

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement

Loute, Alain; Blésin, Laurence

*Published in:*  
Nouvelle critique sociale

*Publication date:*  
2011

*Document Version*  
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

*Citation for pulished version (HARVARD):*

Loute, A & Blésin, L 2011, Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement: apports pour une critique sociale. dans *Nouvelle critique sociale: Europe-Amérique Latine : Aller-Retour*. Polimetrica, Monza, pp. 155-192.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## **Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement. Apports pour une critique sociale<sup>1</sup>**

Laurence Blésin et Alain Loute

Tant l'incertitude culturelle et politique engendrée par un ordre international en mutation, que l'émergence d'une technosphère complexe régissant de nouvelles possibilités de croissance et de développement, sont sources de mutations de la donne sociale et porteuses de nouvelles fractures pour nos sociétés. D'une part, de nouvelles questions apparaissent qui interrogent nos modes de régulation traditionnels par leur complexité, leur nouveauté, leur non-contrôlabilité et leur non-anticipabilité (crises alimentaires, dioxine, changements climatiques, importance des phénomènes migratoires...). D'autre part, ces phénomènes ouvrent des fractures inédites dans l'espace *social*, c'est-à-dire qu'ils entraînent tant de nouveaux types de fragilisations pour le vivre-ensemble (délitement du lien social, nouvelles cohabitations, etc.) qu'une reconfiguration de l'espace social (la précarisation prend de nouveaux visages).

De nouvelles vulnérabilités apparaissent en effet : de nouvelles souffrances sociales, des micro-fractures telles que paupérisation de couches de plus en plus larges de la population, individualisation des risques, montée de l'extrême droite, stigmatisations identitaires (l'étranger) ou sociales (le chômeur), nouvelles pathologies liées au stress du travail, difficultés des aînés, nécessité de combiner deux emplois, problèmes de logement, de scolarité, d'accès aux soins en sont quelques tristes exemples. Ainsi, la société n'est plus seulement structurée par des conflits de classe, et par des questions liées au travail. Ces questions continuent à investir la donne sociale,

---

<sup>1</sup> Une version modifiée de ce texte a été publiée dans la *Bibliothèque de philosophie sociale et politique*, EuroPhilosophie Editions, 2010.

mais se sont largement complexifiées et échappent de ce fait à la représentation d'une seule macro-fracture sociale.

Les mutations sociales qu'engendre la prolifération de ces micro-fractures ont également pour effet de transformer fondamentalement le jeu démocratique, tant au niveau institutionnel qu'au niveau actantiel. Au niveau institutionnel, force est de constater que nos sociétés sont le théâtre d'une transformation des mécanismes d'action publique. Celle-ci a de plus en plus recours à des dispositifs qui visent à entendre les intéressés, à associer une multiplicité d'acteurs, au-delà de ceux qui sont classiquement habilités à la prise de décision. On cherche, par des processus plus délibératifs et collaboratifs (référendum, consultations de citoyens, contrats de quartier, budgets participatifs), à associer les citoyens à la formation des choix politiques.

Comme l'a bien montré Pierre Rosanvallon dans son livre de 2008 *La légitimité démocratique*<sup>2</sup>, pour les autorités détentrices du pouvoir une telle invitation à la participation constitue de plus en plus une nécessité, et ce, sur au moins deux plans : efficacité et légitimité. D'une part, ces processus de convocation et de consultation permettent de collecter de l'information utile à la prise de décision. L'enjeu est de proposer une offre de biens et de services ainsi que des dispositifs plus ajustés, qui correspondent mieux aux attentes des citoyens concernés, qui y répondront de manière plus efficace. D'autre part, ces nouvelles pratiques institutionnelles mettent bien en lumière un fait fondamental de la démocratie d'aujourd'hui, à savoir que la légitimité du pouvoir politique ne se résume certainement plus à son moment électoral. Pour Rosanvallon, cette légitimité passe aujourd'hui aussi par d'autres voies, dont une prescription à la proximité. Pour renforcer sa légitimité, face à une réalité sociale en complexification constante, le politique doit en effet développer des valeurs d'écoute et une attention toute particulière aux particularités et aux intérêts minoritaires.

Le paradoxe de ces nouvelles pratiques initiées par le politique est selon nous que, bien qu'elles constituent une nouvelle offre de

---

<sup>2</sup> Rosanvallon, P., *La légitimité démocratique, Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

participation, elles ne semblent pas induire pour autant un réel accroissement du pouvoir citoyen dans les décisions collectives. Elles ne semblent pas, pour reprendre une expression de Marcel Gauchet<sup>3</sup>, rendre *appropriable* le pouvoir par la communauté politique. On peut à cet égard se demander tout d'abord si ces dispositifs – comme la consultation populaire ou les contrats de quartiers, par exemple – rencontrent bien les acteurs de première ligne, s'ils parviennent à rendre possible la prise de parole des acteurs les plus concernés. De manière toute théorique, les citoyens sont égaux devant ces processus invitant à la participation. Mais, en pratique, force est de constater qu'ils n'interpellent qu'une frange minimale de la population. La fréquence de l'engagement dans de tels dispositifs reste faible. Et, bien souvent, ce sont des acteurs qui ont déjà expérimenté l'engagement, que ce soit par la voie du mouvement social, de l'organisation ou encore du monde associatif, qui répondent présents à ces initiatives. Il s'agit aussi de se demander quelles capacités sont présupposées par ces dispositifs. Les acteurs souffrants ont-ils les capacités requises par de tels mécanismes consultatifs ? Ces capacités ne sont-elles pas conçues de manière à sélectionner l'agora qui convient ? Qui a-t-on en vue d'écouter ? De quelle parole ces dispositifs sont-ils le relais ? Par ailleurs, les mécanismes des politiques visant une plus grande proximité peuvent aussi dépasser ce cadre volontaire ou « invitant » pour aller convoquer plus directement les acteurs concernés par telle ou telle mesure politique, c'est-à-dire cibler des groupes sociaux et tenter de mieux cerner leurs intérêts, leurs croyances, leurs attentes. Le danger est alors celui d'un enrôlement des acteurs à des fins de légitimation stratégique. Dans le même ordre d'idées, ces offres de participation peuvent aussi se voir captées et cadenassées par des groupes d'intérêt. De manière générale, on peut douter du fait qu'ils participeraient à une redistribution autre de l'autorité ou du pouvoir. Enfin, pour en terminer avec ces mesures institutionnelles, il faut aussi souligner que, alors même qu'elles visent à faire participer le citoyen à la vie collective, elles ne travaillent pas sur une remise en question du mouvement

