insistance sur la dimension de l'altérité. Ce qui prime dans le dialogue, ce n'est pas le savoir mais le rapport inter-humain. Ce qu'exprime en premier lieu le dialogue, c'est la séparation, la distinction entre les individus qui sont en face-à-face, c'est-à-dire la non-confusion. Le Je et le Tu se reconnaissent dans leur irréductible unicité, dans leur indépassable altérité. « *Dans le dialogue, [...] se creuse une distance absolue entre le Je et le Tu, séparés absolument par le secret inexprimable de leur intimité, chacun étant unique... absolument autre l'un par rapport à l'autre, sans commune mesure*⁴⁹. » En second lieu, c'est la situation où cette séparation, sans jamais être annulée, est transcendée : « *Voilà*

46. *Ibid.*, p. 213.

47. *Ibid.*, p. 214.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 221.

*une autre façon d'accéder à l'Autre qu'en connaissant : approcher le prochain*⁵⁰. » Autrement dit, dans et par le *dia-logue*, la rencontre éthique devient une autre situation que celle où le Je et le Tu se feraient face pour se posséder ou faire l'expérience l'un de l'autre. C'est bien parce qu'il y a une irréductible distance, une incommensurable séparation entre eux, que le Je et le Tu s'offrent les possibilités du dialogue.

Ainsi défini, le dialogue ne relève aucunement d'une relation intéressée. Ce qui spécifie la situation de dialogue tient dans le fait que s'y exprime la non-indifférence du Moi envers Autrui. De fait, on ne peut pas la réduire à une seule situation du parler. Le dialogue dépasse la simple idée d'un échange de mots. Le dialogue signifie une transcendance. C'est le « dia » du dialogue qui arrête l'égoïsme du Moi tout-puissant mais surtout permet l'ouverture à Autrui en récusant que le dialogue se réduise à une façon de parler – limité à un échange de mots (toujours codés). Il n'est ici aucunement question de valeurs. Comme le rappelle Emmanuel Lévinas, « *le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout*⁵¹ ». Cette dernière citation doit être entendue dans toute sa profondeur. Lorsque l'on parle d'éthique, il n'est pas question d'introduire la notion de valeur. Passer outre cette recommandation et même cette nécessité, c'est déjà travestir l'énigme éthique, la faire migrer sur des continents qui lui demeurent radicalement opposés, ceux de la morale. On voit là combien le propos éthique se distingue du propos moraliste ou déontologique. « *Entendue comme un ensemble de règles de conduite... la morale portait en elle une raison. Elle avait son évidence et s'appréhendait dans un acte intentionnel analogue au connaître*⁵². » Or l'éthique ne relève pas de la connaissance, qui est toujours une volonté de domination et de saisie.

Le savoir vise l'Identique, l'Égal, c'est-à-dire la suppression de l'altérité. Le dialogue entraîne plutôt du côté de l'Inégal, du non-identique, du différent, c'est-à-dire : vers une conception de la pensée « *autrement que savoir* », autre que celle d'un savoir tout-puissant et techniciste. Dans cette conception éthique du dialogue, le Moi ne cherche jamais à saisir l'Autre par le pouvoir, par la connaissance. Ce que signifie au contraire le dialogue, c'est une volonté irrémédiable d'approcher Autrui comme être unique et incomparable, insaisissable. Proximité du dialogue qui, non seulement ne conduit jamais à la fusion, mais combat toute éventualité de situation fusionnelle. L'éthique oblige à repenser le mode relationnel entre accompagnant et accompagné en supprimant le réflexe (premier) du savoir qui empêche toute relation de devenir possible, en rejetant toute velléité de possession de l'Autre (mainmise sur Autrui) qui aboutit toujours à sa stigmatisation et à sa réduction blessante humainement.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 225.

52. *Ibid.*, p. 17.

Affectif, affection et empathie

Nous voudrions ici, brièvement, tordre le cou à une idée reçue selon laquelle le travail social se décomposerait en professionnels travaillant « à l'affectif » et ceux ne travaillant pas à l'affectif. Les premiers seraient soit « plus humains », soit a-professionnels selon la position d'où l'on juge. Les seconds seraient – suivant la logique techniciste – professionnels au titre qu'ils savent se tenir « à distance » et ne manifesteraient aucun lien affectif dans leur action d'accompagnement. En fait, les deux positions sont – d'un point de vue éthique – aussi catastrophiques l'une que l'autre. Poser le problème ainsi, c'est s'adonner encore au clivage entre partisans de la fusion et partisans de la distance. Or, nous l'avons souligné : l'éthique rejette autant l'une que l'autre de ces deux positions. Accompagner quelqu'un ne se fait pas « à l'affectif ». Travailler à l'affectif, c'est chercher à obtenir de celui que l'on accompagne quelque chose qu'il n'aurait pas naturellement fait et qu'il réalise alors sous l'emprise des sentiments et des liens affectifs envers l'accompagnant. Qu'on le veuille ou non, l'exercice décrit une situation de domination.

Travailler à l'affectif est une chose ; être affecté ou ressentir de l'affection en est une (tout) autre. Si je me place d'un point de vue éthique, la situation faite à Autrui ne m'indiffère jamais. J'ai, comme le souligne Emmanuel Lévinas, une responsabilité infinie pour Autrui de laquelle je ne peux m'échapper. Entendons que la situation d'Autrui m'affecte et provoque en moi un changement auquel je ne peux me dérober. Rien à voir, ici, avec un quelconque lien affectivo-sentimental. Il ne s'agit pas d'affectivité mais d'affection. Être affecté ne relève pas de l'affectif mais convoque ou plutôt fait signe du côté de l'empathie. Il nous faut, dès lors, préciser ce que l'on entend sous ce terme afin de ne pas laisser prise – encore ! – au sens commun qui réduit l'empathie à une sorte de posture affectivée.

Certes, l'idée d'empathie comporte celle d'une résonance (d'un écho) personnelle mais celle-ci ne suffit pas. Ressentir cette résonance, c'est encore faire que l'Autre soit compris à travers moi. L'Autre fait écho en Moi, cela signifie que cet Autre n'est pas compris pour ce qu'il est, singulièrement, mais comme celui qui me renvoie à moi-même. Certains parlent aussi de « communication affective avec Autrui ». Cette conception ne donne pas toute sa dimension à l'empathie, elle reste restrictive et finalement ampute le sens plein de la notion. Ce n'est pas vers un psychologue que l'on doit se tourner pour trouver l'analyse la plus approfondie du concept mais vers un philosophe à l'origine de la phénoménologie, Edmund Husserl (1859-1938). Sans prétendre retracer ici toute sa pensée, retenons que pour ce penseur l'empathie ne se résume pas à une communication affective. Il l'entend comme l'éprouvé d'un sentiment qui permet de pénétrer dans la compréhension de ce qui provoque l'éprouvé. Au-delà d'une compréhension par le sentiment, l'empathie relève du vécu intentionnel concernant, pour le Moi, la constitution du sens d'Autrui.

Ce qui est caractéristique, dans l'analyse d'Edmund Husserl, c'est le sens pris par Autrui. Autrui m'apparaît et cette apparition n'est pas celle d'un objet quelconque. Autrui devient une subjectivité qu'à partir du moment où je peux lui attribuer des vécus qui, eux, m'échapperont toujours. Il n'y a pas présentation directe mais « *ap-présentation*⁵³ ». Il y a là un phénomène singulier, une dynamique particulière, non réductible, qui me vient directement d'Autrui que je ne peux appréhender de façon directe. La relation intersubjective est ainsi médiatisée par l'empathie. Le Je perçoit le Tu mais cette perception ne suffit pas. Il l'imagine, le voit comme signe, mais là encore cela reste insuffisant et se fait réducteur. « *Ce que je vois effectivement*, écrit Edmund Husserl, *ce n'est pas un signe [...] mais bel et bien l'Autre [...] ce qui est existant entre en communauté intentionnelle avec ce qui existe. C'est une liaison par principe unique en son genre*⁵⁴. »

Emmanuel Lévinas revendique une proximité de pensée avec la phénoménologie husserlienne, même si son éthique ne peut se confondre avec celle du phénoménologue. Laissons là ce débat pour retenir ce qui nous importe ici concernant l'empathie, terme si souvent utilisé par les professionnels du travail social. L'empathie ne peut pas être ramenée à un éprouvé sentimental empreint de gentillesse, voire de mièvrerie, qui laisserait entendre que le Moi comprend Autrui. Ceci signifierait que le Moi se substitue à Autrui et donc l'annule. Or, Emmanuel Lévinas comme Edmund Husserl n'entendent rien de la relation à l'Autre qui conduise à son annulation en tant qu'être d'altérité. L'empathie, ce n'est pas ce qui supprime l'Autre par le fait de « bien le comprendre » (bien le saisir) mais, au contraire, ce qui vient attester de la distinction irréductible d'Autrui, ce qui sans cesse vient signifier que les vécus que je lui attribue se dérobent continûment à moi. Dès lors, il ne s'agit jamais d'*affectif* – qui n'est qu'une façon encore de condamner Autrui, de l'annuler dans sa singularité et son altérité d'être unique. Il s'agit d'*affection*, c'est-à-dire d'un éprouvé ressenti par l'advenue à moi du Visage d'Autrui – qui toujours se dérobe à ma prise, à mon désir de possession – qui m'inscrit dans une responsabilité vis-à-vis de lui à laquelle je ne peux échapper.

L'affectif signe une prise alors que l'empathie se situe du côté de la *dé-prise*. Tout *affectif* se place du côté de la possession alors que l'*affection* doit être comprise dans son lien avec le processus empathique qui réclame toujours la non-confusion. L'affectif est fusionnel. L'anti-affectif est distancié. L'affection est du côté de l'empathie, laquelle, ne se peut que dans la proximité, dans « l'approche du prochain » qui exige la distinction des individus en présence, la reconnaissance inconditionnelle de leur altérité : « *L'altérité d'Autrui est la pointe extrême du "tu ne commettras pas d'homicide" et, en moi, crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle, risque de commettre de violence et d'usurpation*⁵⁵. »

53. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 143.

54. HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, PUF, 1996, pp. 173-178.

55. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 50.

6

Éthique, utopie et quotidien

À la naissance du travail social

Aucune étude n'a encore véritablement confronté le travail social à son contexte de naissance, moment de fondation de la sociologie en France et du durkheimisme triomphant. Nous pensons pourtant qu'une telle étude serait utile pour bien saisir les enjeux sous-jacents à la fondation du travail social. Dans son ouvrage *Les Trois Cultures*, Wolf Lepenies mentionne combien « *Émile Durkheim, lui aussi, se rattachait au Comte scientifique*¹ ». Effectivement, dans ses *Règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim a voulu « *initier les philosophes à une sociologie fondée sur un axiome aussi stupéfiant que scandaleux, à savoir qu'un fait social est quelque chose de totalement étranger aux individus et de tout à fait indépendant d'eux-mêmes*² ». Haro sur l'individu donc, mise hors champ de tout sentiment, de toute chaleur humaine : les faits sociaux deviennent des choses froides à observer de façon objective. Ainsi, la III^e République a pu trouver dans la sociologie durkheimienne de quoi satisfaire ses aspirations conservatrices. C'est contre cet « attentat » à l'encontre du sentiment et de l'individu que Georges Palante – le véritable opposant contemporain à Émile Durkheim – a déployé tant d'énergie et consacré toute son œuvre de pensée. Car, comme y insiste Wolf Lepenies, « *la philosophie avait régné à l'Université ; désormais, les matières spécialisées avaient pris la place, avec, à leur tête, la sociologie... science clé de la Nouvelle Sorbonne, et par conséquent, de la Troisième République*³ ». Quelle en fut la conséquence ? Une apologie du collectivisme, une condamnation de l'individu comme sujet de désirs, c'est-à-dire comme potentiel danger pouvant dé-faire et mettre à mal l'harmonie sociale. Ainsi, sous la férule durkheimienne, s'est propagée « *une mystique de la collectivité et du milieu qui expulsait l'homme des sciences humaines* » sous l'impulsion d'un philosophe qui « *méprisait le sentiment et le cœur et les considérait comme des parties inférieures de l'homme*⁴ ».

Le durkheimisme est un holisme. Il n'accorde aucune considération aux relations inter-individuelles. Ce n'est pas l'individu singulier qui intéresse Émile Durkheim

1. LEPENIES Wolf, *Les Trois Cultures*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 47.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*

et ses disciples. Ce n'est pas le Moi individuel qui compte à ses yeux, mais le Moi social. Entendons que, pour ce penseur, l'individu est avant tout suspect d'être un être de désirs, c'est-à-dire suspect d'entraîner, par l'expression de ses désirs individuels, une situation d'anomie sociale. Par conséquent, la sociologie officielle cherchera à en freiner les effets, à encadrer les élans individuels et les relations entre individus. La rencontre inter-individuelle n'intéresse pas la sociologie morale d'Émile Durkheim. Pourquoi ? Parce qu'elle signifie une primauté donnée à l'individu et à ses relations avec les autres hommes. Autrement dit, la sociologie durkheimienne ne tient pas la rencontre inter-humaine comme un élément digne d'intérêt pour ses études sociologiques. Mieux encore : elle se fait méfiante vis-à-vis des relations inter-individuelles. Or, en quel « lieu » une société peut-elle reprendre de l'oxygène, se régénérer, se dynamiser sinon dans les relations inter-individuelles, dans la rencontre entre les hommes ? Miguel Abensour souligne que « *le fait de la rencontre est ainsi commun à l'utopie et l'éthique*⁵ ».

Dès lors, replacer le travail social en face de l'éthique et de l'utopie, le replacer sous le signe de la Rencontre et de l'inter-humain, oblige à reconsidérer la direction qu'il a prise au moment de sa fondation. « *La froideur dans les rapports humains, remarque Miguel Abensour, et les raisons sociales de son existence ont à voir avec la catastrophe*⁶. » Replacer le travail social en face de l'éthique et de l'utopie consiste donc à redonner de la chaleur aux rapports inter-humains en ré-ouvrant à une nouvelle forme de socialité que celle conçue par la sociologie officielle.

Autrement dit, reposons-nous la question : pourquoi le travail social qui devait s'annoncer comme une action en faveur des plus démunis s'est aussitôt transformé en une force mise au service de la reproduction sociale, du maintien de l'ordre dominant établi ? Dès lors, nous nous demanderons pourquoi le travail social a évolué vers une pareille obsession technico-bureaucratique. Pourquoi le travail social, dont on peut imaginer l'élan originel du côté de l'inter-humain émancipateur, s'est retourné en son contraire : un instrument mis au service des classes dominantes. Il nous faudra convoquer les précieuses analyses de deux penseurs allemands, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, auteurs de *La Dialectique de la raison* : « *De tout temps, l'Aufklärung, au sens le plus large de pensée du progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains... Le programme de l'Aufklärung avait pour but de libérer le monde de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir*⁷. » Libérateur, le savoir s'est inversé en moyen de domination.

À l'image de ces deux philosophes allemands, il nous faudra réaliser un déplacement dans notre réflexion et ne plus considérer le travail social dans la lignée du durkheimisme mais dans celle de ses détracteurs. Ceci, afin de mieux comprendre ce qui s'est

5. ABENSOUR Miguel, « Persistante utopie », in *L'Homme est un animal utopique*, op. cit., p. 179.

6. *Ibid.*, p. 198.

7. HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la raison*, Gallimard, 1974, p. 21.

passé pour le travail social au moment de sa fondation, ce qui a alors été laissé de côté afin de s'en ressaisir aujourd'hui. L'objectif ultime est d'extraire le travail social du processus techniciste vers lequel il semble aller. Si l'on convient que l'éthique a à faire avec l'élément d'humanité de l'homme, avec la relation inter-humaine, et que le travail social est d'abord et avant tout une action d'accompagnement relationnel, alors l'éthique apparaît bien comme le lieu critique auquel le travail social doit sans cesse revenir pour ne pas se perdre et sombrer, pour ne pas se travestir en instrument de reproduction et de domination sociales. Mais alors, il ne suffira pas de concevoir l'éthique comme lieu critique privilégié du travail social tel un point fixe, immuable. D'où peut provenir cette évolution ? Faut-il encore croire que l'évolution du travail social est liée à l'évolution de ses techniques ? Comment ne pas s'apercevoir, aujourd'hui, qu'une telle direction le conduit toujours plus vers l'édification d'un discours techniciste tout-puissant, alliant domination et chosification des individus en vue de les « prendre en charge » ? Autrement dit, dans quel lieu se trouvent les potentialités d'évolution du travail social ?

C'est à cette question que nous nous consacrerons ici. Elle est essentielle en ce sens qu'elle permet de replacer le travail social en face de ce qui le fonde originellement : l'aide, le soutien, l'accompagnement de publics fragilisés, momentanément ou durablement par le système social dans lequel ils évoluent. Est-ce dans la raison, dans la rationalité, dans la suppression de l'inter-humain que peut se réaliser le désir du travail social ? À lire Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, la réponse ne tarde pas : « *L'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. C'est ainsi qu'est tracée la voie de la démythisation, de la Raison... La Raison est la radicalisation de la terreur mythique*⁸. » Ceux qui, au XIX^e siècle, annonçaient la suprématie de la raison froide comme ceux qui, aujourd'hui, se vouent à la technicisation du travail social, ont tort : « *La connaissance la plus faible comme la plus approfondie implique une distance par rapport à la vérité ; c'est pour cela que tout apologiste est un menteur. La nature paradoxale de la foi finit par dégénérer en supercherie*⁹. » Ce qui est vérité, c'est l'inter-humain. Ce qui est réalité, c'est l'insaisissable, l'incomparable élément d'humanité de l'homme. Ce qui fonde le social, c'est l'inter-relationnel, l'interaction, pour reprendre une formulation chère à Georg Simmel. Pour que l'inter-humain existe et perdure, il faut que les individus ne soient ni dominés, ni fusionnés, ni mis à distance. Il faut que demeure la distinction entre les individus. Rien ne se peut qui soit de l'ordre relationnel sans la reconnaissance de la singularité de chacun. Entendons que si on lit la réalité sociale à partir des catégories de pensée qui introduisent et intronisent le fait de la domination (c'est-à-dire des catégories de pensée ordonnées par les classes dominantes), comment concevoir un « autrement de pensée » qui ne soit plus dans la lignée directrice de la reproduction et de la domination sociales ? « *Il faut préciser que ce caractère social des catégories de penser n'est pas, comme l'enseigne*

8. *Ibid.*, p. 33.

9. *Ibid.*, p. 37.

Durkheim, l'expression de la solidarité sociale, mais qu'il atteste l'unité inextricable de la société et de la domination... Ce qui advient à tous du fait de quelques-uns s'accomplit toujours comme domination des individus par le grand nombre : l'oppression sociale a toujours le caractère d'une oppression exercée par la collectivité. C'est cette unité de collectivité et de la domination et non l'universalité sociale directe, la solidarité, qui s'exprime dans les catégories du penser¹⁰. »

Il ne suffit donc pas de concevoir l'éthique comme lieu critique privilégié, tel un point fixé à jamais, sans évolution. Cette dernière n'est pas le fruit, comme voudrait le faire croire le technicisme ambiant, de l'évolution technique. Ce serait se faire oublier des mots de Herbert Marcuse lorsqu'il écrivait : « *Le confort, l'efficacité, la raison, le manque de liberté dans un cadre démocratique, voilà ce qui caractérise la civilisation industrielle avancée et témoigne pour le progrès technique¹¹.* » Ce qui évolue, ou plutôt ce qui place le travail social sous le signe d'une évolution, n'est pas du registre du progrès technique. D'un point de vue de l'homme, la technique ne signe un progrès qu'à partir du moment où il y a progrès humain. Une évolution technique qui ne conduit pas à un progrès sur le plan humain reste une prouesse technique, rien de plus. Elle ne fait et ne sait que satisfaire l'obsession (égoïste) techniciste de ses inventeurs. L'évolution dans le sens d'une éthique tient dans le rapport étroit et direct que le travail social (et donc l'éthique) entretient avec l'utopie. Si l'éthique est bien la source à laquelle le travail social doit continûment revenir, elle est aussi son horizon. De fait, il convient d'interroger le lien qui unit l'éthique, l'utopie et le travail social. Revenons donc encore une fois à la pensée lévinassienne afin d'offrir une lecture utopiste de sa réflexion éthique. C'est à cette lecture que nous convie Miguel Abensour lorsqu'il propose de lire « *l'utopie autrement* ».

Une lecture utopiste de l'éthique lévinassienne

Les deux ouvrages de Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin* et *L'Homme est un animal utopique* sont certainement ceux des travaux récents les plus approfondis sur la question de l'utopie qui permettent le mieux d'en comprendre les enjeux. Ainsi Miguel Abensour prévient : « *L'utopie fait question. Non pas au sens d'un problème qu'il conviendrait de résoudre et du même coup supprimer... mais au sens où, dans l'économie de la condition humaine, l'utopie, visée de l'altérité sociale – du tout autre social – renaît sans cesse... comme si en elle se réfugiait la résistance de l'humain¹².* » Permanence de l'utopie, qui irait de pair avec la permanence de l'humain, de l'élément d'humanité de l'homme. Il n'est donc pas incongru de questionner le travail social comme le lieu privilégié qu'interroge, de façon continue, l'énigme du questionnement éthique. Ou, pour le dire autrement : faire du travail social, le lieu traversé,

10. *Ibid.*, p. 38.

11. MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 27.

12. ABENSOUR Miguel, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens et Tonka, 2000, p. 14.

de façon permanente, par un questionnement éthique qui l'oblige, continûment, à repenser sa raison d'être éthique. Lieu privilégié, en ce sens que le travail social est spécifique, étant le seul champ professionnel occupé à accompagner des individus qui sont *a priori* exclus du vivre ensemble sociétal, ceux que Jacques Rancière nomme les « *sans-parts* » à la Cité.