---

<sup>3</sup> Gauchet, M. « Les tâches de la philosophie politique », in *Revue du MAUSS*, 19, 2002, pp. 275-303.

d'individualisation des risques. Elles peuvent très bien inviter la parole souffrante mais ne jouer que comme « caisses de résonance » de ces souffrances individuelles, niant de ce fait la dimension sociale et potentiellement créative de ces nouvelles vulnérabilités. Ainsi en va-t-il, par exemple, de l'Etat social actif en Belgique qui, tout en invitant çà et là à la participation et au débat, ne cesse, dans le même temps, de renvoyer à la responsabilité individuelle des citoyens. Il y a dès lors lieu de se demander si une telle évolution ne contribue pas à saper le pouvoir d'action citoyenne et, paradoxalement, à alimenter le décalage entre le politique et les acteurs ordinaires.

A côté de cette nouvelle offre politique de participation, on peut aussi souligner que de nouvelles logiques d'action collective ont émergé dans l'espace social. Dans un contexte où un décalage se creuse entre le politique et les besoins et demandes des citoyens, un climat de défiance et de dépolitisation, mais aussi de résistance, s'est propagé. Pour un auteur comme Emmanuel Renault, les victimes d'injustices sociales, les dépositaires de nouvelles souffrances ont bien souvent « le sentiment que les questions politiques n'ont plus rien à voir avec les problèmes qui affectent l'existence »<sup>4</sup>. Un tel mépris peut alors conduire ces acteurs à se détourner de l'action collective, à ne plus investir le jeu social, ou à l'investir par des actions de défiance. L'espace public peut ainsi devenir le vecteur de dénonciations du politique, de ce que Pierre Rosanvallon nomme une contre-démocratie<sup>5</sup>. Manifestations, pétitions, occupations de lieux publics, mais aussi mobilisations sur le net, interventions dans des forums médiatiques : les citoyens tirent la sonnette d'alarme sur ces enjeux qu'ils estiment devoir être pris en compte en dénonçant leurs représentants dont ils estiment qu'ils ne répondent pas à leurs engagements ou à ce que l'on attendrait de leur fonction politique.

Mais les formes de résistance citoyenne face à l'enrôlement social qui donnent figure à cette contre-démocratie, ne se limitent

---

<sup>4</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 70.

<sup>5</sup> Rosanvallon, P. *La contre-démocratie, La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006 (ici collection « Points Essais »).

certainement pas à l'exercice d'un pur pouvoir de défiance ou de rejet. L'espace public voit aussi se construire en son sein des expérimentations de prises de parole et d'actions collectives autour de micro-fractures par des citoyens qui en sont les « riverains », des personnes qui rencontrent l'action sociale non pas en rejoignant un mouvement de la société civile organisée qui sera à même de les représenter ou par « idéologie », mais qui, *touchés* par un enjeu particulier ou un problème qui les concernent, se sentent en quelque sorte poussés à l'engagement. Nous faisons ici référence à des collectifs tels des comités de soutien aux sans-papiers, comités contre la « chasse aux chômeurs », occupants de squats, mais aussi associations de riverains inquiets par l'installation d'une décharge, groupes d'entraide autour d'une maladie orpheline... Le champ est vaste ! Comme nous tenterons de le montrer ici, ces mouvements sont demandeurs d'une réelle participation et porteurs d'une possible intelligence collective.

Le diagnostic que nous posons ici, articulant la transformation de la générabilité sociale tant à des évolutions des rationalités institutionnelles qu'à des dynamiques plus actantielles, vise aussi à se dessiner de manière à montrer la non-uniformité des mutations en cours, ses paradoxes internes ou à tout le moins certains décalages. On peut par exemple pointer un mouvement qui à la fois motive une ouverture du politique à plus de proximité mais qui, dans le même temps, ne remet pas en cause la perpétuation d'un cadre renvoyant prioritairement à la responsabilisation individuelle ; n'ouvrant dès lors pas au renforcement de la capacité d'action des acteurs de première ligne. On peut aussi attirer l'attention sur le fait que dans ce que nous nommons les résistances citoyennes ou encore les pouvoirs « contre-démocratiques », il y a tout à la fois des formes de rejet, de fermeture, de désaffiliation, prenant parfois même les dangereux traits de *l'impolitique*, et des formes beaucoup plus projectives qui se veulent productrices d'intelligence collective et de nouveaux apprentissages.