Quel est, selon Miguel Abensour, le premier geste d'Emmanuel Lévinas quant à l'utopie ? « *Faire émigrer l'utopie des lieux où elle s'égaré.* » Dans quel but ? Afin de « *la rendre à son élément premier* ». Quel est-il ? « *La relation inter-humaine, mieux le lien humain*¹³. » Quelle est la première conséquence d'une telle émigration utopienne ? La libération de l'homme, c'est-à-dire l'arrachement de l'élément humain des catégories (et modes de compréhension) qui ne valent que pour les choses. Dé-chosification donc, geste remarquable en ce qu'il contient d'héroïque en un temps où les pensées modernes tendent de plus en plus à la réification de l'homme pour le rendre « chose humaine ». On comprendra mieux maintenant la raison qui nous a poussé à une certaine offensive contre le technicisme réifiant, lors de notre prologue. Pour Emmanuel Lévinas, l'utopie ne relève pas du savoir. Elle est du « registre de la Rencontre ». Ainsi, insiste Miguel Abensour, « *l'utopie est une forme de pensée autre qu'un savoir, rencontre de l'Autre-homme* ». De là, le Moi se met en face d'Autrui en faisant « *l'épreuve de ce qui fait lien entre les hommes*¹⁴ ». Certes, il s'agit d'une socialité. Mais elle n'est pas de l'ordre d'une socialité sociale si l'on peut dire, encore moins d'une socialité morale, à la façon durkheimienne. Il s'agit d'une socialité éthique. Qu'est-ce à dire ? Une socialité « *où la Rencontre est la relation avec l'Autre comme tel, dans son unicité d'incomparable, et non avec l'Autre comme partie du monde* » écrit Emmanuel Lévinas lui-même. On sent bien, ici, que la Rencontre n'est pas réductible à un face-à-face entre éléments d'un même genre. La relation éthique est utopique au sens où elle crée une rencontre hors-catégories. La Rencontre nécessite donc bien de s'arracher au mouvement ou réflexe de possession, à la dialectique savoir/pouvoir. Ce qu'Emmanuel Lévinas nomme Rencontre réclame cette rupture. « *Le savoir signifie une relation avec l'Autre où l'Autre perd son étrangeté*¹⁵. » Chaque fois que le Moi va vers l'Autre dans la perspective d'une connaissance, il y va pour réaliser des opérations d'appropriation, d'identification, c'est-à-dire des opérations de possession et de réduction de l'Autre. C'est dans ces processus que s'instruit la toute-puissance. « *Émergence d'une socialité originaire*, insiste Miguel Abensour, *l'utopie est incontestablement d'ordre éthique.* » Au contraire de la morale énonçant des valeurs à partir desquelles on se lie à l'Autre (et on le réduit), l'éthique est première. Aussi Miguel Abensour peut-il reprendre le propos lévinassien : « *Le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout*¹⁶. » Autrement dit

13. ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », in *Emmanuel Lévinas, op. cit.*, p. 574.

14. *Ibid.*, p. 575.

15. *Ibid.*, p. 578.

16. LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée, op. cit.*, p. 225.

et à l'encontre du cartésianisme qui privilégie et célèbre le *cogito*, chez Emmanuel Lévinas, le « bonjour » précède le *cogito*. Ce n'est pas un bonjour qui veut seulement dire : quelle belle journée ! C'est un bonjour qui signifie : vas en paix ! On rencontre Autrui en se dé-faisant de tout *a priori* qui voudrait le réduire. On le rencontre en l'accueillant : Bonjour ! D'où l'idée que l'inter-humain, en tant que lieu de la rencontre utopique, est d'abord le signe d'un refus de thématiser l'Autre. Ainsi, « *tout le travail de Lévinas va consister à déformaliser la rencontre, à lui donner un contenu en invoquant la notion de "souci-pour-Autrui"*¹⁷ ». Relation éthique, dissymétrique dans laquelle l'Autre ne me doit rien. Réfutation de l'idée de réciprocité entre le Je et le Tu. Le philosophe place le dialogue en un point encore jamais entrevu. Il devient le lieu de la rencontre de l'Inégal. Or, ce lieu redéfinit l'idée de socialité. Celle-ci ne désigne plus la volonté d'un *nous collectiviste* supprimant les singularités individuelles dans l'illusion (platonicienne et durkheimienne) d'une harmonie, d'un consensus triomphant. De quel triomphe pourrait bien se prévaloir un modèle sociétal qui aurait vaincu les individus ? De quelle victoire pourrait se parer une unité sociale qui aurait annulé la singularité des êtres qui la composent ? De quel succès pourrait se vanter une harmonie collectiviste parvenue par le biais de l'annulation de toutes les individualités ? Avec Emmanuel Lévinas, c'est vers une autre socialité que l'on tend, une socialité éthique qui résiste à toute velléité de totalisation. « *Chance de société, souligne Miguel Abensour, promesse de société, travaillée par l'infini de la relation éthique, la communauté humaine [...] repose sur l'unicité des "multiples mois" [...] et non sur l'appartenance à un genre commun qui réunirait des individus semblables*¹⁸. » D'où l'importance tout à fait exceptionnelle du langage, de la parole défendue par Emmanuel Lévinas dans *Totalité et infini*.

Qu'est-ce, dès lors, que « l'utopie de l'humain » ? Ce n'est certainement pas quelque chose qui ferait signe du côté de la détermination d'une nature, d'un genre humain. L'idée de genre rappelle la critique de Max Stirner, reprise par Georges Palante, lorsque l'un et l'autre dénoncent l'édification d'idoles, esprits, idées fixes. Écoutez Max Stirner : « *Qu'appelle-t-on en effet une idée fixe ? Une idée à laquelle l'homme est asservi*¹⁹. » Pour le communisme, c'est dans le culte de la communauté élevée au rang de divinité que l'homme se perd. Pour les libéraux capitalistes, c'est au nom du capital, nouvelle idole. Pour les socialistes, la divinité se nomme société, et c'est à elle que l'individu, le « petit » de l'homme devrait se sacrifier, comme le professe le durkheimisme. La religion, pour sa part – avec l'image du Dieu céleste, prometteur d'une vie meilleure qui doit se mériter –, réclame de l'individu sa soumission parfaite au *diktat* religieux. L'humanisme, enfin, prônant le culte de l'Homme en général, de l'espèce humaine, du genre humain, se réalise toujours au détriment de l'individu, au détriment de l'homme.

17. ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », *op. cit.*, p. 578.

18. *Ibid.*, p. 579.

19. STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1972, p. 73.

Qu'est-ce donc « *l'utopie de l'humain* » ? Pas davantage quelque chose qui se rapporterait à l'ordre. L'utopie, c'est ce qui vient déranger la topie dominante, l'ordre établi. Ce qui appelle « *au dérangement de l'ordre, le surcroît de sens* » comme le définit Miguel Abensour. Le mot est lancé : surcroît de sens. À partir de ce point de la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas, Miguel Abensour peut prolonger les expressions : utopie de l'humain, intrigue humaine, événement (de l'humain), imprévisibilité, étrangeté, énigme, déboîtement de l'être, interruption ontologique, dénivèlement. Ces déclinaisons montrent combien l'éthique déränge l'ordre en ce qu'elle est justement de l'ordre de l'humain, c'est-à-dire d'aucun registre préétabli, prédéfini ni prédéfinissable. C'est pourquoi on peut lire, dans l'éthique lévinassienne, l'idée d'une double chance offerte par l'éthique : celle de la rencontre avec Autrui et celle, pour le Moi, de sortir de lui-même par le biais de la rencontre éthique avec l'Autre-homme. Ce qui est fondamental à entendre, ici, c'est l'écho (originel) qui, dans la rencontre, dévoile l'humain à lui-même et à autrui, les fait sortir de leurs propres catégories d'être, catégories sociales, culturelles, ontologiques (persévérance dans son *être-à-soi*)... Déboîtement total qui permet la rencontre avec l'Autre, cet étranger et par cette rencontre, sortie de soi pour le Moi. Quand Autrui, en tant que Visage, vient me faire face, s'énonce et s'ouvre l'énigme (éthique) de l'humain. Dans cette altérité, quelque chose dépasse. Autrui n'est plus une proie à posséder, à annuler mais une chance, celle de la rencontre inter-humaine. C'est dans la rencontre éthique, « *dans ce débordement... que gît la possibilité de l'utopie, d'une autre utopie, ouverture d'une dimension qui vient doubler le réel, trouver le réel et qui renvoie à l'événement premier de la paix*²⁰ ». Extraordinaire texte abensourien, que nous ne faisons qu'effleurer ici mais qui offre une lecture nouvelle – on pourrait dire décentrée – de la pensée d'Emmanuel Lévinas. Dès lors, demandons-nous en quoi une telle lecture peut aider à mieux saisir les enjeux de la relation d'accompagnement et, à travers eux, en quoi le travail social devient un acteur singulier du politique. C'est bien en comprenant le travail social comme lieu traversé sans cesse par le questionnement éthique, comme lieu de l'utopie de l'humain, que celui-ci pourra se donner une nouvelle dimension, s'extraire des carcans politico-moraux et technicistes dans lesquels chaque période tente de l'enfermer. On le comprend bien : en faisant du quotidien un temps rangé sous le signe de l'harmonie, un temps dominé par l'idéologie techniciste, on le dévitalise en le plaçant, dès lors, sous le règne de la répétition, de l'habitude mortifère, de l'ennui – grand thème qui a traversé le XIX^e siècle. Concevoir le quotidien, comme le lieu privilégié de l'utopie de l'humain, le ré-ouvre au questionnement éthique qui réclame la reconnaissance de l'altérité de l'Autre-homme.

20. ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », *op. cit.*, p. 581.

Éthique du quotidien, quotidien de l'éthique

Nous voulons à présent nous saisir de l'un des outils privilégiés du travailleur social (de l'accompagnant) – le quotidien – afin d'en débanaliser la perception et lui redonner, si besoin est, toute sa dimension, toute son ampleur dans la relation inter-humaine. Il nous intéresse ici de considérer le quotidien sous un autre jour que cette répétition des temps qui les ferait se confondre, fusionner en un seul Temps : le même temps ! Qui laisserait croire que le quotidien serait synonyme d'un règne de l'habitude.

En quoi le quotidien peut intéresser une réflexion portant sur les enjeux d'une éthique de l'accompagnement ? En ce qu'il offre une incroyable chance : celle d'une débanalisation de l'un des supports privilégiés du travail social et de l'accompagnement relationnel. Et donc la chance de mettre en lumière la manière dont (trop souvent) les travailleurs sociaux intègrent eux-mêmes leur propre disqualification en face des « experts » qui se présentent à eux, armés de leurs savoirs et/ou de leur imparables diagnostics, en laissant tomber cette phrase qui sonne comme une sorte de résignation : « Nous ne sommes, nous, que des agents du quotidien ! » Comme si le travail social devait s'excuser d'être, d'abord et avant tout, fondé sur l'accompagnement relationnel au quotidien. Ceux-là, qui s'excusent ainsi, ne savent pas goûter à la merveille que le quotidien leur offre, puisqu'il ne s'agit ni plus ni moins que de la merveille qu'est la vie !

Débanaliser le quotidien ! Au fond, cela relève presque d'un exercice de salut public ! En effet, n'est-ce pas en ce lieu que se développent la vie même et les relations inter-humaines ? Lieu qui devient pour le travail social, le lieu privilégié, son lieu sacré en quelque sorte, lieu de la rencontre et de la proximité inter-individuelle à partir duquel sa raison d'être se nomme elle-même. Il faudrait s'interroger sur les raisons qui poussent – si fort parfois – les travailleurs sociaux à cette banalisation de leur outil premier. Est-ce parce que le quotidien n'entre pas dans les critères, les canaux du technicisme ambiant, qui ne sait rien en faire ou en dire ? Ne faut-il pas voir ici, d'ailleurs, les limites du technicisme tout-puissant, désarmé dès qu'il s'agit de faire avec les premières « couches » relationnelles qui se développent dans le quotidien ? Quand le quotidien apparaît sans valeur et se trouve disqualifié en tant qu'outil, devenir un acteur d'accompagnement relationnel au quotidien devient en soi une disqualification. Est-ce parce que le quotidien n'est pas ce que la *doxa* scientifique nomme un concept ? Est-ce parce qu'il n'est qu'une notion ? Peu importe, au fond. En revanche, cette disqualification, par ses acteurs eux-mêmes, d'un terme qui est leur terreau premier d'action, dessert le travail social compris comme accompagnement relationnel.

Sans quotidien, il n'existe pas de lieu où peut naître une relation. Donc, pas de lieu pour que se développe un accompagnement éthique. On voit d'ailleurs de plus en plus de travailleurs sociaux « travailler à distance » ou « sur dossiers » ou

« par téléphone ». Certes, les dossiers sont importants et le téléphone un outil pratique... De là à prétendre remplacer ainsi tout contact humain, toute relation inter-individuelle, il y a un pas... que le technicisme actuel franchirait sans trop de scrupules. On « traite du dossier » ! On formalise des « cas » ! On rationalise la relation dans une mise à distance ! Tellement même, qu'à tant de distance, il n'y a plus de relation ! Voilà pourquoi il importe de débanaliser le quotidien, c'est-à-dire lui ôter le masque que la logique technico-administrative voudrait lui faire porter, celui de la quotidienneté, d'un écrasement des temps singuliers et vécus en un grand temps unifié, unique, autant dire une fiction temporelle ! Ainsi nous paraît-il essentiel, déjà, de distinguer le quotidien de sa face mortifère : la quotidienneté.

La quotidienneté : règne du temps indifférencié et logique de mêmeté

Nous nommerons quotidienneté ce qui est le déroulement de la vie quotidienne placée sous le signe unique et unilatéral de la répétition et de la pérennisation. La quotidienneté correspond, dans le registre de la réflexion temporelle, au règne du même, du même temps, du temps-Un, sans altérité temporelle, c'est-à-dire sans autres possibilités de vivre (et de comprendre) le temps que sous la forme unique et indifférenciée d'un temps-Un, d'un temps uniformisé. Une réflexion sur le temps, le temps du quotidien, nous intéresse concernant notre questionnement sur l'accompagnement, en cela que le temps ne peut pas être Un, ni le « *fait d'un sujet isolé et seul* ». C'est à Emmanuel Lévinas que l'on doit, encore, cette essentielle remarque. En effet, l'auteur de *Le Temps et l'autre* souligne que le temps « *est la relation même du sujet avec Autrui*²¹ ». Le temps – et donc pour nous le temps du quotidien, ou plutôt le temps comme temps du quotidien – a affaire avec la dimension relationnelle. Il a affaire avec ce qui lie le Moi à l'Autre-homme. Comprenons que le temps doit se penser à partir de la relation avec Autrui et que cette relation est toujours une relation avec ce qui m'échappe : « *La relation avec l'Autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité... relation avec l'Autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité.* » Or, insiste Emmanuel Lévinas, « *ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir... L'avenir, c'est l'Autre*²² ».

Sur le versant opposé, il y a la quotidienneté qui contient l'idée de la suppression des possibles relationnels. La quotidienneté voudrait obtenir une suppression du mystère de la relation qui, lui, s'inscrit dans un temps insaisissable. Autrement dit, derrière l'idée de quotidienneté, il n'y a pas seulement celle d'une volonté d'écraser les temps singuliers pour les rendre tous semblables et les fondre dans un temps-Un. Il y a,

21. LÉVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 17.

22. *Ibid.*, pp. 63-64.

davantage encore, l'idée d'une suppression de l'altérité d'autres temps, qui vaut pour suppression des altérités individuelles, abolition de temps et de relations interactionnelles. La quotidienneté joue ainsi le « mauvais » rôle d'amortisseur des différences temporelles. Elle prévient des chocs temporels, du choc des temps singuliers entre eux, des temps différenciés. C'est en les rendant tous mêmes, tous identiques, en les écrasant les uns sur les autres pour ne plus laisser advenir qu'un temps-Un, qu'elle réalise sa besogne : l'écrasement complet, total de tous les temps singuliers, et avec cet écrasement, celui des altérités temporelles et des altérités inter-individuelles.

La quotidienneté est la forme pathologique prise par le quotidien lorsque ce dernier se trouve réduit à la face mortifère du temps qui s'écoule (qui s'écroule) de façon répétitive et qui fixe les acteurs-individus dans une position de passivité. Plus exactement encore : la quotidienneté est le quotidien pathologisé et réduit à sa forme mortifère par la logique de la répétition reproductive. Elle participe de l'écrasement de tous les temps en Un seul. La quotidienneté, c'est l'écrasement des temps, qui les rend tous semblables. Les années reviennent, inlassablement ; les mois se répètent, indubitablement ; les semaines, les heures s'écroulent sur les hommes, de tout leur poids, sans vie. Les minutes se dirigent les unes contre les autres, avec la force de l'inertie mortifère qui les fait se confondre en Une seule. La vie devient cette minute suprême. Elle n'est plus qu'une minute sacrée, toujours la même minute : la minute de la mêmeté ! N'est-ce pas ainsi que les institutions « crèvent » de tant de manque de temps ? Mais il ne s'agit pas ici de temps qui manquent, sinon de temps manqué ! Entendons, qu'avant de se plaindre d'un manque de temps, apprenons à ne pas manquer le temps ! Le temps nous manque... certes... souvent ! Cependant ne vaudrait-il mieux pas se demander d'abord si ce n'est pas nous qui manquons le temps ? Le temps de la rencontre, le temps de l'échange, le temps du partage... Qu'est-ce que partager, sinon lier, dans un moment singulier, l'idée de l'union et celle de la distinction ?

Que vise la répétition ? Le même, l'identique, le non-changement et surtout le blocage du surgissement de toute nouveauté. La répétition du même, dans sa logique mortifère de mêmeté, veut que cesse tout surgissement de l'imprévisible, de l'indéterminé utopique. Elle prétend faire taire les singularités et les altérités d'être. Or, qui peut faire advenir du nouveau, sinon les hommes et leurs relations inter-humaines ? D'où peut surgir le nouveau sinon du quotidien des hommes ?

La quotidienneté n'est pas la face sombre du quotidien, dans la vision d'une vie possédant deux faces, un pile ou face. Elle n'est pas non plus l'opposé du quotidien. Elle est son inverse : ce qui nie le quotidien, et non pas seulement ce qui le contre. En elle, s'élève le règne de l'uniformisation vers laquelle le technicisme tend continûment. Par elle, tous les temps deviennent semblables, pris dans un tourbillon de similitude infernale que l'homme n'aurait d'autre choix que subir. Rendant l'homme à une position d'inactif, rivé et soumis au temps organisé et réglé, le temps de la quotidienneté tire chaque jour son homme, son institution,

sa société vers le mortifère, vers la non-vie. L'homme n'y est plus seulement inactif, il y est superflu, autrement dit : l'homme n'y est plus ! Il n'est plus homme de vie, mais homme de mort, rivé à la mort. Il n'est plus un *être-pour-l'Autre*, mais un *être-pour-la-mort*. Or, le questionnement éthique, nous apprend Emmanuel Lévinas, exige de changer de perspective. Il réclame de rompre avec la pensée de Martin Heidegger qui rive l'homme à n'être qu'un *être-pour-la-mort*. Pour Emmanuel Lévinas, l'homme est et demeure un *être-pour-Autruï*, c'est-à-dire un être pour la relation.

La relation, l'inter-humain, c'est dans le quotidien qu'ils s'expriment, c'est-à-dire dans ce creuset si souvent banalisé qui est le creuset même de la vie. Le quotidien n'est donc pas du même. Il est la vie. Il est césure du même dans lequel il vient, sans cesse, faire brèche. Il est ce qui permet la survenue, la reconnaissance de l'altérité. Le quotidien offre toutes les possibilités de la faille dans le système organisé. Il ouvre le cercle de la répétition infernale des temps qui ne sauraient sinon que s'écouler, et s'écrouler sur l'homme. Il rend l'homme à la possibilité d'être en tant qu'être actif. La vie, ce n'est jamais du même. La vie n'est jamais vouée à l'identique. Elle est, à chaque moment : mouvement, indétermination, imprévisibilité, dérangement, surgissement, débordement de ce qui est trop bien rangé et en devient suspect. Il n'est pas si difficile, au fond, de comprendre pourquoi les sociétés bureaucratisées, technico-diagnosticales... finissent toutes par devenir des sociétés plus ou moins dépressives et dépréciatrices des individus. Elles sont avant tout des sociétés de quotidienneté. La quotidienneté n'est pas seulement mortifère. Elle est trompeuse et vit du mensonge qui la sous-tend. Mais elle n'est pas seulement encore trompeuse : elle se veut persuasive, convaincue et convaincante. Elle se prétend *vérité-une*, toute-puissante. Elle réclame des hommes, non pour leur bonheur de vie, sinon pour sa propre production continuée. Peu importe quels hommes. Peu importe leur singularité. Plus encore : peu importe qu'ils aient ou non des relations. Ce qu'il lui faut, ce sont des hommes et des temps, similaires, identiques, tous rendus semblables, à consommer.

Le quotidien comme moment de partage

L'exemple du repas

Qu'est-ce qu'un repas, par exemple ? C'est le temps du partage ! Ce n'est pas seulement le temps de la restauration physique, alimentaire. C'est aussi le temps de la restauration de chacun dans son élément d'humanité ! Dans le partage, il y a cette idée que chacun se rassemble – union – et que, dans ce rassemblement, il existe de la séparation, de la distinction. On partage ensemble et on partage au sens de distinguer (comme on sépare des fruits dans un panier). Le partage unit les deux dimensions de l'union et de la distinction. Ainsi, le repas n'est pas réductible à un moment confondu qui ne se distingue des autres moments de la journée que

par le fait de procurer une restauration alimentaire. Il devient un temps singulier qui unit et distingue chacun de ceux qui participent au repas. Chacun participe à un vivre ensemble, tout en étant distingué des autres participants. En quoi, ou plus exactement : par quoi ? Par la parole.

Ainsi, le repas, moment de partage qui unit et distingue, est aussi ce moment singulier reposant sur la dimension de l'oralité. Celle, bien sûr, de la restauration physique, de l'alimentation (et du plaisir qu'elle offre par la découverte d'une nourriture nouvelle, de plats délicieux... de cultures alimentaires étrangères...) ; celle aussi de la prise de parole. L'oralité doit ainsi s'entendre dans un double sens : oralité de l'alimentation, oralité de la prise de parole. Autrement dit, le repas qui unit et distingue est aussi ce lieu, ce temps de la prise de parole : temps de la parole partagée, de l'échange, temps de l'oralité. Cette dernière est partout présente. C'est elle qui organise tout. C'est d'elle que vient la conversation, qui a le pouvoir de remettre en question, de re-questionner le sens. Comme le souligne Michel de Certeau, « *la conversation s'insinue partout, elle organise la famille comme la rue, le travail dans l'entreprise comme la recherche dans les laboratoires*²³ ». Temps du dialogue, dans la proximité, le repas devient un temps extraordinaire, un temps extrait de l'ordinaire, du train-train répétitif de la vie courante. Ainsi, chacun se trouve restauré en tant qu'être singulier, en tant qu'être de parole. Entendons que le repas devient ce temps unique au cours duquel il y a partage au double sens du terme (union et distinction), lieu privilégié de l'échange de paroles, ceci impliquant la reconnaissance de chaque participant au repas comme être de parole. Il devient un temps où se réaffirment la singularité et l'altérité de chaque individu qui participe au repas. Peut-être devrions-nous dire : un temps où se trouvent réaffirmées la singularité et l'altérité de chacun, c'est-à-dire leur respect éthique, inconditionnel. Couper la parole, c'est symboliquement tuer l'Autre en ne le reconnaissant pas comme être digne de parole. C'est le faire devenir « être de bruit », être gémissant, être sorti du champ d'humanité des hommes. C'est le réduire à la condition de l'animalité.