Face à un tel diagnostic, il nous paraît essentiel d'interroger les *conditions* d'une critique sociale qui puisse faire prise avec un tel contexte. L'objet de cet article vise, dans cette optique, à tenter d'identifier quelques enjeux et exigences afférents à une critique sociale qui se donnerait pour visées croisées, d'une part, de

rejoindre les micro-fractures sociales, c'est-à-dire d'abord les expériences vécues – les paroles, les plaintes, mais aussi les comportements et pratiques – des acteurs de première ligne – les premiers concernés –, et, d'autre part, de réfléchir la question de l'émancipation en corrélation avec l'exigence de sortie de la logique de l'individualisation des risques et de la responsabilisation individuelle. Et ce, avec l'objectif de retrouver une capacité de représentation des nouvelles souffrances qui sont liées à un tel contexte, c'est-à-dire en se rendant capable de les identifier comme des souffrances proprement « sociales », et en tentant de cerner comment mieux mobiliser les capacités d'action collective face à ces souffrances. Ce faisant, une telle critique devrait poser sa pierre à l'édifice pour lutter contre le décalage qui existe entre le politique et ces nouvelles vulnérabilités, ces micro-fractures.

Pour ce faire, nous nous tournerons d'abord vers l'éthique de la reconnaissance développée par Emmanuel Renault qui offre une réflexion des plus intéressantes sur les conditions d'une telle critique. Nous adresserons à ce dernier quelques questions et réflexions. À partir de ce que nous identifions comme une sorte de « point aveugle » dans la critique sociale développée par Renault, nous tenterons alors d'avancer quelques pistes puisées dans le pragmatisme, principalement deweyen, permettant selon nous de nourrir une autre voie d'une critique sociale qui se construit en dialogue avec la parole des premiers concernés et avec les capacités d'action collective de ces acteurs souffrants. Nous terminerons par relever ce qui nous semble constituer aussi un point aveugle dans cette version pragmatiste de la critique sociale, à savoir la question de l'apprentissage institutionnel.

## **1. L'éthique de la reconnaissance d'Emmanuel Renault : la critique porte-parole de la souffrance sociale**

Emmanuel Renault introduit son livre *L'expérience de l'injustice* par un constat assez amer :

Chez de nombreux militants, chez de nombreux citoyens politisés et chez bien d'autres encore se développe le sentiment que le vocabulaire politique commun se démonétise et que ce phénomène

explique en partie la perte d'intérêt pour les élections, les partis et l'action revendicative<sup>6</sup>.

Nos sociétés seraient le théâtre d'un phénomène de dépolitisation généralisée, dont la cause devrait être cherchée du côté d'un divorce entre le langage politique et les expériences d'injustice que peuvent faire les acteurs ordinaires au jour le jour. C'est particulièrement le cas des nouvelles souffrances que génèrent les transformations du capitalisme. La flexibilisation du marché du travail, la précarisation du travail, l'individualisation des risques sociaux ont pour effet de provoquer des souffrances (stress, désaffiliation, anomie, stigmatisation sociale,...) qui, selon Renault, ne sont pas reconnues socialement et qui ne sont dès lors pas l'occasion de nouvelles actions collectives.

Ces souffrances semblent peu intéresser les acteurs politiques. Lorsqu'ils en parlent, c'est la plupart du temps pour leur dénier le statut de problème social et politique. La souffrance est renvoyée à la sphère individuelle et n'est pas reconnue comme une souffrance proprement « sociale »<sup>7</sup>, comme enjeu collectif.

Sur le plan théorique, Renault relève également un certain mépris pour la problématique de la souffrance. Pour certains partisans du néolibéralisme, une lecture en termes de souffrance ou de vulnérabilité aurait pour effet d'appréhender les individus comme des victimes, au lieu de les considérer comme des individus responsables et autonomes. Une telle vision « enfermerait les exclus dans un rôle d'assistés au lieu d'encourager leurs efforts d'intégration »<sup>8</sup>. Paradoxalement, nombre de critiques sociaux, se positionnant pourtant cette fois à « gauche » dans l'échiquier des idées, partagent ce rejet de la problématique de la souffrance. Ainsi Renault évoque-t-il les héritiers de Foucault qui distinguent « dans l'émergence du discours de la souffrance une nouvelle figure du

---

<sup>6</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 7.

<sup>7</sup> « Réservons donc dorénavant le terme de *souffrance sociale* aux usages de "souffrance sociale" qui prennent social et souffrance au sens propre, en désignant la *dimension* proprement *sociale* d'atteintes subjectives qui peuvent être dites relever de la souffrance à proprement parler dans la mesure où elles appartiennent à la vie affective des individus » (Renault, E., *Souffrances sociales, Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 48).

<sup>8</sup> Renault, E., *Souffrances sociales*, op. cit., p. 6.

biopouvoir où la domination, le contrôle et la surveillance passent par la définition des normes de la vie bonne et de la santé, par la psychologisation et par la médicalisation du social »<sup>9</sup>. Par ailleurs, certains critiques marxistes ont également disqualifié la référence à la souffrance liée à de micro-fractures, pour ne se centrer que sur les macro-structures de domination et d'exploitation et sur le conflit capital – travail<sup>10</sup>. Ainsi, la souffrance des individus n'est pas considérée comme un objet digne d'être pris en compte politiquement. Elle est bien souvent appréhendée comme renvoyant à la seule responsabilité de l'individu, ou comme constituant un objet qui nous détourne des véritables injustices. Ces différentes formes de mépris pour la thématique de la souffrance sociale ont entre autres pour effet de la rendre invisible dans l'espace public politique.