L'exemple de l'activité

L'activité doit elle aussi être comprise comme un temps singulier. Pas seulement parce qu'elle offre de quoi se distraire, prendre du plaisir, même si cette dimension reste appréciable et centrale, bien entendu. L'activité est d'abord et avant tout une mise en suspension de la routine quotidienne, une remise en question du temps qui s'écroule passivement. Pour reprendre les analyses de Georg Simmel, l'activité devient une aventure. Elle s'extrait du convenable et du convenu. Par là, elle introduit elle aussi de l'altérité dans le temps organisé et rationalisé. Bien sûr, l'activité peut également sombrer sous le *diktat* d'un abus : l'activisme, c'est-à-dire

23. CERTEAU Michel de, *L'Invention du quotidien*, tome 1, Gallimard, 1990, p. 356.

l'occupation de tous les temps, au sens d'un remplissage et aboutir ainsi à l'écrasement mortifère des temps en Un seul.

L'idée du remplissage temporel correspond bien, on le voit, à une idéologie d'écrasement des temps qui cherche à combler le vide. L'activisme, c'est la déraison institutionnelle qui cherche à se venger de la liberté des temps libres. Il correspond à une crainte : celle que la liberté, la singularité, l'altérité s'expriment ! Dès lors, on occupe tous les temps afin que ne demeure aucun espace de créativité. Toutefois et à bien y regarder, même si l'organisationnel tend à vouloir régimenter les temps, les cadenciser, les encadrer... sous le motif de donner des repères à des personnes qui en manquent (c'est souvent le « bon » prétexte avancé pour rationaliser tous les temps de l'établissement et ne plus laisser de liberté à l'expression des singularités), on s'aperçoit souvent que les individus – non réductibles à des pratiques rationalisées, suées, dévitalisées, automatisées – développent des micro-activités et créent des « trous » dans l'*Un-organisé*. Par ces trous, par ces brèches dans le système *trop-bien-réglé*, la vie s'introduit, ou plus exactement se réintroduit. Ainsi, les relations inter-individuelles s'expriment, à l'encontre de la rationalité qui voudrait les faire taire.

Nous pourrions reprendre à ce propos les analyses de Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien*. Par ce qu'il nomme des « tactiques » (qu'il différencie des stratégies), les individus s'extraient du convenu, de l'organisé rigidifiant les pratiques et les vies dans une organisation devenue divinité supérieure, raison d'être suprême. C'est dans ces trous que la vie s'immisce, résiste, continûment. Si bien que ces micro-pratiques créent de la plasticité institutionnelle. Par ces pratiques, ces attitudes, les individus se réapproprient les espaces institutionnels. Autrement dit, ils échappent à l'organisation planifiée et réductrice qui voudrait les voir se plier à son *diktat* organisateur. Ces « manières de faire », écrit-il, « constituent les mille pratiques par lesquelles les utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socio-culturelle²⁴ ». Ainsi, le temps du quotidien permet – à condition de voir dans le quotidien le lieu de développement des singularités individuelles – le développement de « ruses » qui, selon Michel de Certeau, valent pour des pratiques anti-disciplinaires.

Les individus, sans cesse, veulent faire valoir leur singularité, leur altérité d'être unique. Aussi produisent-ils des pratiques – des micro-pratiques – inconnues, imprévisibles pour l'esprit organisationnel qui règne et désire régimenter l'institution. Ce sont des poètes de leur vie, qui inventent des chemins dans la réalité rationalisée, des poètes du quotidien qui résistent aux forces centripètes de l'organisation dominante, les mettent à mal, y creusent des brèches. Ce sont des esprits utopistes, ceux qui osent encore être eux-mêmes, être des individus singuliers qui créent des césures dans la topie de l'organisation dominante. Ils ressemblent à ces pensionnaires de Fernand Deligny dessinant « des lignes d'erre... Ils tracent des

24. CERTEAU Michel de, *L'Invention du quotidien*, tome 2, Gallimard, 1994, p. XL.

trajectoires indéterminées, apparemment insensées parce qu'elles ne sont pas cohérentes avec l'espace bâti, écrit et préfabriqué où elles se développent²⁵ ».

Le cadre comme condition de l'autonomie de l'individu

Qu'est-ce qu'une société ou une institution sans utopie ? Une société (ou une institution) totalitaire, c'est-à-dire une société (ou une institution) sans possibilité que s'expriment des possibles, du changement. Une société (ou une institution) qui tourne sur elle-même, pour elle-même. Entendons : une société sociétale et non une société d'hommes, faites par eux, pour eux, à travers ce qu'ils sont et ce que sont leurs relations inter-humaines. Une société (ou une institution) de quotidienneté, qui ne rêve que d'une chose : que rien ne bouge jamais ! Autrement dit : une société qui ne possède plus aucune capacité à imaginer du possible humain parce qu'elle a évacué sa *pré-occupation* en direction de l'élément d'humanité de l'homme. Ne manqueront pas de venir geindre ceux-là, adeptes du consensus social ou du consensus institutionnel, qui, sous le prétexte que les personnes accueillies auraient besoin de repères, prétendent qu'elles souffriraient d'un quotidien qui ne leur en offre pas. Voici, dès lors, le travailleur social « anarchiste », affublé d'une étiquette, celui qu'il faut bannir de cette société « si bien réglée » et dressée, travailleur perçu comme le mal absolu, celui par qui pourrait advenir la situation d'anomie sociale (ou institutionnelle) si redoutée par les défenseurs de l'ordre. Ceux-là prônent de mettre du cadre partout, avec cette idée qu'ils en détiennent l'unique formule, disciplinaire.

Souvent, la justification d'une organisation quotidienne rigide trouve ses fondements dans l'idée de cadre. Mais il y a au moins deux façons de concevoir l'idée de cadre : l'une, rigide et morale, qui vise à culpabiliser et s'énonce dès son origine comme une logique disciplinaire. Celui ou celle qui *pose* le cadre, attend la faute de ceux qui le renieront, le transgresseront. Logique de culpabilisation, qui tend à vouloir que rien ne bouge, que tout devienne statique, que le quotidien se fasse quotidienneté bien réglée. Dans une telle logique, nul besoin de préciser à quel point *poser* un cadre repose sur une défiance envers l'individu. Celui ou celle qui n'a en tête que le fait de poser un cadre se fait suspicieux envers l'individu, comme Émile Durkheim et sa sociologie morale, en son temps.

L'autre, formule plus plastique, repose sur l'idée qu'un cadre, ça *s'offre* ! De notre point de vue, le cadre ne signifie pas contrainte. Le cadre n'est pas coercition, limitation, en-cadrement. Une telle conception du cadre vaudrait pour une institution d'enfermement. Elle vaudrait pour une institution disciplinaire et privative de liberté. Par exemple, une prison. Or, les institutions sociales et médico-sociales ne sont pas

25. *Ibid.*, p. 57.

des prisons. Du moins, elles ne peuvent pas emprunter leur conception du cadre au modèle emprisonnant. Un cadre ne se pose pas : il s'offre. La démarche est tout autre. Le cadre, ici, est ce qui vient offrir des repères, non des limites privatives. Entendons qu'un cadre ne sert pas à encadrer les hommes. Il sert à les repérer. C'est là une différence essentielle, à partir de laquelle une autre conception du cadre doit se faire jour. Elle repose, non plus sur une défiance envers les individus mais, au contraire, sur une confiance. Offrant des repères (et non seulement des limites), le cadre offre du sens. C'est en s'appropriant ce sens que les individus, vivant dans l'institution, vont pouvoir donner du sens à leur présence et, plus largement, à leur vie présente. Par cette appropriation du sens, le cadre devient condition du sens et, par là : condition de la liberté et de l'émancipation, de l'autonomie et de l'indépendance (formules si courantes dans le champ du travail social). Il n'y a pas de liberté sans cadre. Mais il n'y a pas, non plus, de liberté dans un cadre compris comme formule d'enfermement. Offrant des repères, et donc du sens, les individus vont pouvoir s'approprier ce cadre, se réapproprier leur vie et recouvrer leurs capacités d'expression. En s'emparant du cadre et de son sens, les individus en font un cadre d'expression et de liberté. Que l'on vienne à penser autrement, que l'on vienne à... penser même ! Et la condamnation ne tardera pas à tomber sur le coupable d'un tel scandale. Car, n'est-ce pas ainsi que se définit le scandale, par ce qu'il vient dé-ranger la pensée dominante, la faisant sortir de ses gonds souverains et moraux, pensée qui préfère l'automate, le faiseur d'actes et qui déteste, pour reprendre une terminologie arendtienne, le « *diseur de paroles* » ? Or, quel est le lieu où s'exprime la parole et, par elle, la singularité, la différence humaine, sinon le lieu du quotidien ? Le quotidien est le lieu privilégié de l'accompagnement et de la relation. C'est en lui que tout se passe. C'est en lui qu'émerge la parole, qui n'est pas seulement émission de mots. En lui, résident les possibilités du dialogue.

Dans la quotidienneté, il n'y a pas de paroles, pas d'hommes de paroles. Les individus y sont tous suspects de paroles dérangeantes. On doit les faire taire afin que n'advienne rien de nouveau. On veut bien des hommes, ou plutôt des êtres, mais pas des êtres de paroles. Le On de l'institutionnel bien réglé préfère des êtres de bruit, des êtres rendus à une position inférieure, à une animalité, des êtres sortis du champ d'humanité des autres hommes. L'animal est cet être qui exprime et s'exprime, non par la parole, mais par des manifestations de joie ou des gémissements bruyés. Un cadre qui enferme les hommes n'a qu'un nom : cela se nomme prison.

Culture de masse versus culture de l'ordinaire

Réserve immense d'humanité, le quotidien s'oppose de toutes les forces de l'élément humain à la réification des temps et des individus. Il ne veut pas la même chose, mais le différent. Il récuse l'indifférence, l'anonyme, l'impersonnel. Il veut le « fond » de la vie. Et ce fond, qu'est-ce d'autre que le fond suprême, le fond inné de l'élément d'humanité de l'homme ? Penser autrement, ce serait oublier que les sociétés

ainsi administrées et organisées ne savent fournir qu'une culture de masse visant l'homogénéisation sociale (ou institutionnelle) dans laquelle les différences doivent apprendre à se taire. Or, il est une différence fondamentale entre une culture de masse et une culture ordinaire.

La culture de masse « renvoie à une culture massive qui simplifie les modèles proposés pour étendre leur diffusion²⁶ ». Elle n'a de cesse d'affirmer la nécessité d'un écrasement de tous les espaces de liberté, de toutes les velléités d'expression libre et d'émancipation. Elle veut de l'identique. Elle veut de l'homogène. Elle veut de l'Un, de l'uniformité ! La culture de masse (sociétale, institutionnelle) est impérialiste. Elle prétend engouffrer tous les espaces, tous les temps, tous les hommes dans un même mouvement : le sien, celui du règne du semblable. Produire à grande échelle participe de sa logique fondamentale car ainsi elle écrase tout. Elle masque cette logique foncière par l'illusion d'une production de choses nouvelles, de produits... de techniques à consommer. Ainsi leurre-t-elle son monde.

La ruse est si « bonne » que les individus ainsi massifiés ont l'impression de naviguer dans un tourbillon de vie incessant et novateur, séduits par la possibilité qui leur est offerte d'une plus grande consommation. Un tourbillon étourdissant dans lequel les individus, saouls de quotidienneté, en perdent jusqu'à leur pensée, jusqu'à la pensée d'un « autrement vivre ». Ainsi la société de masse, société de consommation, ainsi l'institution massifiante (et consommatrice de techniques pour finir par devenir consommatrice d'hommes, professionnels et publics accueillis) étourdissent leur monde en donnant l'illusion de la nouveauté. Mais il s'agit toujours d'une nouveauté fautive, d'une nouveauté programmée, calculée, c'est-à-dire d'une non-nouveauté. La chose est là qui laisse croire à chacun que rien ne peut advenir d'autre que ce que la quotidienneté propose. D'une certaine façon, la quotidienneté rassure alors qu'elle devrait effrayer son monde. Elle rassure car elle propose une suspension de la pensée. Suspendue, la pensée s'éteint. Elle se désactive. Elle se dévitalise. Il n'est plus de questions à se poser. Il n'est plus de réponses à chercher, ni de sens à donner à ce qui se passe entre les hommes. Les relations ne comptent pas, parce que les hommes ne comptent plus. Justement parce que « ça » se passe, et ça se passe ainsi et pas autrement ! La quotidienneté prend tout en charge, le temps et ses hommes. Elle est une prise en charge de la charge du temps contre les hommes. Elle est une mainmise : celle du présent, celle du maintenant. Ainsi leur propose-t-elle une certaine idée de ce qu'est le temps. Il est ce qui leur échappe toujours. Il n'est plus qu'à attendre... Et lorsque survient l'éveil, comme disent les poètes, sur le seuil, ceux qui ont cédé aux sirènes mortifères de la quotidienneté se sentent étrangement saisis, voilà que le voile se lève sur le grand mensonge de cette prêtresse des temps qui les leur a présentés sous le seul jour qu'elle sait : uniformes, linéaires, anesthésiés de toute vie, de tout désir. Une illusion, quelle qu'elle soit, demeure une illusion. Son rôle est de leurrer.

26. CERTEAU Michel de, *L'Invention du quotidien*, T. 2, *op. cit.*, p. 360.

Elle retire toute volonté critique. Elle fascine. Elle lie à sa cause. Elle emprisonne son monde en lui laissant l'impression que cet enfermement pourrait se nommer tout aussi bien « votre seule liberté possible ». Une liberté à laquelle on oblige porte-t-elle encore bien son nom ? En réalité la liberté, pour de telles idéologies technicistes et administratives, tient dans le seul fait que l'homme serait libre... de se servir de ces techniques, d'utiliser ces produits ! Et non de les refuser ou d'en critiquer la pertinence, l'utilisation, la légitimité.

Toute autre est la culture ordinaire. Celle-ci renvoie à l'idée de la diversité, de l'altérité, à l'opposé de l'unité, de l'homogénéisation, de la dépersonnalisation. Elle représente le *contre-Un* (pour reprendre une terminologie d'Étienne de La Boétie, 1530-1563) s'opposant à l'Un de la culture de masse. En effet, et comme y insiste Michel de Certeau, la culture ordinaire « *cache une diversité fondamentale des situations, des intérêts et des contextes, sous la répétition apparente des objets dont elle se sert*²⁷ ». La répétition ordinaire n'est qu'apparente. Pourquoi ? Parce qu'elle n'est, justement, qu'apparence. Elle n'est pas réalité. Elle est une répétition fausse, donc une non-répétition. Elle désigne un quotidien qui n'est pas l'objet d'une logique mortifère mais un quotidien qui est agi par celles et ceux qui l'habitent. Ce n'est pas le quotidien qui habite les hommes, mais l'inverse : les hommes habitent, agitent, font le quotidien (leur). Dans la culture de masse, l'homme est frappé de passivité. Dans la culture ordinaire, au contraire, il agit et reste actif, nous dit Michel de Certeau. Ainsi, la culture ordinaire n'apparaît plus comme la culture de masse, sous un signe ou une volonté d'homogénéiser la vie (et avec elle, les hommes) mais, au contraire, sous le signe de la « pluralisation » qui naît et vit de « *cette réserve immense que constituent le nombre et le multiple des différences*²⁸ ».

N'est-ce pas dans le quotidien que s'exprime cette diversité simple de la vie ? N'est-ce pas son lieu privilégié ? Et, si tel est le cas, à quoi peut bien correspondre l'abandon du quotidien par le travail social, sinon à un suicide dans sa raison d'être même ? Puisque nous constatons une tendance dommageable du travail social à considérer le quotidien sous le seul versant de la quotidienneté, nous sommes obligés de conclure, plus d'un quart de siècle après les fines analyses de Michel de Certeau, que « *nos catégories de savoir sont encore trop rustiques et nos modèles d'analyse trop peu élaborés pour nous permettre de penser le foisonnement inventif des pratiques quotidiennes*²⁹ ». Mais que rien ne vienne conduire le lecteur à une forme ou une autre de renoncement. Au contraire, le quotidien nous offre des merveilles, celles de la vie et des relations inter-humaines. Le quotidien est le lieu sacré de l'éthique, parce qu'il est et demeurera, autant que les hommes, le seul lieu d'où peut surgir le sens de l'être, de ses actions, de sa parole, de ses relations, le seul lieu de la vie humaine.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 361.

Ce n'est pas en dénaturant l'individu et ses relations avec les autres hommes que l'on reste fidèle à l'exigence éthique. Mais, au contraire, en célébrant l'individu et les relations inter-individuelles.

Ainsi le quotidien est-il appelé à être l'espace où se dit la démocratie (institutionnelle). À partir de quel lieu ? Celui éthique de l'inter-humain et de la rencontre. C'est pourquoi Miguel Abensour peut énoncer que « *le fait de la rencontre est ainsi commun à l'utopie et à l'éthique*³⁰ ».

30. ABENSOUR Miguel, « Persistante utopie », in *L'Homme est un animal utopique*, op. cit., p. 179.

7

Éthique, holisme, égoïsme et individualisme

Dans ce chapitre, nous voulons défendre une vision éthico-individualiste de l'accompagnement. Il nous faut, au préalable, montrer en quoi les pensées holistes (donnant primauté au Tout collectif sur les individus) et égoïstes (donnant primauté à l'*ego* au détriment des autres individus) sont condamnables en ce qu'elles annulent, à leur façon respective, l'altérité et la singularité de l'Autre-homme. Après avoir mieux identifié à quoi correspondent ces deux modes de pensée, et avant d'introduire notre propre réflexion éthico-individualiste, nous rappellerons ce qu'accompagner veut dire. Alors, nous proposerons au lecteur une approche éthico-individualiste de l'accompagnement qui voudrait se positionner à l'encontre du technicisme ambiant.

Éthique et holisme

Le holisme repose sur l'idée que le Tout (la société, pour Émile Durkheim) prime sur les parties (les individus). C'est le précepte maître de la sociologie durkheimienne. On le retrouve, d'une certaine façon, dans la pensée du savoir total de Friedrich Hegel, ou encore dans la philosophie de Platon (le durkheimisme étant une forme sociale du platonisme). Le Tout (la société) est supérieur à la somme des parties (des individus). C'est aussi le plus vieux débat du monde, le plus ancien débat de l'histoire des hommes. Pour celles et ceux qui se destinent à l'accompagnement de publics fragilisés, le débat n'est jamais clos. Il réfère au questionnement de l'articulation entre l'individuel et le groupal. Qu'est-ce qui prime : le groupe ou l'individu ? N'y a-t-il pas, plutôt, un intérêt à suivre la perspective ouverte par des penseurs tels que Georg Simmel, lesquels pensent à partir du concept d'« *interactions réciproques* » qui laisse une place à part entière aux individus comme à leurs (inter)actions ? Quoi qu'il en soit, dans la perspective holiste, c'est toujours le groupe qui doit primer sur l'individu. Autrement dit, dans le groupe, l'individu doit faire taire sa différence. Il doit l'étouffer au nom de « quelque chose » qui le dépasse : le groupe, l'entité collective. Cette position est-elle éthique ?

Si l'on considère que le questionnement éthique exige la reconnaissance de la singularité de l'Autre-homme, la reconnaissance de son altérité, l'esprit collectiviste du holisme est sans nul doute anti-éthique. Il relève de la morale. Il cherche, continûment, à annuler les différences individuelles. Ce qu'il veut, c'est clore le débat des différences et les faire taire. Or, nous l'avons déjà aperçu, le respect de la différence individuelle est au fondement de tout accompagnement éthique. L'altérité n'est absolument pas le propos du collectivisme. Toute idéologie collectiviste fait primer la dimension collective sur la dimension individuelle. Autrement dit, toute idéologie collectiviste repose sur un fondement : encadrer l'individu, le limiter, freiner ses désirs individuels, enrégimenter son esprit et « massifier » les individus dans un même collectif qui les dépasse et auquel ils devront sacrifier leur individualité. Le but ? Qu'ils deviennent tous semblables. Similarité des individus, annulation de leur altérité d'être : voilà la logique qui préside à l'esprit holiste. Mais pourquoi peut-on dire que ce dernier est véritablement, dans son fondement même, anti-éthique ?

L'esprit holiste est définitivement anti-éthique pour des raisons groupales. En effet, si l'individu prime sur le groupe, ce dernier va sentir sa cohésion mise en danger. L'individu, être singulier, va venir remettre en question « l'esprit groupal » ou, comme le nomme Georges Palante : « *l'esprit de corps* ». Ce point est essentiel et ne concerne pas seulement la prise en compte des publics accompagnés. Il concerne également l'équipe (et donc le travail en équipe). Si nous filons cet exemple, une équipe en « pleine cohésion » n'est pas forcément une équipe en pleine cohérence. Un ensemble de professionnels peut fonctionner en cohésion alors même que son action ne présente aucune cohérence. Ce qui prime, alors, ce n'est pas l'action développée en direction des publics accompagnés, mais l'esprit de groupe, l'esprit de corps de l'équipe. Autrement dit, l'idée de cohésion tend, dans sa logique existentielle si l'on peut dire, à vouloir vérifier et confirmer la solidité de l'entité collective du groupe, au détriment des individus qui le composent et au détriment même de son action. Si l'un des membres de l'équipe se met à penser autrement que selon les codes et valeurs établis, convenus collectivement, alors il devient un traître. Il devient celui qui, introduisant de la différence de pensée, de l'altérité de pensée, remet en cause la cohésion du groupe. Par là, il met en danger la cohésion de l'équipe. Face à ce danger, cette dernière va adopter l'une ou l'autre des deux attitudes suivantes : soit elle va signifier au « dissident » qu'il est sorti du rang (de la pensée commune et convenue) et qu'il faut qu'il revienne à des positions entendables par le groupe pour pouvoir en faire toujours partie ; soit l'équipe va lui faire subir le « traitement » réservé aux réfractaires par la morale de groupe – il en sera exclu. Ainsi ce qui prime pour la pensée holiste, c'est qu'il n'y ait pas de différence, en interne, qui puisse s'exprimer. On pourrait résumer cette idéologie à l'idée de « faire bloc ». Or, dans cette idée-là, la singularité des individus qui composent le groupe ne doit absolument pas devenir exprimable, sans quoi elle ferait éclater le « bloc ». La société, dans son idéal social de cohésion groupale, exige de même de faire taire toutes les potentielles dissidences. Si une singularité, une individualité

vient soudain à s'exprimer, que fait-elle sinon porter atteinte à l'intégrité du groupe, ou de l'équipe ?