Pour Renault, la seule manière de lutter contre ce décalage entre les revendications politiques et les souffrances sociales et, à partir de là, de relancer une dynamique d'action revendicatrice face à ces injustices, passe nécessairement par une critique sociale qui se fasse porte-parole de ces formes de souffrance sociale. Un tel modèle de critique doit éviter deux écueils. Le premier serait l'adoption d'un modèle rationaliste de critique sociale. Selon celui-ci, « le parti-pris politique sera déduit de principes normatifs (...) ou de procédures normatives (...) fondées normativement par la théorie elle-même »<sup>11</sup>. Le problème d'un tel modèle est que, en adoptant une position de transcendance par rapport au contexte socio-historique, il porte le danger d'avoir pour effet de renforcer le décalage avec les acteurs ordinaires. L'autre écueil serait d'adopter un modèle herméneutique de critique sociale. Ce deuxième modèle part, quant à lui, de la conviction que « seules les normes en vigueur dans une société déterminée peuvent être intelligibles aux individus

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> Ce mépris pour le thème de la souffrance sociale n'est pas le fait des seules critiques théoriques. Il se retrouve également chez certains acteurs critiques. Christophe Dejourns rappelle ainsi que, dans les années 70, les organisations syndicales majoritaires en France ont développé des résistances par rapport aux études en psychopathologie du travail. Pour ces organisations, ces préoccupations sur la santé mentale risquaient de nuire à la mobilisation collective et à la conscience de classe (Cf. Dejourns, C., *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p. 43).

<sup>11</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 21.

concernés par la critique de cette société, et qu'elles constituent par conséquent les seuls instruments discursifs disponibles pour une critique sociale soucieuse d'atteindre ses objectifs »<sup>12</sup>. La limite de ce modèle est qu'il ne pourra dénoncer que les injustices reconnues à travers les normes institutionnalisées. Il resterait par contre muet face aux nouvelles formes de souffrances sociales.

Entre ces deux modèles rationaliste et herméneutique, Renault plaide pour une troisième voie. La critique sociale doit suivre le procédé de ce qu'il nomme une *clinique de l'injustice* :

prendre pour point de départ la définition vague de l'injustice (comme inégalité produite socialement) qui accompagne le sentiment d'injustice de ceux qui subissent l'ordre social et, à leur chevet, tenter de réélaborer les conceptions courantes de la justice par l'étude de plaintes et de comportements<sup>13</sup>.

Si la critique sociale doit s'intéresser aux expériences vécues de l'injustice, c'est, nous dit Renault, d'abord parce que celles-ci attirent l'attention sur une *condition cognitive* de cette critique : elles peuvent en effet porter un contenu cognitif spécifique et nous amener dès lors à voir les principes de justice différemment. C'est spécifiquement le cas des injustices qu'il appelle, à la suite de Jean-François Lyotard<sup>14</sup>, les « torts » qui ont lieu à l'occasion de « différends » :

À la différence du litige, le différend désigne chez lui le conflit qui ne peut être tranché au moyen d'une règle disponible, et le tort résulte de l'injustice subie par une partie suite à l'application d'une règle qui ne rend pas compte de sa revendication. (...) Le tort définit (...) les victimes qui sont privées des moyens de témoigner de l'injustice qu'elles subissent<sup>15</sup>.

L'expérience négative du tort offre un point de vue critique sur les normes qui est immanent au contexte socio-historique. Partir de cette injustice *vécue* consiste à « *mettre au jour des éléments de l'expérience sociale qui déstabilisent les représentations* »

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., pp. 24-25. Nous soulignons.

<sup>14</sup> Lyotard, J.-F., *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.

<sup>15</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 39.

*socialement dominantes* et les débats qui s'appuient sur elles »<sup>16</sup>.  
Décrire les injustices, c'est

produire des caractérisations partiellement incompatibles avec les modes de justification socialement institués et exiger une reformulation des principes normatifs à partir desquels nous décrivons la valeur des institutions et des rapports sociaux. (...) C'est partir des comportements et des revendications de ceux qui subissent l'injustice (...) pour montrer que le simple fait que ces comportements et ces revendications ne soient pas formulables dans le vocabulaire normatif institué exige la transformation de ce cadre normatif<sup>17</sup>.

Renault qualifie cette expérience négative de l'injustice comme « une expérience de la conscience au sens hégélien du terme. Expérience d'une inadéquation de notre savoir (en l'occurrence, de notre savoir normatif) aux objets auxquels il s'applique, elle engage une refonte de ce savoir et cette refonte change notre vision du monde »<sup>18</sup>.

### ***1.1. L'éthique de la reconnaissance***

Précisons davantage cette figure d'une critique sociale à l'écoute de l'expérience de l'injustice. Renault la construit dans les termes d'une éthique de la reconnaissance. Pour cette éthique, que Renault formule à travers une reprise des travaux de Axel Honneth, le rapport positif qu'un individu entretient avec lui-même dépend d'une forme de reconnaissance intersubjective. La conscience qu'il a de sa valeur dépend de sa reconnaissance par autrui et par la société. Suivant Honneth, Renault distingue trois types de reconnaissance intersubjective qui constituent trois types de rapport positif à soi : premièrement, la sphère de l'intimité où le sujet acquiert la confiance en soi, deuxièmement, la reconnaissance de la valeur égale des personnes à travers le droit qui permet l'acquisition du respect de soi, et, enfin, la reconnaissance de la contribution à la société qui constitue l'estime de soi des individus.

Si le rapport positif à soi, dans ses différentes dimensions, est intersubjectivement constitué, il est également intersubjectivement

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 30. Nous soulignons.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

vulnérable. Autrui peut ne pas me reconnaître et me mépriser. C'est là que se constitue l'injustice. Dans le cadre de l'éthique de la reconnaissance, l'injustice se définit fondamentalement comme déni de reconnaissance. Les normes, dans une telle éthique, rapportent des devoirs qui ont pour finalité d'assurer les conditions de modes de reconnaissance intersubjective qui confirment les individus dans le rapport positif à eux-mêmes.