Autarcique, l'idéologie holiste veut donc que les différences ne soient plus différences. Car la différence exprimée peut amener à de la divergence qui, elle, peut remettre en cause la cohésion sociale ou groupale. Suppression des singularités individuelles, annulation de l'altérité de pensée : voilà ce qui caractérise l'esprit holiste qui veut penser l'Unité. Dans cette idéologie, c'est le *tous-Un* qui règne contre le *tous-uns*. On peut d'ailleurs ramener l'idéologie holiste à ce que Jean Grenier, le professeur puis ami d'Albert Camus, disait en 1938 (le livre sera re-publié en 1967 !) de « *l'esprit d'orthodoxie* ». Reprenant les analyses d'Eugène Burnouf (1801-1852), Jean Grenier écrit : « *Quand une opinion se déclare droite et vraie, cela signifie que toute opinion différente n'est ni l'une ni l'autre.* » « *Chaque orthodoxie a pour opinion qu'elle est la seule bonne et la seule vraie.* » Ainsi, l'auteur d'*Essai sur l'esprit d'orthodoxie* peut conclure : « *une orthodoxie est donc avant tout une doctrine d'exclusion*¹. » Culte de l'uniformité, l'esprit holiste rejette toute expression du singulier, de la différence. Il récuse que puisse se mettre en lumière une altérité. Cette pétrification dans l'*Un*, on la retrouve dans les sociétés de type disciplinaire voire policières et, parvenue à son paroxysme désastreux, dans les idéologies totalitaires. Pour la pensée holiste, pensée du Tout (du collectif) qui prime sur les parties (les individus différenciés), les êtres ne sont pas reconnus dans leur singularité et leur altérité d'êtres uniques. Leur unicité est niée, supprimée, annulée car dangereuse pour la cohésion du Tout supérieur. Si leurs singularité et altérité venaient à s'exprimer, elles remettraient en question – voire en cause – la cohésion groupale. L'*Un* serait défait par les *uns*. C'est dans cette perspective (holiste) qu'Émile Durkheim a pensé la sociologie en France, au moment de son institutionnalisation. Entendons : contre l'individu, potentiel fauteur de troubles et acteur d'anomie sociale, car individu de désirs pouvant remettre en question la cohésion et l'harmonie sociales.

Si l'on revient un instant à la situation d'équipe prise plus haut pour exemple, nul doute que l'expression des désirs individuels de chaque membre de l'équipe peut porter atteinte à la cohésion. Cependant l'équipe de professionnels, d'accompagnants, a-t-elle pour premier objectif sa propre cohésion ? Si tel est le cas, alors cela revient à dire que l'équipe prime, que l'esprit d'équipe est l'esprit premier, auquel tout le monde doit se sacrifier. Non seulement une telle situation aboutit à perfectionner une équipe toute-puissante mais, plus encore, elle conduit à ne plus laisser la possibilité qu'adviennent des « possibles » de pensée différente. Autrement dit : l'équipe devient un esprit tout-puissant, au sens stirnérien du terme, c'est-à-dire une fiction, une surpuissance qui dépasse les individus, lesquels doivent sacrifier leur individualité (et donc leur façon de pensée singulière) au nom de l'*Un* de l'équipe. Situation catastrophique entraînant l'équipe de

1. GRENIER Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, 1938, p. 15.

professionnels à penser toujours dans la même lignée, dans le même esprit, à partir des mêmes repères... soit à produire de la Pensée Unique en écrasant toutes les possibilités de pensées autres. De là, l'équipe évacue tous ceux qui auront tendance à vouloir l'ouvrir à de l'altérité de pensée. En ce cas, le questionnement éthique, en réaffirmant la nécessité que s'exprime de l'altérité de pensée, permet une réoxygénation de l'esprit d'équipe. Il ouvre cette dernière à du possible. Autrement dit, l'éthique, réclamant que puissent s'exprimer de la singularité et de l'altérité de pensée, va permettre à l'équipe de faire face ou plutôt d'accueillir de la différence (de pensée) et même de la divergence. C'est à partir de là, et de là seulement, que les personnes accompagnées par le travail social pourront être comprises dans leur singularité d'être unique. Ce ne sera plus l'esprit corporatiste de l'équipe qui primera, mais l'exigence de prendre en compte et de reconnaître les singularités des individus accompagnés.

Concernant les personnes accompagnées elles-mêmes, les effets holistes sont là encore catastrophiques. En effet, l'esprit holiste a tendance à rendre tous les individus similaires. Rendus à cette similarité, ils deviendront tous semblables, et donc interchangeables. Ainsi, « on » pourra leur « appliquer » un même « traitement ». C'est ce vers quoi, nous le craignons fort, l'esprit techniciste conduit. Épris de technique toute-puissante qui pense qu'elle seule sait et possède le savoir absolu, le technicisme va offrir des recettes toutes faites, que l'accompagnant n'aura plus qu'à appliquer aux personnes. C'est, de façon vulgarisée, ce que l'on nomme « faire entrer dans les cases ». Une vision éthique de l'accompagnement s'oppose de façon absolue à ce type de pensée. Prônant la reconnaissance de la singularité et de l'altérité des individus accompagnés, elle veut que chacun et chacune soient reconnus en tant qu'être unique, en tant qu'être de différence. Au contraire, la pensée holiste repose sur une pétrification de la pensée en un savoir tout-puissant, un *savoir-Un*, qui empêche de rendre la vie aux voix singulières. Logique de thématization, de réduction, d'immobilisation de la pensée contre laquelle le questionnement éthique lutte en redonnant des possibilités d'expression aux « possibles » humains par les voies de la rencontre avec l'Autre-homme.

Éthique et égoïsme

Nous venons de voir en quoi le collectivisme holiste est anti-éthique. Il participe d'un esprit de similitude qui rend tous les individus semblables. Autrement dit, il annule l'altérité de l'Autre-homme et rend ainsi les individus tous interchangeables. Il nous faut, à présent, chercher en quoi l'égoïsme favorise, lui aussi, l'annulation de l'altérité de l'Autre-homme. Lorsque l'on parle d'égoïsme, en philosophie, c'est à Max Stirner (1806-1856) que l'on pense, l'auteur de *L'Unique et sa propriété* (1845).

En effet, personne mieux que lui n'a théorisé l'unicisme, l'égoïsme en philosophie². Qu'est-ce que l'égoïsme et en quoi se différencie-t-il de l'individualisme ? C'est une pensée qui affirme que seul compte l'*ego* pour lui-même. C'est ainsi que Max Stirner écrit : « *Je n'ai basé ma cause sur rien... Rien n'est, pour Moi, au-dessus de Moi*³. » Autrement dit, le Moi devient le Tout. Il est tout pour lui-même. Il est son point de départ, son unique but, son centre, sa fin propre. Intéressante cependant est l'une des remarques de ce philosophe lorsqu'il signifie que le Moi est « *incomparable* », terme lévinassien par excellence. Cela conduit aussitôt à une remarque. D'abord, le Moi, en tant qu'il est unique, ne peut pas être remplaçable. Il n'est pas frappé de similarité, comme dans la sociologie d'Émile Durkheim. Le Moi est unique et cette unicité le rend irremplaçable. Nous avons vu, précédemment, qu'Emmanuel Lévinas, lui aussi et à sa façon, défend un Moi irremplaçable. Bien entendu, le sens de sa proposition diffère d'avec celui énoncé par la philosophie uniciste stirnérienne. Cependant la remarque importe dans le sens où, pour qu'il y ait éthique, il faut que le Moi demeure et ne disparaisse pas. On pourrait ajouter que le questionnement éthique est celui-là qui conjugue, ensemble et simultanément, le « souci de soi » et le « souci d'autrui ». Mais revenons à Max Stirner. Ses vues, absolutistes, vont si loin dans la défense du Moi égoïste qu'elles en deviennent contre-éthiques au sens où l'entend Emmanuel Lévinas. En effet, s'il n'y a plus que le Moi qui compte, en quoi ou pour quoi comptent les autres Moi(s) ? C'est toute la question, pourrait-on dire.

Le problème – si on convient de le dire ainsi – de la pensée stirnérienne, c'est qu'elle ne fait pas de place aux autres Moi(s). Le Moi devenant tout-puissant, il devient une nouvelle idole. Les autres Moi(s), les autres individus ne sont que des moyens pouvant servir la satisfaction du Moi. Pour le Moi, c'est le « chacun pour Moi » qui compte ! Ainsi, l'égoïsme annule, lui aussi, l'altérité des autres Moi(s). Il la refuse. Les autres semblent représenter des dangers pour son unicité et sa suprématie. On ne peut donc, éthiquement, porter caution à une telle vue égoïste. Et nous la réfutons. Mais il faudrait encore nuancer notre propos. En effet, s'il apparaît bien ici que l'unicisme égoïste de Max Stirner condamne l'altérité et la singularité des autres individus (des autres Moi(s)), il nous faut encore souligner deux points de la pensée stirnérienne qui importent fondamentalement pour notre propre réflexion. Le premier point est la critique absolue que fait ce philosophe quant à ce qu'il nomme lui-même « Esprit ». Qu'est-ce qu'un Esprit, ou encore une Idole ? C'est une fiction toute-puissante qui exige l'annulation, la disparition du Moi unique. C'est le holisme qui édifie une surpuissance au-dessus des individus et qui réclame son sacrifice au nom de cette nouvelle divinité. Or, soulignons-le ici : la pensée stirnérienne, si elle est condamnable au sens où elle rejette l'altérité des autres Moi(s), devient appréciable dans sa critique de la notion d'Esprit, Esprit condamnant la

2. Concernant la pensée de Max Stirner, nous renvoyons le lecteur à la première partie du second tome de *La Philosophie de Georges Palante*, *op. cit.*

3. STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1972, pp. 27-29.

survenue de l'altérité des autres individus. Cela nous conduit au deuxième point de la pensée stirnérienne que nous souhaitons évoquer, et dont on peut retrouver des « traces » dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas.

Il s'agit de ce que la pensée de Max Stirner contient en termes d'ouverture à l'Infini. En effet, sa pensée n'est pas (peut-être cela paraîtra-t-il paradoxal) indifférente à cette ouverture de chaque individu à l'infini. Philippe Corcuff, dans *La Question individualiste*, le souligne ainsi : Max Stirner reste sensible « *au point d'ouverture de chaque individu à l'infini, au nom complètement totalisable par l'esprit*⁴ ». Et l'auteur de faire un point de jonction avec la pensée lévinassienne : « *C'est à Autrui, en sortant du narcissisme stirnérien par les chemins de l'intersubjectivité qu'Emmanuel Lévinas attribuera cette capacité à échapper aux catégorisations totalisatrices*⁵. » Ainsi, quelque chose se dérobe, se retire de la prise, de la main-mise du « main-tenant », du présent. C'est dans *Le Temps et l'autre* qu'Emmanuel Lévinas développe cette idée. Ce quelque chose qui se dérobe, ce n'est pas quelque chose qui peut ou doit devenir comme nous-même ; c'est quelque chose qui nous reste étranger, c'est *alter* qui ne nous ressemble pas. C'est, souligne ce dernier, « *quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir*⁶ ». Il reste de l'Autre, et ce « reste » n'est pas sans conséquence sur la pensée même de Max Stirner. En effet, si l'on retient ce que nous avons dit de l'égoïsme chez cet auteur, il reste des « autres ». Certes, la lecture qui condamne l'égoïsme ayant tendance à instrumentaliser l'Autre est tout à fait justifiée. Mais, répétons-le : dans la pensée stirnérienne, il reste de l'Autre. Or, souligne Emmanuel Lévinas, tant qu'il reste de l'Autre, c'est qu'il n'a pas été possédé, dépossédé de lui-même totalement. Car, insiste-t-il, « *si on pouvait posséder, saisir et connaître l'Autre, il ne serait pas l'Autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes de pouvoir*⁷ ».

Fondamentale, la « nuance » lévinassienne devient un socle pour notre propre questionnement sur une conception éthique de l'accompagnement. En effet, elle permet d'abord de réintroduire l'idée que le Moi ne doit jamais disparaître, quelles que soient les conditions de la relation. Ensuite, elle confirme que l'Autre n'est jamais saisissable. Il échappe toujours. Dès lors, l'accompagnement éthique, ce sera l'exigence que s'impose l'accompagnant d'établir une relation qui ne cherchera en aucun cas la « saisie » de l'Autre-homme, sa possession. Or, nous l'avons déjà perçu, cette idéologie qui tend à vouloir faire une saisie de l'Autre-homme – et ainsi l'annuler dans sa singularité et son altérité d'être unique – se réalise de plusieurs façons : le pouvoir, le manque, la connaissance... la stigmatisation. En posant l'Autre-homme comme un mystère insaisissable, en le vivant en termes d'horizon infini pour le Moi, on établit des modalités relationnelles infranchissables qui sont celles d'une relation entre « différents », « singuliers » inassimilables, non thématiques.

4. CORCUFF Philippe, *La Question individualiste*, Le Bord de l'eau, 2003, p. 41.

5. *Ibid.*

6. LÉVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'autre, op. cit.*, p. 82.

7. *Ibid.*, p. 83.

Le Moi est un infini. L'Autre-homme est un infini. La relation est infinie. Son altérité, son mystère permettent d'entrevoir un avenir. Ainsi, Emmanuel Lévinas peut insister sur un fait : la construction infinie du monde humain. Car un monde qui apparaît comme monde fini n'est qu'une illusion, un désastre. Le monde n'est pas un monde fini. Il est un monde de relations infinies. L'Autre-homme, par et dans son mystère – comme le Moi –, donne au monde la dimension de toute son humanité, de son infinie humanité que rien ne peut saisir ou réduire. Le monde paraît « être là », entier, fini. Mais, avec la dimension de l'altérité, ce qui paraît être là n'est pas là. « Quelque chose » échappe toujours. « Quelque chose » advient toujours à l'homme, par l'altérité.

Éthique et individualisme

Dès lors, comment ne pas avoir envie de dépasser l'archaïsme et l'illusionnisme de la vision holiste ? Comment ne pas avoir envie d'aller plus loin ou de tirer toutes les incidences de la vision égoïste, qui ne peut se satisfaire d'un Moi tout-puissant annulant l'altérité des autres hommes ? Cette sortie, cette troisième voie, nous voulons la voir dans l'individualisme. Bien entendu, cela réclame l'effort de se détacher de la vision réductrice qui confond l'individualisme et l'égoïsme, confusion pour laquelle Émile Durkheim a « œuvré » de façon manifeste et, à notre sens, coupable. Nous n'y reviendrons pas. Prenant appui sur la pensée lévinassienne et sur la pensée simmélienne de l'interaction, comment ne pas aboutir à une conception individualiste de l'accompagnement ? D'abord, rappelons une idée fondamentale qui, elle aussi, a guidé notre réflexion :

Accompagner, c'est « aller de compagnie avec ».

Toute idée d'accompagnement exige un positionnement et un questionnement éthiques. Autrement dit, accompagner, ce n'est pas « prendre en charge ». Nous avons déjà aperçu ce qui était sous-tendu par l'idée de prise en charge et nous en avons récusé tous les termes. Rien n'est plus éloigné de la volonté d'accompagnement. Prendre en charge, c'est avant tout sommer l'autre de s'annuler lui-même, de se déposséder de lui-même, pour s'en remettre à la mainmise de l'accompagnant. Avec l'idée de prise en charge se fait jour celle d'une chosification de l'Autre-homme. Il n'y a pas de prise en charge qui ne soit pas déshumanisante pour celui ou celle qui la subit. Accompagner, en ce sens, c'est refuser l'idée même de prise en charge.

L'idée d'accompagnement est bien plus subtile, plus fine et humainement éthique. Elle comporte plusieurs dimensions. D'abord, celle d'être un compagnon de voyage. Cela ne signifie pas, bien entendu, que l'accompagnant devienne ami au sens commun du terme, ce qui sèmerait de la confusion sur le statut des personnes concernées par l'accompagnement. Quoique, à y regarder de plus près,

l'accompagnant serait bien un ami au sens éthique du terme, c'est-à-dire celui qui fait de l'amitié le lien par lequel existe toujours la distinction, la séparation, contre l'esprit de fusion, par exemple, qui existe dans l'amour. Un lien dans la séparation là où la fusion supprime toute possibilité de distinction, et donc toute possibilité de relation. Plus profondément, ensuite, l'idée d'accompagner s'inscrit dans une logique de *l'avec*. Autrement dit, être *avec*, et non *à la place de* ou encore *à côté*. C'était une logique similaire à ce dernier point de vue qui s'était insinuée dans l'idée d'insertion : celui que l'on insérait recevait – pour premier message – qu'il n'y avait pas de place pour lui. Il faudrait « forcer », insérer pour qu'il s'en fasse une. Par ailleurs, l'insertion signifie que l'individu est « posé à côté » des autres individus, c'est-à-dire non digne de vivre parmi les autres.

Dans *l'avec* de l'accompagnement, il y a au contraire le refus du clivage social, refus de toute position de domination. « Aller de compagnie avec » : c'est exactement l'idée pour l'accompagnant d'apporter une aide, un soutien au sens étymologique du terme, « sous-tenir », être là à un moment où l'individu aidé doit être soutenu pour rester « droit », « debout ». Autrement dit : pour qu'il ne soit pas atteint dans sa dignité humaine, dans son intégrité d'homme. L'accompagnement éthique, c'est débiter la rencontre par l'accueil de l'Autre-homme, accueil qui lui signifie : il ne sera pas porté atteinte à ta dignité, à ton élément d'humanité... par ma présence d'accompagnant. Entendons : le Je qui accompagne le Tu reconnaît celui-ci dans sa singularité et cette reconnaissance est sous-tendue par le respect inconditionnel de son élément d'humanité.

Prenons l'exemple d'une personne dite SDF. Ce qu'elle réclame, souvent, ce n'est pas tant une réponse à ses besoins primaires : manger, être au chaud l'hiver, se laver, être en sécurité... Certes, ces besoins sont là, ils existent. Mais ces besoins, chacun les ressentirait pour lui-même. Ce dont souffrent semble-t-il le plus ces personnes sans domicile, c'est de se vivre comme des êtres transparents, ou encore comme des « déchets sociaux ». Autrement dit : leur souffrance tient aussi et d'abord à la non-reconnaissance en tant qu'être singulier, élément d'humanité, que leur lance à la face la société. La face, c'est-à-dire ce qu'ils ont perdu dans le système sociétal qui les exclut. La société ne leur fait « plus crédit de ». Elle les a extraits du champ d'humanité. Elle les a sortis du vivre ensemble. Ils ne sont plus parmi les autres hommes. Ils sont exclus, ou à côté, ce qui est encore une forme prise par la logique d'exclusion. Cette dernière trouve sa légitimité dans une perversion sociale, la stigmatisation. Dès lors, accompagner ne peut plus signifier pour l'accompagnant de réduire l'Autre-homme à ses caractéristiques sociales.

L'homme n'est pas réductible à ce que le modèle sociétal dans lequel il évolue fait de lui. Fernand Deligny l'avait dit des délinquants et des personnes autistes. Alexander S. Neill, Célestin Freinet... tous les pédagogues marquants ont été des révolutionnaires en leur temps. Ils ont cherché, par des moyens propres, à déstigmatiser les publics auxquels ils s'adressaient. Tous se sont confrontés à l'idéologie dominante

de leur époque car toute idéologie a vocation à la stigmatisation de certaines « catégories » d'individus de la population. Tous ont élaboré des projets pédagogiques, des projets d'accompagnement d'individus exclus, dans la perspective d'un vivre ensemble faisant barrage à la logique d'exclusion. Tous ont cherché à construire un *tous-uns* contre le *tous-Un* fondé sur la logique d'exclusion.

La perspective individualiste repose, dans son fondement, sur la logique de non-exclusion. Entendons qu'elle se donne pour éthique la reconnaissance et le respect inconditionnels des singularités de chaque homme. De là, une conception de l'éducation, notamment, qui ne soit plus basée sur la dimension sacrificielle de l'individualité comme on le retrouve dans la logique durkheimienne. Éduquer, c'est ici élever au sens d'une élévation et non formater, faire entrer dans des formats conformes. Toute mise en conformité est une violence exercée sur celui auquel elle s'adresse. Elle réclame une amputation de soi pour celui qui la subit. L'exemple de l'adolescent est parlant à ce titre. L'adolescent est celui qui, quittant l'enfance, doit « se rendre » à l'âge adulte. Or, chacun sait que l'adolescence, moment de transformations physiques et psychiques importantes, est un âge de transition. Pour être accepté, l'adolescent devrait accepter de se rendre conforme aux vœux des adultes (ayant accepté l'ordre social dominant), c'est-à-dire accepter de s'amputer de ce qu'il est alors qu'il traverse ce moment singulier au cours duquel l'homme « en devenir » est en recherche continue d'une authenticité de soi⁸. Ce n'est pas à une crise identitaire qu'est confronté l'adolescent mais à l'incompréhension d'un monde qui lui réclame – au moment où il se cherche le plus intensément, existentiellement – de n'être pas lui-même. On sait, d'ailleurs, tout ce que peut apporter aux adolescents l'ouverture d'espaces de paroles. Les psychologues ont bien compris cela. C'est en ces lieux d'échange, de partage et d'expression, que peut sortir le mal-être, s'exprimer le malaise, se dire le sens... Ce que ces lieux expriment d'abord, c'est la reconnaissance. Le premier message, si l'on peut dire, n'est pas celui de la parole échangée. C'est celui que la parole peut être dite et entendue. Autrement dit : l'individu adolescent se sent reconnu dans et pour ce qu'il est, en tant qu'être singulier, en tant qu'élément d'humanité unique.

De même, nous pourrions citer la situation des personnes dites handicapées. Citer des exemples est toujours périlleux car des contre-exemples viennent toujours à ceux qui se feront plaisir à devenir nos détracteurs. Mais ces situations – que nous voulons, pour cette raison, suffisamment généralistes – indiquent bien la nécessité d'une éthique individualiste. Pourquoi ? Parce qu'elles imposent l'idée que, sans reconnaissance de l'individu comme être singulier, l'accompagnement « manque » l'Autre-homme, ou plus exactement se manque lui-même. Accompagner ne se peut qu'à partir du moment où l'Autre-homme se sent reconnu pour ce qu'il est : un être incomparable, un individu insaisissable.

8. DEPENNE Dominique, « L'adolescent et la violence : perspectives socio-philosophiques », in *Violences juvéniles*, collectif, coll. Les Écrits de Buc Ressources, L'Harmattan, 2011, pp. 15-40.

Or, la logique néo-libérale, instrumentaliste, techniciste veut autre chose. Elle cherche à diagnostiquer à tout prix, c'est-à-dire à ranger dans des cases par diagnostics interposés. Ainsi, réduit à un diagnostic, l'individu en tant qu'être unique n'existe plus. Le principe classificatoire annule sa singularité pour le faire entrer dans une catégorie pour laquelle on a prévu un traitement (médical, social, pédagogique...). C'est contre cette logique réductrice, autoritaire que l'idée d'accompagnement s'oppose. Mais elle ne le peut qu'à partir du moment où l'exigence éthique demeure, qui pose comme indépassable la reconnaissance de chacun comme être individuel et singulier, c'est-à-dire comme « être non fini », non déterminé et non déterminable. Georges Palante avait introduit cette nécessité dans sa réflexion au moment même où Émile Durkheim, pour des raisons idéologiques et scientifiques, bâtissait la sociologie comme « science normale ». Il s'opposait notamment à ce qu'il dénonçait sous le terme d'éducationnisme. Voilà comment il le définissait : « J'appelle éducationnisme la théorie de ceux qui croient à la vertu et au pouvoir illimité de l'éducation... L'éducationnisme est par lui-même essentiellement dogmatique. Il affirme implicitement l'existence d'une vérité intellectuelle et morale, théorique et pratique. Il se croit en possession de cette vérité. Il s'arroge le droit de l'inculquer aux esprits ignorants ou égarés et aux volontés rebelles⁹. » Or, l'éducation a ses limites. Elle est limitée dans son action (car elle méconnaît les dispositions intérieures et innées de l'individu), dans ses moyens (car elle ne repose *a priori* que sur un système coercitif). L'éducation, toute-puissante puisse-t-elle se vouloir, n'atteint pas le « fond intime » de l'être. Celui-ci se dérobe de ses influences, de son emprise éducationniste. Pour Georges Palante, rien ne se peut sans l'exigence d'une perception individualiste de la société et de l'éducation. Rien ne se peut sans le respect inconditionnel de la singularité de l'Autre-homme. C'est de cette vision que nous rapprochons la nôtre, aujourd'hui. Non pas pour revenir au passé ou pour s'opposer de façon radicale à l'évolution du monde, mais pour re-questionner le sens de ce qui se fait, de ce qui veut se faire, et surtout : de ce qui peut encore se faire pour le travail social. C'est pourquoi il nous semble fondamental de concevoir l'esquisse de ce que doit être une éthique individualiste de l'accompagnement, ou pour le dire autrement, un accompagnement éthico-individualiste.

9. PALANTE Georges, « L'idole pédagogique – L'éducationnisme », in *Combat pour l'individu*, repris in *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, pp. 258-259. Concernant la critique palantienne de l'éducationnisme durkheimien, nous renvoyons le lecteur à notre article : DEPENNE Dominique, « Georges Palante contre Émile Durkheim : individualisme et sociologie », in *L'Individu aujourd'hui*, actes du colloque international de Cerisy, 2008, *op. cit.* Voir également « L'antinomie pédagogique », in PALANTE Georges, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, pp. 589-600.

8

Une éthique individualiste de l'accompagnement

Une société individualiste ?

Vivons-nous dans une société individualiste ? N'y a-t-il pas ici une confusion préjudiciable, qui conduit à condamner l'individualisme pour un mal qui n'est pas le sien ? L'individualisme ne peut pas être réduit au « chacun pour soi » qui préside à l'égoïsme. C'est ainsi, pourtant, qu'Émile Durkheim a voulu le comprendre et l'a condamné au nom de sa préférence idéologique pour une pensée holiste. Toute la pensée durkheimienne s'organise autour de la primauté du Tout (la société) sur les parties (les individus). Selon sa sociologie, seul compte « l'individu moyen », l'individu socialisé et interchangeable. Ce qui n'est pas sans conséquence pour le travail social né au moment où la sociologie devenait une science officielle en France. Par le prisme durkheimien régnait alors une acception « négative » et suspicieuse vis-à-vis de l'individu perçu comme un être de désirs insatiables pouvant conduire à une situation d'anomie sociale. De là, la sociologie durkheimienne a proposé une conception du vivre ensemble sociétal placé sous le signe du consensus social et de la discipline afin de « freiner » les désirs individuels. Advint alors l'apologie de l'école disciplinaire puis celle des corporations professionnelles.

Ce rapide retour sur le durkheimisme triomphant de la fin du XIX^e siècle nous permet de situer la naissance du travail social dans le contexte socio-historique et « scientifique » qui l'a vu émerger : en l'occurrence, une atmosphère de défiance envers l'individu. Émile Durkheim et son école – et les politiciens d'alors – veulent encadrer l'individu, limiter ses désirs voire les faire disparaître. Comment ? En lui proposant de sacrifier son individualité – et donc ses désirs, son *vouloir-vivre* individuel – à « quelque chose » qui le dépasse. Ce quelque chose, c'est l'idéal social, la Société divinisée. Laissons là l'histoire et revenons à notre questionnement premier.

Vivons-nous véritablement dans une société individualiste ? L'histoire de l'humanité (ou plutôt des humanités) montre qu'il n'y a jamais eu de sociétés individualistes basées sur le désir conjoint et simultané de construire un vivre ensemble qui prenne en compte la singularité de celles et ceux qui le composent. Ne parle-t-on pas

ici de ce que certains, Georges Palante par exemple – le seul véritable opposant au durkheimisme triomphant de la fin du XIX^e – et Miguel Abensour aujourd’hui nomment : la démocratie vraie ? Si la question vaut, elle présuppose de concevoir le vivre ensemble des hommes autrement que sous le seul signe d’une amputation de soi pour l’individu. En d’autres mots : est-il possible qu’un vivre ensemble se construise, s’élabore, qui n’est pas la volonté d’annuler les singularités humaines mais, au contraire, de les célébrer ? Se peut-il qu’un vivre ensemble demeure suffisamment « plastique » pour accepter de se reconsidérer, continûment, à partir des individus qu’il concerne ? Un tel vivre ensemble s’inscrirait dans le respect inconditionnel de chacun, dans l’accueil de la différence individuelle, dans l’idée que puissent survenir les possibilités d’un autrement social. N’est-ce pas, ici, la dynamique même de l’exigence utopique qui s’exprime, exigence liée à celle de l’éthique et qui se contracterait dans une vision éthico-individualiste du vivre ensemble ? N’est-ce pas, au fond, à cet horizon que se promet d’œuvrer le travail social ?

On le voit, la question éthique, celle d’une éthique de l’accompagnement, est centrale car politique. Il n’existe pas de modèle sociétal qui ne repose sur un modèle éducationnel. Éducation, accompagnement et politique sont liés. Et cette liaison en dit long sur l’idéologie qui les met en œuvre. Si long même que l’on peut dire d’une société qu’elle trouve sa valeur dans le rapport qu’elle entretient avec la culture, d’une part, et à travers le « sort » qu’elle réserve à ceux de ses acteurs les plus fragiles, d’autre part. Entendons qu’une société, selon ce qu’elle propose à ses acteurs en guise de culture, se dénonce dans sa volonté de les aider à atteindre (ou non) leur propre émancipation ; et qu’elle se donne aussi à voir à travers ce qu’elle réserve en termes de place à ses publics les plus fragilisés par l’atmosphère sociétale qui est la sienne. Or, le travail social a affaire avec ces deux dimensions-là. Dans sa dimension éducative, il se doit de permettre l’émancipation des personnes qu’il accompagne. Dans sa dimension sociale, il se doit de permettre à chaque individu de trouver sa place dans le vivre ensemble sociétal. On le voit bien : la question politique est essentielle. Mais elle ne l’est pas au sens d’une dimension politicienne. Elle l’est au sens du politique. Entendons que le travail social, s’il ne veut pas rester un suppôt des politiques partisans, électoralistes, doit s’affranchir lui-même du *diktat* politico-techniciste dans lequel « on » veut le faire sombrer pour servir une idée du social qui n’est pas la sienne et ne peut pas l’être. Nous y reviendrons dans notre épilogue.

Travail social et individualisme

Le travail social, s’il veut tenir sa « promesse » éthique, a vocation à faire émerger une société individualiste, c’est-à-dire une société visant un vivre ensemble basé sur l’inter-humain et la non-exclusion, un travail social fondé sur la reconnaissance et le respect inconditionnels des singularités humaines. Et non pas sur un Nous

dominateur, absorbant les individus pour les fusionner dans une Totalité supérieure aux individualités : un *tous-Un* où tous les individus deviendraient semblables, assimilables, thématissables dans une société totalisante. La vision collectiviste va à ce type de société dans laquelle les individus sont rendus similaires. Au sein d'une telle société, l'individu en tant que tel ne compte pas. Il n'est qu'un rouage social parmi d'autres. À l'opposé, une conception éthique de l'accompagnement respectueuse des individualités conduit à une vision sociétale basée sur le *tous-uns* tel que le voulait Étienne de La Boétie (1530-1563) dans son *Discours sur la servitude volontaire*. Apparaissent immédiatement les liens étroits qu'entretiennent travail social, éthique et démocratie, ces deux dernières étant liées irrémédiablement à l'utopie. Ce qui vaut pour la société ne vaut-il pas pour une institution ?

Nous croyons à une société individualiste capable de construire un vivre ensemble dans lequel chacun serait considéré en tant qu'être singulier. D'ailleurs, quelle société (quelle institution) ferait le « pari » du sacrifice des individus qui la composent, sinon une société de répression, une société policière, une société de domination ayant fait le choix de l'inégalité et de l'exclusion ? Dans une telle société, quel serait le rôle du travail social sinon d'être l'instrument de la reproduction et de la domination sociales découlant du modèle inégalitaire mis en place ? Quelle serait sa fonction sinon de concourir à l'idéologie qui sert ce modèle sociétal, en se mettant au service d'un pouvoir n'ayant que faire des individus et ne visant que son maintien aux commandes, son auto-conservation ? L'esprit de collectivité repose sur un *vouloir-vivre* propre – le *vouloir-vivre* collectif – qui ne vit qu'à détruire, absorber les *vouloir-vivre* individuels. Que défendons-nous à travers l'idée d'une approche éthico-individualiste du travail social ? Non pas, on l'aura compris, une vision égoïste de la société ni de l'accompagnement. Pas plus une vision holiste qui, sous prétexte de construire un vivre ensemble, s'arrogerait le droit de ne tenir aucunement compte de la singularité et de l'altérité des individus. Ce que nous défendons, c'est une approche qui se donne pour origine et pour horizon, la reconnaissance inconditionnelle de l'altérité des hommes et de leur singularité. Autrement dit : une approche éthico-individualiste reposant sur un individualisme de l'altérité. Dès lors, on ne « prendra plus en charge ». On s'opposera à ce *diktat* de chosification des êtres. Insistons une nouvelle fois sur les méfaits de l'esprit de réduction, qui ramène l'individu à n'être qu'un *être-su*, c'est-à-dire réduit à un symptôme, une pathologie. Dans ce type de pensée, on n'accompagne pas une personne dans des actes d'hygiène : on fait des douches ! On n'accompagne pas des personnes pour un repas : on alimente ! On n'accompagne pas des enfants ou des personnes handicapées mentales, pour les préparer à la nuit (et les rassurer face à l'angoisse de l'endormissement) : on fait des couchers ! On n'accueille pas au matin, au réveil : on fait des levers !... Ces expressions, si courantes, n'auraient pas tant d'importance si elles ne signifiaient pas autre chose qu'un simple abus de langage. Ce qu'elles signifient plus profondément, c'est – sous l'effet d'une routinisation, ou encore d'une volonté de rationalisation

des actes – la réduction de l’individu accompagné à n’être plus qu’un support pour recevoir des actes rationalisés. La dimension inter-humaine y est absente. Pire encore : elle est déniée, bafouée, annulée. Il n’y a plus relation ni accompagnement mais bien « prise en charge » d’une charge, et cette charge, c’est cet Autre qui me fait face et vient d’être réduit à une chose ! Ainsi s’insinuent les premières formes de maltraitance quotidiennes.

Une approche éthico-individualiste

Toute approche éthico-individualiste se dresse irrémédiablement contre ces manifestations usuelles par lesquelles les institutions se « meurent » et, avec elles, les publics accueillis et les professionnels qui s’en (pré)occupent. L’individu n’est pas un être reproductible à l’identique. Il n’est pas un être réductible. Il est une sensibilité individuelle qui ressent comme impérieuse pour elle-même – mais aussi pour autrui – que soient respectées son indépendance, son intégrité, sa dignité et son unicité humaines. L’individu éprouve un vif besoin « *de sincérité avec soi et avec autrui..., un besoin de discrétion et de délicatesse*¹ ». Point culminant – pour notre propre réflexion – de l’approche palantienne de l’individu : celui qui montre l’auteur de *La Sensibilité individualiste* comme le défenseur de l’altérité et de l’unicité individuelles. Ainsi, l’individualiste n’est pas cet homme replié sur lui-même, isolé des autres hommes. Il est un être sensible qui a pour trait dominant : « *Le sentiment de la différence humaine, de l’unicité des personnes. L’individualiste, insiste Georges Palante, aime cette différence non seulement en soi, mais chez autrui. Il est porté à la reconnaître, à en tenir compte et à s’y complaire*². » Ainsi, « *tous les grands individualistes communient dans ce trait : l’amour et la culture de la différence humaine, de l’unicité*³ ». Or, la sensibilité individuelle est faite de spontanéité, d’instantanéité, d’imprévisible : tout ce que redoute l’Ordre, l’esprit rationaliste, l’esprit d’enrégimentement du technicisme... Instabilité qui se donne à voir dans la fluidité qui rend l’être individuel insaisissable. « *Le moi en tant que moi, écrit Emmanuel Lévinas, est absolument unique, et dès qu’il est abordé en dehors de la sociologie, il n’a rien de commun avec l’Autre. Il ne s’agit pas d’une différence due à l’absence ou à la présence d’un trait commun, il s’agit d’une différence initiale, ne se référant qu’à soi. C’est cela le Moi*⁴. » C’est ainsi qu’Emmanuel Lévinas comprend l’unique, le Moi. En fait, il énonce même cette idée, apparemment contradictoire, selon laquelle l’individu ne peut être saisi qu’en tant qu’il est et demeure toujours un être insaisissable ! De là, un accompagnement qui doit prendre en compte ces caractéristiques individualistes, cette prise en compte se réalisant avec la volonté

1. PALANTE Georges, *La Sensibilité individualiste*, in *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 351.

2. *Ibid.*, p. 353.

3. *Ibid.*

4. LÉVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994, p 113.

de ne jamais porter atteinte à la dignité et à l'altérité de l'Autre-homme. L'accompagnement doit donc être réfléchi à partir de cette exigence : sommation éthique par laquelle la singularité et l'altérité de l'Autre-homme non seulement ne sont pas atteintes mais se trouvent célébrées. C'est Autrui qui fait sortir le Moi de son repli égoïste. Certains s'esclafferont et crieront à l'utopie, à l'illusion, confondant l'une et l'autre sans se souvenir qu'une société sans utopie est exactement ce que l'on nomme une société totalitaire. Une éthique individualiste repose la question du vivre ensemble politique car elle remet la construction du vivre ensemble des hommes en face des enjeux démocratiques. Et cela, elle le fait à partir d'un prisme qui est celui de l'accompagnement des individus les plus fragilisés et exclus par le système social existant.

C'est pourquoi nous avons défendu ailleurs⁵ l'idée d'un travail social acteur du politique. En effet, aucun autre corps de métier n'a pour fondement d'accompagner des personnes que la société exclut. Dès lors, si le travail social arrive à faire émerger un discours sur ce qu'il fait et sur le sens de ses actions, ce discours aura son fondement même dans la situation qui est faite par la société aux publics concernés par son action. Autrement dit : ce discours sera critique vis-à-vis du système social excluant et fera donc entendre sa voix. Il aura la particularité de reposer sur des situations concrètes (celles des personnes accompagnées) et sur la parole des publics concernés. Entendons qu'il sera un discours critique en ce sens qu'il portera la voix des exclus du système. Aucun autre corps de métier ne peut être porteur de ce discours singulier. Certes, le discours de l'enseignant peut comporter lui aussi une dimension critique : ce dernier concernera le rapport qu'entretient un modèle sociétal avec l'idée d'enseignement. Ou encore, le discours du médecin, sur le modèle sociétal et son rapport au soin, ou encore sur l'accès inégalitaire aux soins selon sa classe sociale, ou son lieu de domiciliation... Mais le travail social demeure le seul métier à pouvoir se faire porteur d'un discours politique au sens où il accompagne des « sans part à la Cité » c'est-à-dire des individus exclus par le système social dans lequel les publics du travail social (et ce dernier) évoluent et se rencontrent.

Cela signifie-t-il un refus catégorique de l'idée d'évaluation ? Aucunement. Ce que nous voulons affirmer, c'est le refus d'une évaluation qui porterait sur les individus et non sur les pratiques d'accompagnement⁶. La nuance est fondamentale. Une approche éthico-individualiste récuse toute idée d'évaluer les personnes qui, éthiquement, demeurent non thématiques. Notre approche se place continûment sous le signe de l'utopie, « *cette disposition qui grâce à un exercice de l'imagination ne redoute pas dans une société donnée d'en transcender les limites et de concevoir ce qui est*

5. DEPENNE Dominique, « Sortir du romantisme de gauche », in *Le Sociographe* n° 30, *op. cit.*

6. DEPENNE Dominique, « L'évaluation au service de l'individu ? », in revue *VST* n° 106, Erès, 2^e trim. 2010, pp. 112-116.

*différent, le tout autre social*⁷ ». Utopique, l'approche individualiste fait un sort aux catégories de pensée qui laisseraient entendre que rien ne peut exister en dehors du savoir dominant, techniciste, qui réifie les hommes pour en faire des individus à prendre en charge. Notre démarche nous place du côté d'une tout autre acception de l'individu et du savoir, « *d'une tout autre intrigue étrangère à la compréhension, du fait du prochain, de la rencontre*⁸ ». De là une conception du vivre ensemble qui s'extirpe des logiques identificatoires et disciplinaires, pour faire signe du côté de l'accueil des possibles humains. Une approche éthico-individualiste se place dans le mouvement d'accueil de l'altérité qui détourne de l'ordre dominant afin de se mettre en disponibilité d'accueillir du nouveau. « *Désaffection pour l'ordre existant* » et « *apparition d'un nouvel investissement* » : « *investissement d'une nouvelle forme de lien entre les hommes, de lien humain*⁹ ». Le sens convenu, voire l'esprit fataliste, laisseraient penser que rien ne peut jamais changer. Qu'il suffirait au travail social de jouer son rôle de sparadrap sur une jambe de bois. Ce qui est dit ici, c'est un renoncement auquel nous nous opposons, résolument. Au fond, l'esprit techniciste viendrait donner un peu de raison à un fatalisme social et légitimerait le « ce qui est » dominant. « *L'implicite de cette pensée de l'histoire mobilisée pour nier la différence de l'avenir est que tout doit rester tel qu'il est actuellement*¹⁰. » Comme si le fatalisme accepté devenait l'unique vérité possible, dicible, sur l'historique social ; comme si rien ne pouvait changer, ceci signifiant que l'histoire serait finie et ne serait jamais celle des hommes. Ainsi, « *du côté de la sagesse historique et de ses partisans, il importe de valoriser l'imitation et la reproduction de ce qui a été et de ce qui est. Du côté de la philosophie de la liberté retentit l'invite à la création de ce qui doit être autrement*¹¹ ». À ceux qui pensent que rien ne peut changer au sein même du travail social, qu'ils gardent en mémoire ce que réalisent les peuples opprimés des pays du Sud qui, aujourd'hui, ne « révolutionnent » pas qu'une « simple » catégorie de leur vivre ensemble mais ce vivre ensemble lui-même.

Notre approche éthico-individualiste se place, résolument, du côté d'une philosophie de la liberté et de l'émancipation individuelle. Comme le souligne Miguel Abensour, « *seule une subjectivité libre sera de taille à concevoir un "principe d'espérance" de nature à provoquer la conversion utopique*¹² ». Le danger, en dehors de la logique même du technicisme, c'est que ce dernier ne pose apparemment pas de problème. Lorsque l'on semble s'y opposer, on ne le fait souvent qu'à l'intérieur des limites et catégories proposées (imposées) par le technicisme lui-même. Une approche éthico-individualiste vient, en premier lieu, re-questionner la légitimité de l'ordre techniciste en ré-ouvrant les voies à une autre figure de l'humain qui s'oppose à

7. ABENSOUR Miguel, *L'Homme est un animal utopique*, op. cit., p. 8.

8. *Ibid.*, p. 9.

9. *Ibid.*, p. 11.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 15.

celle que le fatalisme et les évidences du sens commun imposent. Encore faut-il, pour y réussir, que les accompagnants se rendent disponibles à l'interrogation éthique de l'accompagnement. Encore faut-il qu'ils acceptent de se rendre sensibles à l'éveil de la rencontre inter-humaine afin de rompre avec le convenu (avec la pensée toute faite) et les modes de pensée rangés sous le *diktat* d'un savoir (techniciste) tout-puissant, et s'offrir ainsi une chance de ne pas passer à côté de l'utopie de l'humain. « *Née de la proximité, l'utopie, loin d'être d'abord un projet intentionnel, est épreuve non intentionnelle du "pour l'Autre", épreuve redoublée car l'utopie en tant qu'avenir d'utopie est dédicace à l'Autre*¹³. » Il s'agit pour l'accompagnant de s'extraire des catégories de pensée qui chosifient l'Autre-homme, afin de penser « autrement que savoir » et de refuser toute thématization d'Autrui.

Une approche éthico-individualiste exige ainsi le refus de réduire l'Autre-homme à un thème et, dans le même mouvement, réclame l'acceptation de la remise en question de soi par la survenue d'Autrui. La rencontre est singulière, réalisée dans la proximité inter-individuelle : rencontre de l'Autre-homme en tant qu'unique incomparable dont le Je porte une responsabilité individuelle. Ce qui peut-être rebutera le plus dans la perspective éthico-individualiste tient à l'acceptation qu'elle réclame – pour l'accompagnant – de n'être jamais « installé » ni intronisé comme détenteur d'un savoir tout-puissant qu'il faudrait appliquer à autrui (à l'accompagné). Que le professionnel se donne des techniques, des connaissances, ne doit pas l'emporter sur ce qui va lui permettre d'accomplir sa (vraie) mission : accueillir l'étrangeté de l'Autre-homme afin de s'offrir une chance de le rencontrer et, par là, l'accompagner, le soutenir, l'aider. Dans la vision techniciste, la société devient une organisation possédant des instances, des organes, des outils, des grilles. Classification, identification, technicisation s'y expriment continûment.

Mais, ce qu'il faut entendre sous ce terme « organisation », « *c'est que ceux qui sont saisis par l'organisation ne lui appartiennent pas principalement pour eux-mêmes, mais précisément en tant qu'outils en vue de réaliser la fin qui sert l'organisation*¹⁴ ». Entendons que, dans toute logique organisationnelle, toutes « *les relations humaines sont médiatisées par la fin et non pas immédiates* ». Il y a médiation, au sens d'une suppression de toute immédiateté dans les relations inter-humaines. Toute vision techniciste conduit à une organisation déshumanisante pour les individus. Elle n'a plus qu'un seul objectif : fonctionner, pour elle-même. L'organisation devient alors sa propre fin. Elle se renferme sur elle-même et rejette tout ce qui ne lui ressemble pas ou lui résiste. Ainsi devient-elle impénétrable à ce qui lui échappe. Hermétique mais aussi sectaire, excluante, policière : « *Là où l'on bute sur la brutalité organisationnelle, on peut en conclure à des intérêts qui ne sont pas, en dernière instance, les intérêts propres de ceux qui*

13. *Ibid.*, p. 21.