L'éthique de la reconnaissance doit prendre la forme d'une clinique de l'injustice parce que c'est dans les expériences vécues d'injustice que se manifestent les attentes normatives fondamentales de reconnaissance. Elles s'y manifestent négativement : comme attentes déçues. Tout le travail de l'éthique de la reconnaissance consiste à faire retour réflexivement sur ces attentes normatives. En revenant sur ces attentes, elle rendrait manifeste la finalité qu'ont pour tâche d'effectuer les normes. Pour l'énoncer dans les termes de la petite éthique de Paul Ricœur, on peut dire que, dans ces expériences d'injustice, ce qui se donne à voir c'est la disproportion fondamentale qu'il existe entre la « norme morale » et la « visée éthique ». Les expériences d'injustice – comme, chez Ricœur, les conflits que suscite l'application des normes<sup>19</sup> – nous font prendre conscience que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »<sup>20</sup>. La visée éthique – les attentes normatives de recon-

---

<sup>19</sup> Pour un plus ample développement de cette interprétation de la sagesse pratique comme un moment de la petite éthique qui, loin de se limiter au problème d'effectuation contextuelle des normes, renvoie à cette disproportion fondamentale entre la visée éthique et la norme morale, cf. Loute, A., *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008, pp. 266-282.

<sup>20</sup> Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 201. On peut dire qu'à travers l'expérience de l'injustice, les individus font l'expérience de ce que Ricœur, dans sa discussion des travaux de Axel Honneth, a nommé le caractère *interminable* de la lutte pour la reconnaissance. Pour Ricœur, cette lutte est continuellement à reprendre. Les différents types de rapport positif à soi – sous la forme de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi – constituent un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui n'est jamais pleinement atteint. La « confiance en soi » n'est pas acquise une fois pour toute. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de « l'énumération des droits subjectifs définis

naissance chez Renault – apparaît en excès face à ce que les normes permettent d’atteindre. L’expérience de l’injustice fournit donc un appui critique pour dénoncer des normes instituées, même lorsque fait défaut l’existence d’autres normes qui permettraient de dénoncer ces normes instituées.

Comment cette éthique de la reconnaissance proposée par Renault peut-elle se confronter au constat d’un décalage entre les langages revendicatifs et les nouvelles souffrances sociales ? Il semblerait qu’en suivant le procédé d’une clinique de l’injustice, l’éthique de la reconnaissance doive pouvoir lutter effectivement contre un tel décalage. Si elle développe bien une critique de la réalité sociale, ce n’est en effet nullement en adoptant un point de vue transcendant aux acteurs qui risquerait de se couper de leurs souffrances effectives, mais bien en rejoignant le point de vue de ceux qui subissent les injustices<sup>21</sup>. Elle considère que le savoir ordinaire que les individus ont des injustices dont ils font l’épreuve possède le pouvoir de subvertir les normes socialement dominantes.

---

par leur contenu » qu’« au plan de l’*attribution* de ces droits à des catégories nouvelles d’individus ou de groupes » (Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 290). Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s’estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d’estime selon les époques, la formation d’un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s’estimer doit s’entendre comme un processus dynamique qui ne se clôturera jamais. Pour une analyse plus approfondie de l’interprétation que Ricoeur effectue de la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth, cf. Loute, A., « Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricoeur », in R. Gély et L. Van Eynde (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, pp. 125-147.

<sup>21</sup> Sur ce point, un parallèle serait intéressant à faire avec Enrique Dussel. Ce dernier écrit : « There is no need to create future projects, products of pure imagination and fantasy that are only “possible” for the ruling order. It has to be known how to discover in the transcendental exteriority of the oppressed the *actual* “presence” of utopia as actual reality of the impossible, which is impossible for the system of domination without the help of the Other » (Dussel, E., *The Underside of Modernity, Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, trad. par Eduardo Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1996, p. 7). Sur ce sujet, cf. Loute A., Enrique Dussel y Paul Ricoeur : pensar la creatividad normativa », in *Revista CUHSO*, n° 18, à paraître.

Elle cherche à se faire la « conscience immanente »<sup>22</sup> des affects protestataires. « En décrivant l'éthique propre aux révoltes des dominés, l'éthique de la reconnaissance formule l'éthique des dominés »<sup>23</sup>. Il reste à voir maintenant comment ce modèle de critique sociale est exercé pratiquement par les acteurs. Pour ce faire, il nous faut expliciter la théorie de l'action collective sur laquelle repose l'éthique de la reconnaissance.

### ***1.2. Le point de vue des acteurs dans l'éthique de la reconnaissance : la « grammaire morale des mouvements sociaux »***

Renault propose une « grammaire morale des mouvements sociaux », c'est-à-dire une théorie du contenu normatif des actions collectives menées au sein de ces mouvements. L'auteur défend l'idée que tous les mouvements sociaux, malgré leur diversité, comportent une composante normative similaire, au sens où ils ont pour finalité commune de lutter contre des dénis de reconnaissance et de tenter de « restaurer les relations intersubjectives caractéristiques d'une socialisation réussie »<sup>24</sup>.