14. ADORNO Theodor W., *Société : intégration, désintégration*, Payot, 2011, p. 161.

y sont associés¹⁵. » On devine assez bien ce qu'il advient des individus qui n'entrent pas dans les cases technico-administratives de l'organisation toute-puissante. Soit le réfractaire (ou vécu comme tel) sera absorbé – c'est-à-dire nié en tant que tel et dépersonnalisé –, soit il sera exclu – l'organisation posant sur lui un discours (idéologique) justifiant et légitimant l'exclusion. Dès lors, l'organisation ne « travaille » plus qu'à elle-même. Le technicisme participe de cette logique propre à « l'organisationnel » poussé à son paroxysme. Dérive à laquelle une approche éthico-individualiste s'oppose. Pour l'accompagnant, il s'agit de garder une « sensibilité fine » qui sera froissée dès que l'organisationnel tentera de primer sur la considération éthique des accompagnés. Toute organisation, si elle peut offrir des repères, peut tout aussi bien se dégrader en système tout-puissant, tentant continûment de faire taire les différences individuelles, qu'il s'agisse de celles des personnes accompagnées ou de celles des accompagnants. Toute organisation a tendance à vouloir réduire et annuler le sentiment de l'individualité. Georges Palante ne disait rien d'autre : « *L'unicité par le conformisme, la spontanéité par la discipline, l'instantanéité du moi par l'esprit de suite, la sincérité du sentiment par l'insincérité inhérente à toute fonction socialement définie, la confiance en soi et l'orgueil de soi par l'humiliation inséparable de tout dressage social*¹⁶. »

On comprend assez bien qu'une approche éthico-individualiste, même si elle privilégie l'accompagnement des personnes, qui n'est jamais à l'abri de sombrer dans le corporatisme. L'esprit de corps n'est rien d'autre qu'une célébration de la fermeture sur soi-même du corps qu'il gouverne. Faire entendre sa voix devient un engagement pour l'accompagnant, comme c'est le cas pour le travail social dans la société où il agit. Faisant entendre leurs voix respectives, celles-ci permettent une mise en suspens des habitudes de pensée qui ont cours, l'arrêt de leur pouvoir édifiant un seul savoir en guise de vérité absolue, un arrêt fait au discours techniciste ambiant qui permettra de ré-entendre la voix étouffée de l'homme. Ce retour à l'essentiel humain, vers lequel une approche éthico-individualiste tend continûment, vaut pour refus et résistance à l'esprit techniciste qui veut retirer à l'expérience individuelle sa légitimité. Contre cette dérive, contre ce désastre : « le choix du petit » ! Autrement dit, « *se tourner vers ce qui a été délaissé, négligé, exclu ; investir, contre la domination du monumental, le petit ; apprendre à redécouvrir la singularité au moment où elle est niée en grand*¹⁷ ». Plus le travail social est et accepte d'être envahi par la technique, plus le petit de l'homme se trouve nié dans une masse humaine insignifiante.

15. *Ibid.*, p. 162.

16. PALANTE Georges, *La Sensibilité individualiste*, in *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 355.

17. ABENSOUR Miguel, « Le choix du petit », in ADORNO Theodor W., *Minima moralia*, op. cit., p. 340.

9

Éthique et organisation

Penser un lien entre éthique et organisation revient, au moins dans un premier temps, à s'interroger sur les implications de leur coexistence. L'exigence éthique et la nécessité organisationnelle peuvent-elles cohabiter sans se contredire, voire se détruire ? Et, si tel est le cas, quelles en sont les implications sur l'idée même d'organisation ? Nous allons voir avec Theodor W. Adorno que l'organisation est nécessaire afin que (sur-)vive la société. Mais cette nécessité implique-t-elle de donner la primauté à l'organisation sur la question éthique ? Si l'organisation est nécessaire pour toute institution sociale et médico-sociale, elle ne l'est qu'en tant qu'elle sert la raison première de son existence. Autrement dit : au regard d'une sommation qui exige que le respect de la singularité et de l'altérité de toute personne accompagnée soit maintenu comme préoccupation première à toute organisation.

Qu'est-ce qu'une organisation ?

Une définition courante... mais insuffisante !

Ce n'est pas le lieu, ici, de réaliser une reprise exhaustive de toutes les définitions du concept d'organisation. Il en existe de nombreuses et suivant différents courants de pensée. Mais toutes ces définitions re-questionnent-elles en son essence le concept même d'organisation ? Si l'on s'en tient à l'usage courant du terme, une organisation désigne le fait d'organiser, c'est-à-dire « *doter d'une structure, d'une constitution déterminée, d'un mode de fonctionnement*¹ ». Il s'agit, dans un même mouvement, d'agencer, ordonner, structurer, coordonner, programmer, rendre conforme aux exigences organisationnelles... Autrement dit, donner une structuration à une action afin de lui proposer un ordre pour permettre un fonctionnement le plus efficace possible afin d'atteindre des buts définis. Dès lors, l'organisation vise l'unification des pratiques et des pensées. Elle tend à leur uniformisation et leur standardisation. Entendons que toute organisation se pense sous le triple signe du *fonctionnement*, de la *mise en ordre* et de l'*efficacité*. Qui ne serait pas organisé

1. Dictionnaire *Le Petit Robert de la langue française*, 2004, p. 1798.

mettrait en danger l'idée d'atteindre les buts fixés. Toutefois, on ne peut passer sous silence les effets produits par la logique organisationnelle. Il serait naïf de penser que ses effets sont absents sur les hommes qui y participent (ou le subissent). Il n'est pas sérieux de croire que, au sein d'une organisation, les effets produits par cette dernière ne transforment pas la nature des relations inter-humaines, la nature même de l'homme. Pour fonctionner, une organisation a besoin de mettre en œuvre des procédures de fonctionnement qui condamnent toute imprévisibilité. L'idée d'organiser les « choses » contient en elle-même celle d'organiser les « choses humaines » afin d'aboutir à la maîtrise de ce qui, étant de l'ordre de l'humain, échappe à la volonté de maîtriser ce qui demeure de l'ordre de l'incertitude. *A contrario*, si l'on reste sur le seul versant rationaliste et fonctionnaliste, et que l'on veut en faire la critique, se fait jour l'idée que toute organisation serait en soi mauvaise. Ce serait naïveté là encore que de penser ainsi. Une telle vue serait conduite par l'idée que l'organisation repose, en son essence, sur la dimension de rationalité. Or, Theodor W. Adorno montre au contraire que l'organisation repose d'abord et avant tout sur la dimension d'irrationalité. Cet apport majeur de la pensée adornienne devrait être salué par tous les sociologues des organisations.

Le « problème » de la sociologie des organisations

Ce que l'on nomme « sociologie des organisations » est un courant de pensée sociologique né de l'influence de Max Weber (1864-1920) au début du xx^e siècle. Le sociologue allemand développe l'idée selon laquelle une société moderne dépend inévitablement d'une organisation pensée par des technocrates spécialisés qui, seuls, peuvent proposer une organisation rationnelle de la société moderne. Cette pensée sociologique a pour ambition première de montrer sa propre rationalité en tant que science. Plus elle prouve sa rationalité, plus la sociologie des organisations montre sa nécessité comme science capable de penser l'industrialisation et le développement des sociétés modernes. Selon Max Weber, il existe deux grands types d'action : soit l'individu développe des actions *rationnelles par rapport aux valeurs* – dites de premier type (c'est l'exemple du capitaine d'un bateau qui se laissera couler avec son navire au nom de l'honneur) –, soit il développe des *actions rationnelles en visée d'un but extérieur* (par exemple, l'ingénieur construisant un pont n'a que faire de l'utilisation qui sera faite du dit pont qu'il a à construire). Dans ce second cas, l'ingénieur n'aura pas d'états d'âme. Le sensible n'entre pas en considération dans ce second type d'action. Selon Max Weber, ceci a pour conséquence le désenchantement du monde au sein duquel on ne trouve plus d'actions gratuites faites pour une valeur. Entendons : le monde administré, organisé rationnellement et bureaucratiquement, ne laisse plus de place à la dimension d'imprévisibilité humaine. L'acceptation de ce mode de rationalisation a plusieurs conséquences. D'abord, une dénaturation des relations inter-humaines et des hommes eux-mêmes. Ensuite, une acceptation du mode de pouvoir qui caractérise ce type organisationnel, à savoir : un pouvoir de domination, un pouvoir coercitif.

Quelle est la légitimité de ce pouvoir de domination ? Max Weber la nomme : la légitimité de type rationnel-légal, de nature administrative, rationnelle par but extérieur (qu'il distingue de deux autres formes : la légitimité charismatique et la légitimité traditionnelle). C'est ainsi qu'il écrit dans *Le Savant et le politique* : ce type d'autorité s'impose « en vertu de la légalité, en vertu de la croyance en la validité d'un statut légal et d'une compétence positive fondées sur des règles établies rationnellement² ». Autrement dit, il lie l'idée de légitimité à celles d'organisation et de bureaucratie qui sont pour lui les trois caractéristiques fonctionnelles des sociétés industrialisées. Ce qui prime, ici, c'est bien l'idée que tout devienne organisé, c'est-à-dire prévisible. Or, nous l'avons déjà énoncé, l'éthique est ce qui advient comme questionnement à soi à partir de l'advenue d'Autrui en ce qu'il représente l'imprévisible humain. Pour la sociologie des organisations, une organisation doit être efficace. Pour cela, elle doit être rationnellement organisée. Elle doit donc diminuer autant que faire se peut les marges d'imprévisibilité, ce qui nécessite une diminution, voire une suppression de tout espace d'expression de l'indétermination humaine. Or, l'humain est indétermination. Toute société qui perd ses capacités à accueillir de l'imprévisibilité humaine se transforme inéluctablement en société disciplinaire et autoritaire. Ce mode de pensée aboutit à l'idée d'une nécessaire valorisation des institutions organisées de type occidental, notamment à partir des systèmes sociopolitiques qui s'y développent autour de l'État, de l'administration... et du rôle du fonctionnaire. Ce qui s'établit alors, c'est l'idée que, pour être organisée, une société doit tendre de plus en plus vers la rationalité, qui, pour être atteinte, fait appel à une certaine conception du pouvoir : le pouvoir coercitif. Que la sociologie des organisations se développe, ensuite, à travers divers courants, sur le fond cela importe peu. Elle ne peut se « relever » de ce travers qui est à son origine : celui de ne comprendre l'organisation que sous le signe de la rationalité obtenue à partir de l'exercice d'une forme de pouvoir : le pouvoir coercitif.

Certes, l'idée qu'une organisation soit en lien avec la dimension d'une rationalisation continue est bien présente. Mais elle n'est pas première. Au contraire de ce que la sociologie des organisations laisserait entendre, c'est la dimension d'irrationalité qui est à l'origine de l'organisation. Ainsi, vouloir comprendre la notion d'organisation qu'à partir de ses effets de rationalité ne permet pas d'interroger l'essence même de l'idée d'organisation. Cette remarque a des conséquences fondamentales. Reprenons l'idée liée à la notion de pouvoir. Pensée dans le contexte de la sociologie des organisations (et dans le sillage wébérien), il est certain que nous n'avons à faire qu'à une seule conception ethnocentrique du pouvoir : la conception occidentale selon laquelle tout pouvoir se pense en termes de domination et de coercition. Mais cette façon de penser le pouvoir est orientée par une culture régionale (occidentale) qui abandonne tout un pan de réflexion sur le pouvoir permettant de le penser autrement que comme pouvoir de domination. Or, tout pouvoir n'est pas un pouvoir de domination.

2. WEBER Max, *Le Savant et le politique*, éditions 10/18, 1963, p. 102.

Organisation et pouvoir

À ce moment de nos réflexions, la lecture de l'œuvre de Pierre Clastres (1933-1977) devient fondamentale. L'ethnologue français montre dans son ouvrage intitulé *La Société contre l'État*³ qu'il existe d'autres conceptions du pouvoir que la seule occidentale, c'est-à-dire d'autres façons de penser le pouvoir que sous le seul signe d'un pouvoir de domination. Les sociétés ne se découpent pas entre « société à État » et « société sans État », mais entre société « à pouvoir coercitif » et société « à pouvoir non coercitif ». À partir de cet apport majeur à la compréhension des sociétés dites primitives, on se doit de redire qu'il existait des sociétés politiquement et socialement organisées qui, non seulement n'avaient pas développé des relations de pouvoir coercitif, mais luttaienent contre la survenue d'une telle forme de pouvoir. Ce n'était pas des sociétés *sans* État, mais des sociétés *contre* l'État. Sans pouvoir coercitif, ces sociétés n'en étaient pas moins des sociétés organisées, tant sur le plan social que politique. Autrement dit : il n'est pas nécessaire pour vivre en société de développer un pouvoir coercitif, ce qui n'empêche en rien de vivre et construire une société politique organisée. Pour le champ de réflexion qui est le nôtre, cette remarque faite à partir des réflexions de Pierre Clastres devient essentielle. L'idée d'organiser une institution n'oblige en rien à voir s'y développer des relations de pouvoir coercitif ni à faire exister la menace d'une potentielle exclusion. Or, Theodor W. Adorno insiste sur un fait : l'idée d'exclusion semble consubstantielle à celle d'organisation (dans la culture occidentale). Il écrit : « *La possibilité d'être exclu d'une organisation appartient au concept d'organisation* ⁴. » Autrement dit, avec l'idée d'organisation naît dans le même mouvement – et dans la conception occidentale – une menace : en être exclu.

Que « veut » initialement une organisation ? Fonctionner. Pour cela, elle se donne des impératifs, des mots d'ordre, des valeurs communes, des règles et des normes... des impératifs auxquels les agents de l'organisation doivent se conformer. Entendons que l'organisation comprise par la culture occidentale comporte en elle-même, dès sa naissance, une propension à rechercher la mise en conformité de ses acteurs (accompagné et accompagnant), une volonté de faire exister un équilibre social (ou institutionnel), c'est-à-dire : un *statu quo* social (ou institutionnel). Si l'on cherche du côté de la sociologie des organisations, on retrouve, en fait, la même définition. Quelles que soient les différentes perspectives ouvertes par les divers courants de pensée sociologique, on retrouve cette même idée énonçant qu'une organisation participe de la mise en conformité des agents qu'elle concerne. Entendons que la sociologie des organisations, en tant que « science » des organisations, repose sur une conception de l'organisation qui demeure prisonnière de la conception occidentale du pouvoir (le pouvoir coercitif). Le prétexte avancé pour légitimer ce conformisme relève de l'idée

3. CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État*, op. cit.

4. ADORNO Theodor W., « Individu et organisation » in *Société : intégration, désintégration*, op. cit., pp. 161-162.

qu'il n'y a qu'avec une cohésion de ses acteurs que l'organisation peut tendre vers une action cohérente. Et, pour obtenir cette dite cohésion, il serait nécessaire que s'exerce une forme de pouvoir : le pouvoir coercitif. Rappelons, tout d'abord, qu'une pleine cohésion d'acteurs n'a jamais été synonyme d'une action pleinement cohérente. Une équipe de travailleurs sociaux en pleine cohésion peut *très bien s'entendre* pour développer une action incohérente. L'équipe sera bien en cohésion ; son action n'en sera pas moins incohérente. Il n'y a donc aucun lien direct entre l'idée d'une cohésion d'acteurs et celle d'une cohérence d'action.

La sociologie des organisations ne participe pas d'un premier mouvement qui serait celui de porter un regard critique sur l'idée même d'organisation. Elle tente d'en expliquer les logiques. Elle tend parfois à substituer d'autres logiques à celles décriées. Mais, à aucun moment, elle n'offre véritablement un regard critique sur « le fait organisationnel » en son essence, ses logiques et les implications sur les individus concernés par une organisation. D'une façon ou d'une autre, la sociologie des organisations part du fait que les individus doivent s'adapter aux logiques organisationnelles. Pour qu'il y ait adaptation, il faut qu'il existe une acceptation tacite ou explicite de se soumettre. Autrement dit : accepter de faire taire son altérité au nom d'un principe qui la dépasserait (le principe organisationnel). Or revenir, au préalable, à ce qu'est et désigne une organisation, c'est déjà s'offrir plus de chance d'en déceler les potentiels travers et ainsi ouvrir à nouveau l'analyse du fait organisationnel sur ses points aveugles.

L'organisation comme Totalité

Dès lors qu'une organisation se transforme en Totalité, elle se veut autosuffisante. Tout ce qui viendra en questionner la suprématie sera vécu sur le mode de la dangerosité pour son intégrité. L'idée du Tout comporte en elle-même celles de l'exclusion et de la sélection. Le Tout est ce qui veut de l'uniformité et de la conformité. Ses logiques sont celles de la standardisation et de la totalisation. Ce qui diffère et se place sous le signe de l'altérité en sera éliminé. C'est ainsi que s'est conçue la vision du monde dans l'idéologie nazie, d'où le concept de *totalitarisme* proposé par Hannah Arendt. « Or, souligne Theodor W. Adorno, *cet arbitraire est loin de régner dans la seule sphère de l'horreur extrême : il est au contraire l'ombre qui accompagne la neutralité objective organisationnelle*⁵. » Dès qu'il y a volonté d'organiser, se fait jour de façon consubstantielle l'idée de sélectionner et d'éliminer ce qui n'est pas conforme aux impératifs organisationnels. Autrement dit : se met en place un principe de pouvoir de coercition afin de faire disparaître toute altérité (de pensée, d'action, d'être...). Or, ces logiques d'élimination ne proviennent aucunement d'un excès d'organisation rationnelle mais, au contraire, d'un excès d'irrationalité. « *Ce genre d'arbitraire*

5. *Ibid.*, p. 161.

*au sein de ce qui suit des lois a une part de responsabilité beaucoup plus importante dans le caractère effrayant du monde administré que la rationalité, qui est communément la cible des reproches*⁶. » Entendons que ce qui est habituellement reconnu comme une menace (la rationalité organisationnelle) est au contraire ce qui manque et qui, par là, laisse place à l'irrationnel et donc à l'arbitraire. La question n'est pas de savoir s'il faut ou non de l'organisation. La réponse est évidente : l'organisation est nécessaire à toute vie sociale, à toute vie institutionnelle. Le « problème » doit être formulé autrement. Et, concernant le monde moderne – et pour nous le secteur du travail social –, il s'agit de repérer ce qui constitue l'une des caractéristiques de l'organisation aujourd'hui. Elle est, essentiellement, prise dans une logique techniciste expansionniste. Qu'est-ce à dire ?

L'organisation tend, de plus en plus, à vouloir tout régenter de la vie institutionnelle. N'oublions pas que les institutions sociales et médico-sociales sont elles-mêmes prises dans des logiques qui les dépassent – les logiques sociales de la société moderne, toutes tournées vers une volonté de plus en plus affirmée de maîtrise de ce qui lui échappe, à savoir : l'indétermination humaine. De fait, l'organisation veut se présenter à chacun comme ce qui le « sauvera » de cette liberté individuelle qui lui fait peur⁷. Ainsi, « *elle embrasse tout, structure la société de part en part. Cette tendance n'a en aucun cas été absente des grandes organisations passées ; à ceci près qu'elle n'est de toute évidence réalisable qu'avec les moyens de la technique moderne*⁸ ». Cette dernière remarque adornoïenne doit nous interroger sur le lien qui s'est noué, depuis une trentaine d'années dans le secteur du travail social, entre ce dernier et la technique. Ce pour quoi nous avons critiqué ce que nous nommons « technicisme », c'est-à-dire la primauté donnée à l'exercice de techniques sur l'essence et le but de toute organisation sociale et médico-sociale : l'accueil éthique de l'altérité d'individus fragilisés. De là se fait jour une première approche de la notion d'organisation énonçant que toute organisation repose sur des logiques de contrôle et de rationalisation, ce qui entrave l'expression de toute singularité et altérité de pensée et d'action.

L'apport essentiel de Theodor W. Adorno

Theodor W. Adorno aide à ouvrir davantage encore la compréhension du fait organisationnel. S'il existe bien l'exigence de rationalité dans toute organisation, il discerne également une dimension – première, selon lui – d'irrationalité. Voyons

6. *Ibid.*, p. 162.

7. Nous renvoyons le lecteur au remarquable ouvrage d'Erich FROMM, intitulé *La Peur de la liberté*, Parangon, 2010.

8. ADORNO Theodor W., « Individu et organisation » in *Société : intégration et désintégration*, op. cit., p. 162.

comment le penseur allemand se donne une première définition de l'organisation. Dans un premier temps, l'insistance de sa démonstration est mise sur un fait : pour s'accroître, l'organisation appelle le développement de la technique. Les deux concepts sont consubstantiels. L'organisation « *est un groupement à fin déterminée, créé et dirigé consciemment. Ce qui est essentiel, c'est la rationalité par finalité*⁹ ». Ce que recherche l'organisation, c'est sa rentabilité, son efficacité. Elle s'organise afin d'atteindre ses objectifs en déployant le moins de forces possible. Mais cette visée ne va pas sans une logique de rationalisation qui se répercute sur les membres de l'organisation eux-mêmes. C'est en ce sens que Theodor W. Adorno souligne : « *Ceux qui sont saisis par l'organisation ne lui appartiennent pas principalement pour eux-mêmes, mais précisément en tant qu'outils en vue de réaliser la fin que sert l'organisation*¹⁰. » Autrement dit, par le fait d'appartenir à l'organisation, semble se produire une dénaturation des individus conséquente à la réification découlant de l'idéologie organisationnelle. Ce qui signifie qu'en toute organisation les relations inter-humaines ne sont plus directes, mais médiatisées par la fin et les objectifs poursuivis par l'organisation. Les effets produits deviennent évidents quant aux relations humaines. Le penseur parle de « raideur, de froideur, d'extériorité, de brutalité » : « *... c'est ce qui se trouve circonscrit par les mots d'"étrangement" et de réification". Cette dernière augmente au fur et à mesure que les organisations s'élargissent*¹¹. »

Extension et exclusion : deux caractéristiques de l'organisation

La recherche du fonctionnement organisé entraîne l'organisation dans une démarche expansionniste. Ainsi « *l'organisation, qui dévore tout ce qui est à sa portée, poursuit, ce faisant, l'unification technique et probablement aussi l'extension de son propre pouvoir*¹² ». De fait, l'organisation ne semble plus liée à une fin qui se tiendrait hors d'elle-même. Elle devient sa propre fin à elle-même, ce pourquoi elle se développe dans une recherche continue de sa propre pérennité, oubliant ce pour quoi elle a été créée. « *Plus elle est poussée à devenir totalité, plus se consolide l'apparence selon laquelle c'est elle, le système d'outils, qui est la chose même. Elle devient impénétrable en se fermant à ce qui ne lui ressemble pas*¹³. » Alors nous apparaît un effet souvent oublié de l'analyse des organisations : toute organisation repose sur le principe de l'exclusion. La logique organisationnelle repose sur un principe de sélection. Ce dernier n'a d'autre fondement que l'arbitraire. « *Or, souligne le penseur, cet arbitraire est loin de régner dans la seule sphère de l'horreur extrême ; il est au contraire l'ombre qui accompagne la neutralité objective organisationnelle. La possibilité d'être exclu d'une organisation appartient*

9. *Ibid.*, p. 160.

10. *Ibid.*, p. 161.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

au concept d'organisation¹⁴. » Dès que l'on s'affronte à des intérêts qui ne sont plus ceux du bon fonctionnement admis (et impératif) de l'organisation, on peut dire sans erreur que les intérêts de l'organisation ne sont plus ceux des individus qu'elle concerne et pour laquelle elle a été créée. C'est ici que la brutalité organisationnelle se montre sous son visage le plus effrayant. Car, par la poursuite des impératifs organisationnels, on participe à cette pensée qui dénie le fait que toute organisation est avant tout « *quelque chose d'historique* » qui ne « *reçoit sa vie que du mouvement historique* », c'est-à-dire des individus qui la font vivre en l'agissant. Dès lors que l'organisation ne sait plus prendre en compte ce fait historique-là, elle se transforme irréductiblement en une structure réifiante dans laquelle les individus singuliers ne comptent plus et ont perdu toute valeur humaine. Ainsi arrive-t-on à un « moulage sans vie ». Les individus ne sont considérés qu'en tant qu'ils sont réduits à des moyens de l'organisation, des rouages de la grande machine et de l'engrenage organisationnels. La vie des individus s'étiole, comme la culture institutionnelle. Chacun devient suspect de son individualité comprise comme potentielle expression d'une déviance pouvant mettre en danger l'équilibre et le *statu quo* organisationnels. Ceux qui ne se sentent plus à l'étroit dans un tel système tout-puissant sont aussi ceux qui ont élevé le concept d'adaptation au rang de divinité. Chaque fois que la logique de l'adaptation préside à une action d'accompagnement, chaque fois se développe l'esprit de réduction de l'imprévisibilité humaine d'Autrui ; autrement dit : un processus de maltraitance, symbolisé par l'idée même de « prise en charge ».

Une organisation n'est ni bonne ni mauvaise

Mais verser dans une critique de l'organisation qui en dénierait l'utilité serait, sinon démagogique, au moins d'une naïveté coupable. Comme le rappelle Theodor W. Adorno : « *Ce qu'il y a de vrai, c'est que la société n'aurait jamais pu se maintenir contre la nature, qu'elle n'aurait pu rester en vie sans organisation*¹⁵. » De fait se pose à nous une question fondamentale, celle de la raison même de l'existence d'une organisation. Autrement dit, il s'agit dans un même mouvement de refuser l'idée qu'il faudrait une absence d'organisation et en même temps rester constamment vigilant au fait que toute organisation se porte vers la dérive de son autosuffisance, de sa toute-puissance. Entendons : garder en mémoire que toute organisation est un *fait-d'hommes*, créée par et pour des hommes. Il convient alors de se demander si l'organisation telle qu'elle fonctionne est bien au service de ce pour qui et ce pour quoi elle existe et a été créée. Or, l'idée de « rationalité des fins » est viciée. « *Elle se transforme en pensée visant la rationalité des moyens... la rationalité – concept indissociablement lié à celui d'organisation – tombe dans le domaine où s'exerce le pouvoir de*

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 164.

*l'irrationalité*¹⁶. » La poursuite de la rationalité se fait aux fins que s'exercent de façon plus prégnante encore les effets de l'irrationalité. Ainsi « *l'organisation en tant que telle n'est ni mauvaise ni bonne ; elle peut être les deux, et son droit et son essence dépendent de ce au service de quoi elle est*¹⁷ ». Au contraire de ce qui est souvent admis dans la pensée (qui se veut) « critique » de l'organisation, ce n'est pas un excès d'organisation dont se plaignent les acteurs, mais d'un défaut d'organisation qui les rend eux-mêmes superflus, sans valeur et sans repères. « *La douleur infligée aux hommes par l'organisation trouve son fondement dans un manque objectif de rationalité et de transparence...*¹⁸ » Le problème organisationnel doit donc être compris sous un double aspect : le risque de rationalisation expansionniste qui aboutit à une déshumanisation et une réification des relations inter-humaines (les individus deviennent étrangers aux fins de l'organisation) et le risque de dépersonnalisation des individus concernés par l'organisation (qui finissent par devenir étrangers à eux-mêmes). En d'autres termes, on pourrait dire que toute organisation est traversée par deux logiques conjuguées : la toute-puissance et la toute-fragilité.

Là, l'apport de la pensée lévinassienne va aider à mettre au jour l'enjeu éthique dans son rapport au fait organisationnel. Il ne s'agit pas, comme on le pense souvent, de réinjecter de l'humain dans la logique organisationnelle. Si l'on procédait ainsi, alors on admettrait que l'humain devienne lui-même organisé, c'est-à-dire totalement pris dans les logiques de rationalisation déshumanisantes. Theodor W. Adorno insiste sur cet aspect essentiel : « *Il ne peut s'agir d'insérer de l'humain, de l'immédiat ou de l'individuel dans l'organisation. À travers une insertion de ce genre, ces dimensions se trouveraient elles-mêmes organisées, et privées, précisément, des qualités qu'on espère préserver. La réserve naturelle ne sauve pas la nature*¹⁹. » Autre chose est de placer l'exigence éthique de façon pré-originale et donc pré-organisationnelle afin qu'elle demeure, à tout moment, l'aiguillon par lequel quelque chose se dit de l'organisation quant au respect inconditionnel de l'altérité des individus qu'elle accueille. Ce n'est d'ailleurs qu'à partir du moment où les individus prennent conscience des contraintes exercées par les logiques organisationnelles qu'ils peuvent prétendre y remédier, les corriger, les défaire, autrement dit : introduire du changement, innover, faire œuvre d'utopie sans perdre de vue la seule fin pour laquelle une organisation sociale et médico-sociale existe. Theodor W. Adorno l'énonce ainsi : la nécessité organisationnelle n'est pas « *une simple fatalité qui déferle tel un rouleau compresseur pour finir par écraser les hommes sous elle*²⁰ ». L'unique question qui vaille, concernant la légitimité d'une organisation, est donc la question éthique que l'auteur de « Individu et organisation » formule ainsi : « ... *soumettre à chaque fois*

16. *Ibid.*, p. 165.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 166.

19. *Ibid.*, p. 174.

20. *Ibid.*, p. 164.

(l'organisation) à la question de savoir si elle est au service de ce qui, seul, justifie son existence. Lorsqu'on parle de l'inévitabilité de l'organisation, on oublie facilement le moment décisif : l'organisation est une forme de sociétisation, quelque chose qui a été créé par des hommes pour des hommes²¹. » Ce qui peut être traduit concernant les institutions du secteur du travail social de la façon suivante : une organisation qui supprime l'élément d'humanité des hommes qu'elle concerne n'a plus aucune raison d'être.

En soi, une organisation n'est ni bonne ni mauvaise en soi. Elle peut être bonne dans le sens où un besoin d'organisation existe pour qu'un projet humain se développe. D'un autre côté, l'organisation peut être mauvaise « au sens où la menace qui émane de l'organisation ne réside pas principalement en celle-ci même, mais dans les fins irrationnelles dont elle dépend. Or ces fins sont des fins humaines²² ». Tout dépend donc de ce au service de quoi l'organisation se met et demeure. On peut se demander pourquoi des professionnels – dont on fait le pari qu'ils veulent remplir leur mission éthique en tant qu'accompagnants – sombrent parfois dans la chosification des personnes qu'ils accompagnent ? Leur but ou plutôt leur obsession, à ce moment-là, est de servir l'idéal organisationnel qui leur procure le « repos », la quiétude. Ils ont le sentiment double de bien servir l'organisation et d'y avoir une place, tout en maîtrisant ce qui leur échappe : l'élément d'humanité de celles et ceux qu'ils accompagnent. Pour ce faire, ils doivent se rendre au fait de devenir eux-mêmes anonymes dans la grande machine qu'ils servent. De là, n'ayant plus à se « confronter » à l'indétermination humaine de ceux qu'ils devraient accueillir comme êtres incomparables, ils se sentent non seulement appartenir à quelque chose (et donc légitimes, l'organisation leur offrant à leurs yeux une reconnaissance en tant que « moyen » ou fonction de l'organisation), mais aussi se voient déchargés de toute responsabilité individuelle, puisqu'ils remplissent une mission en s'identifiant à leur fonction. Hannah Arendt a bien montré, notamment dans *Eichmann à Jérusalem*, combien celui ou celle qui s'identifie et se réduit à ce point à sa fonction n'a plus à s'engager humainement envers ceux qu'ils rencontrent. De là, ils n'ont plus à ressentir de responsabilité, n'étant pas engagés individuellement dans une responsabilité-pour-Autrui. « Les hommes, écrit Theodor W. Adorno, ne sont pas seulement à la merci de quelque chose qui leur est extérieur et qui les menace ; ce qui leur est ainsi extérieur est en même temps une détermination de leur propre essence : ils sont devenus extérieurs à eux-mêmes²³. » Ainsi se rendent-ils disponibles à tout enrôlement et à tout acte de maltraitance sans ressentir de culpabilité.

Il nous faut davantage expliquer un aspect de l'analyse du penseur allemand lorsque ce dernier insiste sur l'idée qu'il ne s'agit pas « d'insérer de l'humain » dans l'organisation. En effet, si tel était le cas, alors on aboutirait à l'idée selon laquelle même l'humain pourrait devenir de « l'organisé ». « À travers une insertion de ce genre, écrit-il,

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 165.

23. *Ibid.*, pp. 164-165.

ces dimensions se trouveraient elles-mêmes organisées, et privées, précisément, des qualités qu'on espère préserver. La réserve naturelle ne sauve pas la nature²⁴. » Ce qui impose, à chacun, non pas de nier les effets du fait organisationnel sur les relations d'accompagnement et sur les hommes eux-mêmes, mais d'en prendre conscience par une autoréflexion continuée afin de repérer les points aveugles et d'y faire barrage. L'étape nécessaire de la prise de conscience n'a pas à être expliquée davantage. « *La phrase selon laquelle "mille yeux voient mieux que deux" relève du mensonge ; elle est l'expression exacte de cette fétichisation de la collectivité et de l'organisation qui doit être brisée* ²⁵. » Nous ne saurons jamais ce que peut être une institution parfaitement organisée ! Mais ce que les institutions sociales et médico-sociales ne doivent pas être, nous le savons.

L'éthique prime sur l'organisation

Afin de mieux souligner l'importance du questionnement éthique dans sa confrontation au fait organisationnel, insistons sur un principe indépassable : une organisation ne peut avoir d'autre raison d'être que la mission pour laquelle elle a été créée. Quelle est-elle concernant les institutions sociales et médico-sociales ? L'accompagnement éthique des personnes accueillies en tant qu'elles sont et demeurent des êtres incomparables, non réductibles à un thème ou un symptôme, et ce, dans le respect inconditionnel de leurs singularité et altérité d'êtres uniques. Autrement dit, l'organisation doit œuvrer à ne jamais voir se transformer un accompagnement en prise en charge. Entendons que, chaque fois qu'au nom du fait organisationnel, atteinte est faite au respect éthique des personnes accueillies, l'organisation perd dans le même mouvement, et sa raison d'être, et sa légitimité.

L'éthique comme exigence pré-originaires à toute organisation

Si l'on retient – comme nous avons tenté de le montrer dans cet ouvrage – que les métiers de l'accompagnement relationnel ne peuvent avoir de sens qu'à partir du moment où le respect éthique de la singularité et de l'altérité des personnes demeure inconditionnel, alors nous pouvons avancer l'idée que toute organisation, dans son évolution même, n'est jamais à la hauteur de cette exigence éthique. Jamais elle n'atteint cet *inatteignable* que réclame l'énigme éthique. Mais cet apparent « manque » n'est pas un défaut de l'organisation. Il signe, au contraire, la continuité de l'exigence éthique qui, dès lors, se met au service de l'organisation pour l'aider à remplir sa fonction : l'accueil de personnes dites fragilisées. Comme Emmanuel Lévinas le signifie pour l'État, nous énonçons cette idée que le respect éthique des personnes est, dans l'organisation, un respect non encore accompli,

24. *Ibid.*, p. 174.

25. *Ibid.*, p. 175.

c'est-à-dire : toujours en devenir, de même que dans la proximité le Moi n'est jamais assez proche d'Autrui. Ainsi, penser une organisation exige de comprendre, au préalable, que l'atteinte de son but demeura toujours insatisfaite. D'où la recherche continue de ce qui rendra explicite la volonté de ne jamais porter atteinte à la dignité des personnes accueillies et celle qui conduit à dénoncer tout ce qui, dans une organisation, vient s'opposer au respect éthique des personnes. Le philosophe, parlant des droits de l'homme, l'exprime ainsi : « *Le souci des droits de l'homme, ce n'est pas une fonction étatique, c'est dans l'État une institution non étatique, c'est le rappel de l'humanité encore non accomplie dans l'État*²⁶. » Entendons pour notre propre réflexion que l'organisation n'est jamais encore celle qui offre une justice suffisante. Elle n'est jamais encore assez juste vis-à-vis de l'élément d'humanité de l'homme. Mais dès lors que l'on perçoit l'illimité de cette exigence qu'Emmanuel Lévinas décrit dans le face-à-face éthique, qu'est-ce qui peut y venir donner un peu de mesure ? C'est ici que la notion de « tiers » prend toute son importance.

Le « tiers »

Au contraire de ce que le sens commun pourrait laisser penser, il ne s'agit pas d'introduire entre deux individus un troisième élément pour faire « seulement » médiation. Le tiers est un concept clé de la pensée lévinassienne. Nous avons déjà énoncé que la relation de face-à-face est une relation asymétrique, sans réciprocité. Le Moi est responsable d'Autrui sans que cette responsabilité soit réciproque. C'est par cette responsabilité à laquelle le Moi ne peut se dérober qu'il reçoit d'Autrui sa subjectivité. D'où l'idée que l'Autre est une chance (et qu'il ne s'agit en rien de vouloir le maîtriser) et non un danger dont il faudrait se méfier (ce qui est aux prémisses suspicieuses de toute organisation rationaliste qui cherche à contenir, saisir et maîtriser l'élément d'humanité de l'homme ; aussi, aux prémisses déifiantes des logiques sous-jacentes au discours prônant la « prise en charge » et la « mise à distance »). Mais qu'en est-il lorsqu'un troisième élément intervient ?

Si le Tu est bien un prochain pour le Moi, ce troisième élément est lui aussi un prochain pour le Moi comme il l'est pour le Tu. Qui est le tiers ? « *Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain de l'autre et non pas simplement son semblable*²⁷. » Comprenons que le Moi se doit à la responsabilité envers le Tu comme il se doit envers le tiers, cet autre prochain qui n'est pas le même que le Tu. C'est ici que le tiers amène de la justice et de la mesure dans la relation démesurée du face-à-face éthique. Le tiers est ce qui ouvre la voie à la justice. Il interrompt la responsabilité infinie du Moi envers le Tu. Il introduit de la mesure dans la démesure de la responsabilité-pour-Autrui. Et cette limitation a un sens spécifique dans la pensée

26. POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, 1987, pp. 118-119.

27. LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 245.

lévinassienne : elle est limitation de la proximité. Mais que l'on ne s'y trompe pas : « *Cela ne signifie nullement l'instauration d'une cloison franche entre l'ordre de la justice et celui de la responsabilité...*²⁸ » Le tiers n'est pas ce qui clôt la voie de la proximité. Introduire de la mesure dans la démesure de la responsabilité-pour-Autrui ne signifie aucunement son délaissement ou son oubli. Si le tiers vient introduire de la mesure dans le face-à-face, ce n'est pas pour venir servir l'ordre existant qui cherche à neutraliser l'élément d'humanité de l'homme. L'exigence éthique de la relation avec Autrui y persiste, inconditionnellement.

De fait, Emmanuel Lévinas ouvre la voie à une conception plurielle de la justice. Soit celle-ci se met au service de l'ordre existant cherchant à neutraliser et maîtriser l'humanité de l'homme. Cette justice se place du côté du « raisonnable » ordre existant et devient injustice pour l'élément d'humanité de l'homme. C'est là la voie que se donne l'esprit techniciste, et ce, au détriment de toute prise en considération de l'altérité des personnes accueillies par l'organisation. Soit la justice se met au service de la reconnaissance de la singularité et de l'altérité des personnes accompagnées et, alors, l'exigence de justice arrache l'organisation à son mouvement de repli sur elle-même et à sa toute-puissance. Dès lors, qu'est-ce qui, dans les organisations sociales et médico-sociales, vient jouer ce rôle de tiers et faire justice ? Sans nul doute : le projet institutionnel. C'est là, en dehors de toute préoccupation administrative, ce qui le fonde éthiquement et lui offre sa légitimité. Mais ce dernier est comme écartelé entre l'exigence éthique qui émerge de l'inconditionnel respect de l'altérité et de la singularité des personnes accueillies, et la fin qu'il poursuit : la justice. Comme il en est pour l'État de justice, Miguel Abensour souligne que « *dans cette perspective, l'État de justice est en permanence l'objet d'un double questionnement en vue de décider de sa légitimité*²⁹ ». Pour notre réflexion, cela revient à questionner le fait de savoir si l'organisation propose une « forme de coexistence humaine » qui demeure en continuité avec le respect éthique dû à chaque personne accueillie, tout en poursuivant son objectif, celui de la justice due à chacun. Cette exigence pousse l'organisation – comme l'État de justice dans l'analyse abensourienne – à se mettre « hors de soi ». Entendons qu'elle doit s'ouvrir à l'élément d'humanité des personnes qu'elle accueille, ce qui va à l'encontre de son primo-réflexe d'autoconservation et d'autosuffisance conduisant au repli sur elle-même.

Organisation et justice

Pour qu'il y ait justice dans l'organisation, il faut que celle-ci se prenne elle-même en suspicion de n'être jamais suffisamment juste envers l'élément d'humanité des personnes accueillies. De fait, l'exigence de justice qu'introduit le tiers oblige

28. ABENSOUR Miguel, *L'Intrigue de l'humain*, Hermann, 2012, p. 72.

29. *Ibid.*, p. 73.

l'organisation à s'ouvrir et se décentrer d'elle-même. « *La responsabilité pour le prochain est précisément ce qui va au-delà du légal et oblige* », comme le souligne Emmanuel Lévinas dans *De Dieu qui vient à l'idée*³⁰. Dès lors il s'agit bien de penser l'organisation autrement que sous le seul signe d'une mise en forme de pratiques et de savoirs qu'il faudrait ordonner, régenter, formaliser, programmer... Il s'agit de concevoir une organisation *autrement*, c'est-à-dire : capable de prendre et de sauvegarder comme primo-projet l'accueil éthique des personnes qu'elle veut accueillir. Quelque chose vient qui surdétermine l'organisation. Ce quelque chose n'est rien d'autre que l'accueil de l'élément d'humanité des personnes. Comme Miguel Abensour l'indique pour l'État, l'organisation « *est gros(se) d'un plus ou d'un surplus qui le (la) dépasse...* »³¹. Autrement dit, il y a dans l'organisation plus que l'organisation, c'est-à-dire l'idée d'une exigence de dépassement d'elle-même par l'inconditionnel respect dû à la singularité et l'altérité des personnes accueillies. Il n'y a pas de séparation entre l'idée de justice introduite par la notion de tiers et la proximité dans laquelle se développe la relation éthique d'accompagnement. L'organisation ne doit pas s'ériger en Tout supérieur sans quoi elle ne pourra satisfaire qu'à son désir d'autosuffisance à elle-même, au détriment de la mission première qui est la sienne. Ainsi, nous pouvons convenir que ce qui fait « tiers » dans une organisation sociale ou médico-sociale, c'est le projet institutionnel qui rappelle, au-delà des seules valeurs officiellement déclamées, que chaque professionnel se doit au respect éthique de chaque personne accueillie dans sa singularité et son altérité d'être unique. Le projet institutionnel devient la table de loi éthique. L'organisation qui sera mise en œuvre devra donc reposer sur ce principe premier et indépassable, sans quoi, elle ne servira pas la raison d'être de l'institution qu'elle vise à organiser.

Or, nos sociétés bureaucratiques actuelles se montrent méfiantes à l'égard de l'individu. Comme nous le montrons dans cet essai, nous ne sommes pas dans des sociétés individualistes, mais égoïstes. Autrement dit, nos sociétés développent l'esprit de concurrence entre les individus qui les font prendre Autrui pour un adversaire à éliminer. Un tel projet sociétal est bâti sur une acception négative de l'individu et sur des logiques de défiance à son égard. « *Jadis, il y avait une prime à l'individualité, aujourd'hui cette dernière se rend suspecte en tant que déviance... Quelqu'un qui ne souffre pas de ce climat, et à qui cette souffrance est étrangère, ne peut pas ne pas élever l'adaptation au rang de religion* »³². » Dès lors, se trouverait justifiée l'idée qu'il faille, au-dessus des individus, des surpuissances auxquelles ils devraient sacrifier leur individualité afin de maintenir un certain *statu quo* social ou institutionnel pour le secteur du travail social. Or, cette logique entraîne inévitablement un appauvrissement de l'esprit critique et une conception du pouvoir qui ne se décline que sous le

30. LEVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 117.

31. ABENSOUR Miguel, *L'Intrigue de l'humain*, op. cit., p. 74.

32. ADORNO Theodor W., « Individu et organisation », in *Société : intégration et désintégration*, op. cit., pp. 163-164.

signe de la coercition³³. À plus ou moins long terme, elle emporte avec elle une perte de sens quant à l'origine même qui préside à toute action d'accompagnement éthique, et donc à toute légitimité d'existence des organisations sociales et médico-sociales. C'est bien en gardant à l'esprit l'exigence éthique par laquelle, seule, se justifie l'existence de ces organisations que peut se concevoir un modèle organisationnel qui serve ce qui est à l'origine de toute institution sociale. Or, ce n'est pas en se mouvant dans l'esprit suiviste que l'on peut espérer sauvegarder la raison d'être d'une institution. Mais en ouvrant des espaces de réflexion critique, en investissant les « failles » institutionnelles, en créant des écarts avec le « ce qui est » dominant de l'organisation afin qu'émerge, toujours et encore, l'indéterminé de l'élément d'humanité de celles et ceux qui sont accueillis. Comme le souligne Theodor W. Adorno lui-même : « *La phrase selon laquelle "mille yeux voient mieux que deux" relève du mensonge ; elle est l'expression exacte de cette fétichisation de la collectivité et de l'organisation qui doit être brisée* ³⁴. » Chacun se doit – et ne peut se dérober – à la responsabilité-pour-Autruï qu'un projet institutionnel – en tant que tiers remettant de la « mesure » dans le face-à-face éthique – doit permettre d'exercer au-delà des seuls principes organisationnels impératifs. De là, nul doute que tout projet institutionnel qui n'accepte plus d'être réinterrogé par l'énigme éthique se pose comme un projet moral impératif qui réclamera à l'organisation de devenir, entre les mains de ses subordonnés (les accompagnants), l'outil de la mise en place de logiques d'exclusion et de sélection arbitraires. Autrement dit : de maltraitance.