Pour Renault, les mouvements transforment les souffrances vécues en véritables *expériences* d'injustice. Ils impulsent une double dynamique : normative et pratique. La dynamique normative consiste en un retour réflexif sur les attentes normatives contrariées et en une intégration de ces attentes dans un discours dénonçant l'injustice de la situation. La dynamique pratique consiste quant à elle en un passage de l'expérience de l'injustice à la lutte effective contre l'injustice. Ce qui rend une telle action collective possible, ce sont des « cadres de l'injustice ». S'inspirant de la *frame analysis*<sup>25</sup>, Renault écrit :

---

<sup>22</sup> Renault, E., *Mépris social, Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Editions du Passant, 2004 (1<sup>ère</sup> édition 2000), p. 60.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>24</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 93.

<sup>25</sup> Sur la théorie des cadres, on se reportera à Céfai, D., « Les cadres de l'action collective, Définitions et problèmes », in D. Céfai et D. Trom (éds.), *Les formes de l'action collective, Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001, pp. 51-97 ; Snow, D., « Analyse de cadres et mouvements sociaux », in D. Céfai et D. Trom (éds.), *op. cit.*, pp. 27-49.

le déclenchement des mouvements sociaux, aussi bien que leur développement, suppose la conjonction de composantes affectives et cognitives dans ce que l'on peut nommer un "cadre de l'injustice", en entendant par là un ensemble de représentations partagées au sein du groupe mobilisé permettant d'une part d'*identifier* une situation sociale comme *injuste*, d'autre part, d'*attribuer* des causes à l'*injustice* et d'assigner des responsabilités à d'autres groupes sociaux, et enfin, de *projeter* une *transformation* de la situation<sup>26</sup>.

Ces cadres de l'injustice sont en quelque sorte des schèmes culturels qui règlent le travail d'interprétation commune de la situation. Ces cadres possèdent également une forte dimension normative. Ils permettent d'identifier et de qualifier certaines souffrances comme des injustices *sociales*.

Renault voit donc dans les mouvements sociaux une des forces susceptibles de lutter contre l'invisibilité des souffrances sociales : « les mouvements sociaux ont la capacité d'imposer à l'espace public politique des questions qu'il aurait de lui-même gardées sous silence »<sup>27</sup>. Néanmoins, il écrit également que « les mouvements sociaux ne peuvent répondre qu'à une partie du problème de l'aliénation politique »<sup>28</sup>. Pour lui, « ce ne sont que les plus chanceuses des victimes de l'injustice qui ont l'opportunité de faire de leurs conditions d'existence l'objet de revendications politiques sous la forme de mouvements sociaux et de porter ainsi dans l'espace public des litiges et des différends »<sup>29</sup>. Il existe des souffrances par rapport auxquelles il n'y a pas de « cadres de l'injustice » institués qui permettraient de qualifier ces souffrances en injustices et d'initier une dynamique pratique. Autour de ces souffrances, il n'y a pas de mouvements sociaux qui ont pu se constituer. Face à ce que l'on nommera de *nouvelles* souffrances, les individus souffrants restent muets. Des obstacles cognitifs les empêchent de mettre leur souffrance en mots. Ces obstacles résident dans les « cadres de l'injustice » socialement disponibles qui dénie aux nouvelles souffrances la dignité d'injustice sociale.

---

<sup>26</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 95.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 37.

Qu'est-ce qui peut rendre les acteurs capables de qualifier leurs souffrances comme une injustice et de passer à l'action ? Autrement dit, comment les acteurs parviennent-ils à créer de nouveaux cadres d'injustice qui leur permettront de dénoncer l'injustice de leur situation et d'agir collectivement ?

### ***1.3. Le théoricien critique comme porte-parole de la souffrance sociale***

Pour Renault, la réponse à ces questions doit être cherchée du côté du critique théorique. Pour lui, le critique théorique en se faisant l'analyste des nouvelles souffrances sociales, peut aussi s'en faire le porte-parole, en entendant par porte-parole non pas simplement celui qui se ferait le « relais » d'une parole déjà constituée, mais celui qui, ni plus ni moins, la produirait. Il attend de l'ethnographe de la souffrance sociale, à travers son travail de description, qu'il contribue à rendre visible le problème des nouvelles souffrances et à le constituer comme un problème d'injustice sociale. Autrement dit, Renault attribue au critique théorique le rôle de constituer un nouveau « cadre d'injustice » qui puisse rendre possible une action collective contre l'injustice. Il écrit ainsi que « l'analyse de la souffrance a pour fonction d'offrir des schèmes d'intelligibilité contribuant à un partage de l'expérience et à des dynamiques revendicatives »<sup>30</sup>.

Lorsqu'elle se fait porte-parole de la souffrance, « la critique théorique tente de fournir aux subalternes des outils culturels pour décrire leur propre expérience et accéder à la revendication dans une dynamique d'*empowerment* »<sup>31</sup>. Renault voit dans l'ouvrage *La misère du monde*<sup>32</sup> coordonné par Bourdieu, ou dans les travaux de Das<sup>33</sup> sur l'invisibilisation de phénomènes de viols collectifs en Inde, le parfait exemple d'un tel rôle du critique théorique. « Chez des auteurs comme Bourdieu et Das, l'écriture et la théorisation de la souffrance sociale ont précisément pour fonction de contribuer à

---

<sup>30</sup> Renault, E., *Souffrances sociales*, op. cit., p. 150.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>32</sup> Bourdieu, P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

<sup>33</sup> Cf. Das, V., *Critical Events, An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

la mise en visibilité de la souffrance et d'induire chez les individus un nouveau rapport à leur souffrance qui est susceptible de leur rendre leur capacité d'action et d'engagement politique »<sup>34</sup>. Ces critiques théoriques pourraient revendiquer un réel effet pragmatique au sens où elles transformeraient les acteurs dans leur pàtir et leur agir. Dans les différentes critiques théoriques que Renault a passé en revue, « il s'agit de jouer sur les ressorts à la fois cognitifs et affectifs de la critique, en proposant des modes d'intelligibilité du monde social contribuant à induire de nouveaux rapports à sa propre souffrance et à celle d'autrui, et, de ce fait, un nouveau rapport pratique au monde qui les produit, et de nouvelles possibilité de revendication »<sup>35</sup>.