Des institutions sociales et médico-sociales organisées... pour quoi faire ?

Si l'on considère qu'une institution tient d'abord et avant tout en son organisation et que cette dernière prime sur tout, cela signifie que l'élément d'humanité de l'homme lui devient second. Autrement dit, l'organisation créée pour répondre à un besoin humain se retourne sur elle-même dans un repli égoïste et ne « travaille » plus qu'à sa propre autoconservation. Or, toute organisation est créée pour répondre à l'accueil de l'Autre (l'accompagné) en tant qu'il doit être accueilli dans sa singularité et son altérité d'être unique non assimilable. Dès qu'une organisation ne sait plus prendre en compte cette donnée première, on assiste à un renversement tragique par lequel l'organisation n'est plus mise au service de la mission pour laquelle elle existe, mais au seul service de sa pérennité, de sa (toute-)puissance, de son autoengendrement, de sa paix (sociale) institutionnelle. Le sens commun énonce que toute organisation apporte une sorte d'objectivité organisationnelle.

33. Cet élément serait encore à développer ici, concernant notamment la question de la participation des personnels et plus encore des personnes accueillies elles-mêmes dans l'organisation des institutions. Dans une conception coercitive du pouvoir, cette participation devient inexistante.

34. *Ibid.*, p. 175.

Celle-ci devient l'alibi qui ouvre à tout, ce qui permet le passage au « tout est permis », voire au « tout est possible » au nom du sacro-saint respect de l'organisation ! Ainsi s'évacue toute la part d'arbitraire qui caractérise (aussi) l'organisation et, du coup, s'efface le questionnement premier : celui qui interroge la raison d'être elle-même de l'organisation.

Notre postulat, au fond, est assez simple : une institution dont l'organisation n'est plus mise au service d'un accompagnement éthique des personnes qu'elle accueille n'a plus aucune raison d'être. Si l'organisation « se pose » ou « se dit » comme si elle était immuable – représentant un savoir absolu, une Totalité souveraine qui n'est plus questionnée ni questionnable par l'énigme éthique –, elle se transforme inexorablement en organisation toute-puissante, autosuffisante, fonctionnant pour elle-même, ce qui se réalise toujours au détriment des personnes accueillies. Ce type d'organisation ressemble fort à ce qu'Erving Goffman désigne sous le nom d'*Asiles*³⁵ lorsqu'il voulait analyser les institutions à tendance totalitaire. Il y explique, notamment, comment l'institution devient elle-même productrice de distance entre les personnels et les « reclus » (ainsi y sont nommés les patients accueillis), ce qui participe à établir des relations froides, rationalisées, autrement dit : des relations déshumanisées. Il écrit : « *Les échanges entre ces deux groupes sont des plus restreints. La distance qui les sépare est immense et la plupart du temps imposée par l'institution. Même lorsque des propos s'échangent à travers les barrières, c'est toujours sur un ton particulier...* »³⁶ Entendons que l'institution gouvernée par les logiques de réification participe à introduire un langage lui-même réifié et, par conséquent, réifiant (prise en charge, mise à distance...). L'organisation devient un lieu d'enfermement, de mise en conformité, exigeant que chaque individu fasse taire sa singularité et son altérité d'être unique. L'esprit techniciste ne repose-t-il pas sur une même logique de réification ? Chosifiant la pensée et l'action, il devient cet esprit qui destine toute organisation à devenir elle-même chosifiée et chosifiante, transformant ainsi tous les individus qu'elle concerne en rouages, en « choses » à prendre en charge pour les personnes accueillies, en automates pour les personnes qui « accompagnent ».

À nos yeux, l'unique façon de questionner la légitimité d'une institution organisée tient dans le but premier qu'elle se donne et qu'elle sauvegarde (ou non) tout au long de son évolution historique. Concernant une institution sociale, médico-sociale ou encore hospitalière, ce qui prime à toute occupation officielle, ce qui en d'autres mots est sa *pré-occupation* première, ne doit jamais disparaître derrière l'obsession organisationnelle : ces institutions n'ont d'autre raison d'être que celle d'accueillir l'élément d'humanité de l'homme. Chaque fois que cette raison d'être est bafouée ou reléguée, on peut se dire sans risque d'erreur que l'institution concernée a perdu sa raison d'être et devient une institution maltraitante. L'unique

35. GOFFMAN Erving, *Asiles*, *op. cit.*

36. *Ibid.*, pp. 49-50.

question qui vaille peut être formulée ainsi : au service de qui et de quoi une organisation existe-t-elle ? À cette question, les organisations sociales et médico-sociales ne peuvent et ne doivent avoir qu'une réponse : accueillir des personnes, en situation de « fragilité » momentanée ou durable, en tant qu'elles sont et demeurent des êtres uniques et incomparables. C'est l'une des spécificités de ces institutions organisées : elles n'ont à faire qu'avec de l'humain, c'est-à-dire de l'indétermination. Une entreprise de conserves se donnera sûrement des mots d'ordre rationalistes afin que soit produit un maximum de boîtes conformes aux critères fixés par le marché concurrentiel, et ce, en un minimum de temps. Mais même pour ces organisations-là la question demeure : dans quel but ? Si le seul but est de produire, au détriment de ceux qui produisent, quel sens demeure d'un point de vue humain ?

Concernant les organisations sociales et médico-sociales, la chose est autrement plus complexe encore. En effet, non seulement il y a ceux (les professionnels) qui sont là pour exercer leur profession, mais sont aussi présents ceux (les individus accueillis) qui sont là pour bénéficier d'une aide, d'une assistance (c'est-à-dire de l'action des premiers) alors qu'ils sont dans une situation qui les fragilise. Il est certain qu'une institution sociale ou médico-sociale qui perd sa raison d'être – l'accueil éthique de personnes qui font appel à ses services – perd dans le même temps toute légitimité d'existence. Theodor W. Adorno l'exprime ainsi : savoir si, oui ou non, l'organisation « *est au service de ce qui, seul, justifie son existence*³⁷ ». Toute organisation participe au nom de sa « rentabilité » à la mise en pratique de logiques de réduction et de simplification, associées à celle d'une compression des temps. Mais il est évident que dès que l'on a « à faire » avec de l'humain, ces catégories-là tombent et ne peuvent plus être opérantes. On pourrait, ici, ouvrir une critique sur l'organisation actuelle des services de l'Éducation nationale, prise dans des logiques concurrentielles. L'éducation n'est-elle pas ce qui, par essence, réclame du temps ? Sans quoi elle se transforme en éducationnisme, ce que Georges Palante a si fortement critiqué dans la conception (durkheimienne) morale de l'éducation ?

La responsabilité d'une équipe de professionnels est donc autant de développer son accompagnement sous le signe du respect inconditionnel (éthique) de la singularité et de l'altérité des personnes accueillies que de développer un regard critique, une autoréflexion afin de démasquer les points aveugles de l'organisation par lesquels cette dernière se travestit en une puissance autosuffisante qui ne fonctionne plus que pour elle-même, sur le dos des personnes pour lesquelles, pourtant, elle a été créée. Cette vigilance éthique est de tous les instants. Chaque fois qu'une personne accueillie est réduite à un symptôme, un diagnostic... ou doit se conformer pour « rentrer dans les cases »... chaque fois que l'organisation devient première et se développe au détriment des personnes qu'elle doit accueillir... chaque fois qu'un accompagnement se transforme en prise en charge, chaque fois... L'institution

37. ADORNO Theodor W., *Société : intégration, désintégration, op. cit.*, p. 164.

se transforme en une institution qui maltraite l'élément d'humanité de l'homme. Chaque fois, elle montre et prouve son illégitimité. C'est un devoir, pour chaque professionnel travaillant dans ces institutions organisées, de participer à une réflexion critique par laquelle l'organisation ne se travestira pas en divinité autosuffisante afin qu'elle demeure au service de l'accueil éthique des personnes. Comme le soulignait Theodor W. Adorno, il y eut, à Auschwitz, les bourreaux, et ceux qui s'en sont rendus complices. Le questionnement et l'exigence éthiques doivent participer, au moins, à ce que chacun ne se fasse plus les complices d'organisations déshumanisantes. Là est la responsabilité-pour-Autruï à laquelle aucun professionnel ne peut se dérober sans sombrer dans la barbarie.

Épilogue

L'individualiste est celui qui a fait le « choix du petit ». Qu'est-ce à dire ? Non pas que l'individu s'enferme dans sa tour d'ivoire égoïste. Au contraire, en tant qu'unique, il veut que chacun soit reconnu comme singularité. N'est-ce pas dans cette voie que l'auteur de *Minima Moralia* nous engage à penser ? Dans sa postface à l'ouvrage de Theodor W. Adorno, Miguel Abensour écrit : « *Contre l'intégration de l'individu à la totalité... contre la destitution du sujet par l'appel à un destin devant lequel se courber, se ferait jour avec Adorno une nouvelle figure de la subjectivité, sous le signe du petit... Le choix du petit exprimerait une double postulation : déchiffrer l'expérience individuelle afin de la recouvrer contre les universels mensongers... (et) avoir en vue, au-delà de la conservation de soi, un individu autre, la minuscule étant ici, contrairement à la coutume, le signe d'une insistance*¹. » Cette insistance n'est autre que le signe d'une lutte pour la reconnaissance de l'élément d'humanité de chaque homme singulier. N'est-ce pas dans cet investissement sans concessions du « petit » de l'homme que l'on peut trouver la moelle philosophique d'un accompagnement éthique ? Theodor W. Adorno met au jour, ni plus ni moins, la figure de ce qui vient faire arrêt à la typologisation de l'homme et à la technicisation des relations inter-humaines. Récusant toute forme d'absolutisme, l'individualiste se consacre à l'altérité. Ainsi place-t-il l'individu au centre de tout. Mieux : il comprend l'individu comme centre de tout.

N'est-ce pas vers cette vue que prétendent nous entraîner les principes de la loi de 2002 ? Dès lors, et dans cette perspective, que peut signifier accompagner l'Autre-homme ? Une éthique de l'accompagnement exige la reconnaissance de chacun comme être unique. Elle réclame l'accueil de l'étrangeté de l'Autre-homme afin que puissent se faire jour les conditions de la rencontre sans laquelle aucune relation d'accompagnement ne peut avoir lieu. L'idéologie de la prise en charge – qui répond assez bien à celle du technicisme annihilant l'individualité – conduit à l'impossibilité de la rencontre. L'Autre-homme, l'accompagné, y devient absent. Annulé comme sujet de désirs, il devient objet de prise en charge. C'est dans la relation éthique, asymétrique, entre le Je et le Tu que l'utopie de l'humain s'exprime. Rien ne doit venir enfermer l'élément d'humanité de l'homme en un lieu. Ce n'est pas par l'identification de l'Autre que s'ouvrent les possibles humains. Identifier l'Autre, c'est le réduire à du même que soi. C'est exercer sur lui un savoir (mon savoir) qui empêche de l'accueillir dans son étrangeté. « *Dans l'intuition de la vérité, le savoir se*

1. ABENSOUR Miguel, « Le choix du petit », postface à Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Payot, 2003, pp. 352-353.

décrit comme remplissement, comme satisfaction d'une aspiration à l'objet². » Qu'est-ce qui donne vie à une institution sinon les relations inter-humaines ? À quoi donc peuvent servir des institutions si elles ne sont pas vouées à l'accueil des individus singuliers pour lesquelles elles ont été créées et pour qui elles existent ? Si elles ne servent pas à ceux-là, à qui d'autres ? Et à quoi ?...

L'idée d'accompagnement porte en elle l'exigence éthique qui s'oppose à toutes les tentatives de chosification de l'homme. Or, il semble que notre monde (et le travail social avec lui) soit de plus en plus sensible aux sirènes technicistes et à leur logique de réification des êtres et des relations. Le travail social n'a pas vocation à rester un suiveur ou à devenir une corporation techniciste. Il est, peut-être, l'un de ceux qui peuvent re-questionner le bien-fondé d'un système sociétal bâti sur la logique de l'inégalité. En tout cas, il se doit de participer au débat social, celui de la construction du vivre ensemble à partir de sa réalité : l'accompagnement éthique d'individus exclus. Sa matière, si l'on nous permet d'utiliser une telle terminologie, c'est la relation inter-humaine considérée d'un point de vue éthique. Son temps, c'est celui du quotidien, là où se joue l'accueil de l'Autre-homme dans son étrangeté d'être. Il n'est pas le temps de la technique toute-puissante, de la performance... mais celui de la reconnaissance, de la rencontre et de la relation. En défendant une approche éthico-individualiste de l'accompagnement, nos vœux vont vers l'élévation d'un discours critique qui saura célébrer la relation inter-humaine contre toutes les formes de chosification des individus et des relations entre les hommes.

C'est, d'une certaine façon, faire œuvre de résistance et de refus. Or, refuser somme de penser. Et penser, c'est d'abord et avant tout : rompre. Rompre avec l'idéologie dominante qui commande de réifier les relations inter-humaines et qui voudrait nous faire croire que quelque chose d'humain demeure dans la technicisation de la société. Penser, c'est s'extraire des catégories par lesquelles le On anonyme de la « bien-pensance » techniciste veut nous habituer à penser (*dé-penser*). Il n'y a progrès qu'à partir du moment où il y a progrès humain. Que l'on nous montre... que l'on nous dise en quoi le technicisme – de plus en plus présent – participe du progrès humain ! En quoi, une technique qui servirait à la chosification des individus, peut-elle participer de l'épanouissement humain ? À partir du moment où l'élément d'humanité de l'individu est annulé, comment la technique pourrait-elle le servir ? Ne devons-nous pas craindre que le travail social, rendu au technicisme, ne soit plus qu'une profession fantôme ? Ainsi, en arrive-t-on à croire que le savoir donné par les spécialistes technicistes devient le seul savoir possible. On en omet la réalité des hommes. On en oublierait les hommes eux-mêmes. Introduisant son ouvrage, Michel Henry (1922-2002) souligne : « *Ce livre est parti d'un constat simple mais paradoxal, celui d'une époque, la nôtre, caractérisée par un développement sans précédent*

2. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 39.

*du savoir allant de pair avec l'effondrement de la culture*³. » Ce rappel quant à l'effet nocif de cet hyper-développement techniciste sur la culture ne vaut-il pas pour le travail social ?

Comment se tirer d'affaire ? Par la reconnaissance de l'altérité de l'Autre, par la parole. Quelle valeur pourrait bien valoir pour le travail social qui ne serait fondée sur l'inconditionnel respect de la singularité et de l'altérité des hommes ? La culture du travail social, c'est celle de l'accompagnement éthique de personnes fragilisées et exclues du vivre ensemble. Celle qui, pour nous, s'inscrit dans une perspective éthico-individualiste où chaque individu vaut pour ce qu'il est, ce qui le fait en tant qu'être singulier. S'extirper du brouillard techniciste, voilà ce qui peut être fait. Voilà ce qui doit figurer l'horizon de ceux qui font du désir d'accompagner éthiquement d'autres individus la moelle de leurs actions. Voilà ce que ceux que le travail social veut accompagner, peuvent – doivent – attendre de lui. Pour cela, il convient que chacun s'élève au refus de tout ce qui fait signe du côté de la chosification de l'humain. Pour cela, il faut le courage que suppose et exige une telle élévation afin d'oser rompre avec la (non-)pensée dominante techniciste. Le courage – de penser, c'est-à-dire de rompre – comme sommation !

Ici s'achève ce premier pas de notre réflexion relative à l'énigme éthique. Nous avons bien conscience de n'avoir su ouvrir que quelques brèches. Franz Kafka le signifiait ainsi pour son *Journal* : « *Mon travail se clôt, comme peut se fermer une plaie qui n'est pas guérie*. » Il n'avait pour prétention que l'ouverture au questionnement éthique et pour ambition de dénoncer ce qui, à nos yeux, figure une dérive possible pour le travail social s'il venait à se commettre dans la toute-puissance du technicisme et à oublier ce dont Theodor W. Adorno nous prévenait dans *Dialectique négative* : « *Ce qui pourrait être différent n'a pas encore commencé*. » S'il venait à ce petit livre d'avoir une résonance, elle ne serait due qu'au fait d'avoir, sinon ouvert une brèche, au moins maintenu l'écart pour que subsistent des possibilités d'accompagnement qui ne se résigneront pas au *diktat* du technicisme ambiant. « *Sainteté de l'humain* », écrit Emmanuel Lévinas : « *Cette sainteté de l'humain ne peut se dire à partir d'aucune catégorie*⁴. » Lutter contre toute logique de réduction de l'Autre, contre toute volonté de chosification d'Autrui, afin de pouvoir accueillir son étrangeté d'être unique et incomparable, afin de s'offrir une chance de le rencontrer en tant qu'être singulier. Alors ?... Alors quelque chose émergera. Quelque chose se découvrira à nous dont il ne faudra pas être surpris. Car il est une persistance qui traverse les âges et parcourt les humanités. Ce quelque chose on le nomme : *élément humain*.

3. HENRY Michel, *La Barbarie*, PUF, 2008, p. 1.

4. LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 118.

Bibliographie

- ABENSOUR Miguel, *L'Intrigue de l'humain*, Hermann, 2012.
- ABENSOUR Miguel, *Le Procès des maîtres rêveurs*, Sulliver, 2000.
- ABENSOUR Miguel, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens et Tonka, 2000.
- ABENSOUR Miguel, *L'Homme est un animal utopique*, Les Éditions de la Nuit, 2010.
- ABENSOUR Miguel, « Le choix du petit », postface à ADORNO Theodor W., *Minima Moralia*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Payot, 2003.
- ABENSOUR Miguel, « Penser l'utopie autrement », in *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne, L'Herne, 1991.
- ADORNO Theodor W., « Individu et organisation », in *Société : intégration, désintégration*, Payot, 2011.
- ADORNO Theodor W. (1966), *Dialectique négative*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Payot, 2003.
- ADORNO Theodor W. (1956), *Minima Moralia*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Payot, 2003.
- ADORNO Theodor W. (1984), *Modèles critiques*, coll. Critique de la politique, Payot, 2003.
- ADORNO Theodor W., HORKHEIMER Max (1947), *La Dialectique de la raison, Fragments philosophiques*, Gallimard, 1974.
- ARENDT Hannah (1951), *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, 2002.
- ARENDT Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.
- BLANCHOT Maurice, *L'Amitié*, Gallimard, 1971.
- CERTEAU Michel de (1980), *L'Invention du quotidien*, tomes 1 (1990) et 2 (1994), Gallimard.
- CHEVALIER Jacques, *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Boivin & Compagnie, 1929.
- CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, 1974.
- CORCUFF Philippe, *La Question individualiste*, Le Bord de l'eau, 2003.
- DEPENNE Dominique, « Sortir du romantisme de gauche », in *Le Sociographe*, n° 30, septembre 2009, IRTS-LR, Buc Ressources.
- DEPENNE Dominique, « Georges Palante contre Émile Durkheim : individualisme et sociologie », in *L'Individu aujourd'hui*, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- DEPENNE Dominique, postface à PALANTE Georges, *Le Bovarysme, une moderne philosophie de l'illusion*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Payot, 2008.
- DEPENNE Dominique, « L'adolescent et la violence : perspectives socio-philosophiques », in *Violences juvéniles : légitime défense ?*, ouvrage collectif, coll. Les Écrits de Buc Ressources, L'Harmattan, 2011.
- DEPENNE Dominique, « L'évaluation au service de l'individu ? », in *Vie Sociale et Traitements*, n° 106, 2^e trimestre, 2010, Érès.
- DEPENNE Dominique, *La Philosophie de Georges Palante*, tome 1 : *L'Ariste*, tome 2 : *L'Hérésie permanente*, Éditions du Sandre, 2012.

- DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.
- DURKHEIM Émile (1893), *De la division du travail social*, PUF, 1996.
- DURKHEIM Émile (1934), *L'Éducation morale*, Fabert, 2005.
- DURKHEIM Émile (1897), *Le Suicide*, PUF, 1990.
- GOFFMAN Erving (1963), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, 1975.
- GOFFMAN Erving (1961), *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Les Éditions de Minuit, 1968.
- GRENIER Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, 1938.
- HENRY Michel (1987), *La Barbarie*, PUF, 2008.
- JASPERS Karl (1966), *Initiation à la méthode philosophique*, coll. Petite Bibliothèque Payot, Payot, 2002.
- LEFORT Claude, *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981.
- LEFORT Claude (1971), *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, coll. Tel, Gallimard, 1979.
- LEPENIES Wolf, *Les Trois Cultures*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.
- LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, Fayard, 1982.
- LÉVINAS Emmanuel (1980), *Le Temps et l'autre*, PUF, 1996.
- LÉVINAS Emmanuel (1961), *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1971.
- LÉVINAS Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1978.
- LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992.
- LÉVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.
- LÉVINAS Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, 1991.
- LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.
- LÉVINAS Emmanuel, « Parole et silence », in *Paroles et silence et autres conférences inédites*, in *Œuvres 2*, Grasset & Fasquelle – IMEC éditeur, 2009.
- MARCUSE Herbert (1964), *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrialisée avancée*, Les Éditions de Minuit, 1968.
- PALANTE Georges, *Œuvres philosophiques*, Coda, 2004.
- POIRIE François, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, 1987.
- SIMMEL Georg (1908), *Sociologie*, PUF, 1999.
- SIMMEL Georg (1911), *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981.
- STIRNER Max (1844), *L'Unique et sa propriété*, Stock, 1972.
- VERDÈS-LEROUX Jeannine, *Le Travail social*, Les Éditions de Minuit, 1978.
- WEBER Max, *Le Savant et le politique*, éditions 10/18, 1963.
- WEIL Simone (1951), *Œuvres*, coll. Quarto, Gallimard, 1999.

Achévé d'imprimer
en août 2014
par Dimograf,
Biesko-Biala, Pologne