#### ***1.4. Critique du modèle de Emmanuel Renault***

Si ce modèle de critique sociale nous paraît extrêmement riche pour aborder la question qui guide cette étude – une critique sociale en prise avec les nouvelles vulnérabilités –, il nous semble cependant que ce modèle soit passible de quelques questionnements plus critiques. Nous aimerions ici adresser à Renault deux ensembles de questions, l'un touchant à ce que nous nommerons une conception sémantique du rôle de la critique, l'autre liée au renforcement possible du décalage entre « experts » théoriques et profanes ou acteurs ordinaires.

#### ***Une conception sémantique du rôle de la critique***

Le premier type de questions a trait à la dimension sémantique du travail attendu de la critique sociale<sup>36</sup>. Face aux nouvelles

---

<sup>34</sup> Renault, E., *Souffrances sociales*, op. cit., pp. 373-374.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>36</sup> Sur cette conception sémantique de la critique sociale, Renault reste très proche de la position de Axel Honneth, comme l'illustre l'extrait suivant. À Axel Honneth, il est demandé comment une protestation sociale peut se constituer à partir de l'expérience individuelle du mépris. Ce dernier répond : « Je pense qu'il y a là différents facteurs. Le premier est qu'il faut toujours une sorte de langage politique, de sémantique capable de traduire des expériences extrêmement individualisées dans un cadre plus large d'expérience collective. Et cette traduction s'opère rarement, comme le montrent par exemple les syndicats allemands qui, en ce moment n'ont absolument pas la capacité sémantique de traduire les

souffrances, Renault attend de la critique qu'elle puisse produire un langage capable de qualifier les souffrances comme injustices *sociales*, en traduisant les expériences individualisées dans un cadre commun.

Nous nous interrogeons : est-ce que cette production sémantique du théoricien va pouvoir, à elle seule, parvenir à rendre visible les souffrances sociales dans l'espace public ? Qu'en est-il de la réceptivité de cet espace public face à de nouveaux discours ? De plus, peut-on attendre du discours produit par le théoricien critique qu'il transforme les acteurs, qu'il les rende capables d'agir collectivement pour interpeller le politique ? Renault semble présupposer qu'il y a un lien causal entre la production sémantique du théoricien et une transformation des acteurs. A ce titre, il est symptomatique que Renault parle d'« effets » pragmatiques de la critique<sup>37</sup>. Une telle croyance nous semble problématique. Elle passe en effet sous silence la question de l'opération d'*appropriation* du sens. L'herméneutique, comme celle développée par Paul Ricoeur par exemple, nous apprend que, pour qu'il y ait transformation de l'action, il faut que l'acteur s'approprie le sens qui lui est donné à penser. Un discours ou un récit, par eux-mêmes, ne peuvent transformer la vie. Il faut qu'ils soient *reçus*, en quelque sorte appliqués à la vie. En outre, pour qu'il y ait transformation des acteurs et passage à l'action collective, il faudrait que s'opère aussi une appropriation *collective* du discours critique. Sur cette question de la « performativité sociale » de la critique sociale, Renault reste muet.

---

expériences individuelles de mépris, d'impuissance, d'humiliation – qui restent sans point d'appui bien qu'elle se manifestent à plusieurs niveaux –, de manière à faire apparaître leur dimension collective, à partir de laquelle les individus pourraient réaliser qu'ils partagent avec d'autres une expérience sociale et qu'ils pourraient protester. Deuxièmement, il faut se demander jusqu'à quel point le mépris social et l'humiliation sont visibles publiquement. Je pense que l'État peut être plus ou moins malin en déguisant les effets humiliants de certaines réformes » (Honneth, A., interviewé in *Pensées critiques, Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 177).

<sup>37</sup> Cf. Renault, E., *Souffrances sociales*, op. cit., p. 379.

### **La division des tâches du travail contestataire : un renforcement de la coupure expert-profane**

Le modèle de la critique sociale de Renault soulève pour nous une seconde perplexité qui touche à la division des tâches du travail contestataire sur laquelle cette critique repose. Dans ce modèle en effet, seul le critique théorique semble capable de percevoir les nouvelles formes de souffrances sociales. Lui seul serait capable de porter attention à l'expérience de l'injustice d'une manière telle qu'elle pourrait déstabiliser les normes institutionnalisées. Les acteurs ordinaires quant à eux semblent plongés dans leur expérience vive, leur monde vécu. Pour Renault, les victimes, en l'absence de cadres d'injustices, ne parviennent pas à qualifier ce qu'elles vivent comme une injustice sociale. Très souvent, elles ont intériorisé le discours de l'individualisation des risques et s'imputent à elles-mêmes la cause de leur souffrance, n'appréhendant celle-ci que dans le cadre personnel de leur parcours. Les mouvements sociaux, quant à eux, ne seraient capables que de se faire le relais d'injustices déjà identifiées. La tâche de création de nouveaux cadres d'injustice serait alors réservée au seul critique théorique.

Une telle division des rôles n'est-elle pas contradictoire avec l'ambition de construire un modèle de critique sociale qui se fasse « conscience immanente » des affects protestataires, une éthique qui soit l'éthique de la révolte des dominés ?

D'une part, Renault semble présenter l'expérience de l'injustice comme une expérience qui conduit l'individu souffrant à voir les choses autrement, et à faire l'expérience de l'inadéquation des normes de justice. Cette position conduit ainsi Renault à prendre ses distances avec Lyotard à qui il emprunte les concepts de « différend » et de « tort » :

Pour Lyotard, l'expérience du tort est improductive par elle-même, et c'est au philosophe, au poète ou au théoricien politique de produire le langage qui permettra à ceux qui la subissent de sortir du silence : "C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes". Nous soutiendrons au contraire que l'expérience vécue de

l'injustice comporte un contenu cognitif spécifique lorsqu'elle prend la forme du tort : elle fait voir les principes autrement<sup>38</sup>.

Renault semble donc soutenir, à l'encontre de Lyotard, que c'est l'acteur lui-même, à travers l'expérience qu'il fait du *tort*, qui est amené à faire l'expérience cognitive de voir autrement les normes institutionnalisées.

Mais, d'autre part, Renault précise qu'une des caractéristiques des souffrances nouvelles, c'est-à-dire celles qui échappent aux normes institutionnalisées et aux cadres, est que justement, bien souvent, les individus ne parviennent pas à qualifier ce qu'ils vivent comme une expérience d'injustice. Dans de nombreux cas, comme nous l'évoquions, ils ont intériorisé le discours de l'individualisation des risques sociaux<sup>39</sup>, et ils ne lisent dès lors ce vécu souffrant que comme une expérience personnelle et non comme participant d'une expérience sociale, partagée, d'injustice. C'est alors le critique théorique qui doit interpréter leur expérience. Dans ce cas, pour reprendre la citation précédente, c'est le critique théorique qui doit « produire le langage qui permettra à ceux qui la subissent de sortir du silence »<sup>40</sup>. Dans un tel cas de figure, le point de vue de l'éthique de la reconnaissance n'est alors selon nous plus celui de

---

<sup>38</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 40.

<sup>39</sup> Une des caractéristiques actuelles de nos sociétés réside dans le paradoxe de la coexistence d'une situation d'interdépendance généralisée et d'un phénomène d'individualisation de la responsabilité. Alors que nous sommes de plus en plus affectés par les conséquences des actions des autres, la tendance à attribuer les causes des maux à l'individu lui-même se renforce. Ulrich Beck a bien mis en lumière ce phénomène d'individualisation des risques : « ce qui auparavant était surmonté collectivement comme un destin de classe, doit de plus en plus être pris en charge individuellement comme une défaillance personnelle. Ce qui était un destin statistiquement commun à des millions de personnes s'est transformé en une faute, une responsabilité et une névrose individuelles. Tout cela signifie que les crises *sociétales* apparaissent comme des crises *individuelles* et sont de moins en moins considérées dans leur dimension sociale et prises en charge politiquement » (Beck, U., « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », in *Lien social et politiques*, 39, 1998, pp. 15-25, p. 22). Sur cette question, on verra aussi la partie contemporaine de Berns, Th., Blésin, L., Jeanmart, G., *Du courage, Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Encre Marine, 2010.

<sup>40</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 40.

l'expérience de l'injustice en tant que telle, mais simplement celui d'une expérience observée.

Il nous semble important de souligner qu'une telle division du travail de contestation risque aussi de produire une nouvelle forme de coupure entre experts et profanes. L'éthique de la reconnaissance de Renault ne renforce-t-elle pas le préjugé d'une incapacité des dominés et des exclus à analyser réflexivement leur situation et à passer collectivement à l'action ? Le passage suivant tiré de l'ouvrage *Mépris social* ne peut qu'alimenter un tel sentiment :

En décrivant l'éthique propre aux révoltes des dominés, l'éthique de la reconnaissance formule l'éthique des dominés. Cette éthique est bien celle des dominés, mais pas au sens où ils auraient conscience des différentes normes de la justice dans un système moral cohérent, puisque ce genre de représentations est en fait l'un des privilèges des classes dominantes. Ne disposant pas d'assez de maîtrise sur sa propre existence, le dominé ne peut l'appréhender comme le résultat d'une liberté guidée par une conscience morale, n'étant pas assez fier de sa propre existence, il ne peut en venir à la justifier systématiquement à la lumière de règles morales universelles. Un tel rapport conscient et systématique aux normes morales est réservé aux vainqueurs et aux dominants, alors que les différents vaincus de la mondialisation ne peuvent se rapporter aux normes morales que dans des expériences morales négatives, celles du déni de la reconnaissance<sup>41</sup>.

Ce constat n'est évidemment pas sans poser de questions à une éthique qui se veut éthique de la transformation. Celle-ci peut-elle se construire sans réfléchir à s'articuler à et à renforcer la capacité d'action des acteurs eux-mêmes ? Ne doit-elle pas s'interroger sur une telle capacitation, sur une possible transformation de l'identité des acteurs victimes ? Outre ces questions importantes, il s'agit aussi de souligner combien une telle ligne de partage peut participer à accroître et accentuer le phénomène de décalage entre le vocabulaire politique institué et les souffrances des acteurs ordinaires, alors même que c'était ce que l'intention de départ cherchait à combattre.

---

<sup>41</sup> Renault, E., *Mépris social*, *op. cit.*, p. 61.

Les travaux de Emmanuel Renault ont le mérite d'aborder de front et de manière riche une question qui nous semble primordiale : comment relancer une critique sociale capable de lutter contre le décalage entre l'espace public institutionnalisé et les nouvelles formes de souffrances sociales ? Son modèle, nous l'avons vu, soulève cependant différentes questions auxquelles il s'agit à présent de tenter de trouver des pistes d'approfondissement.

## 2. Apports du pragmatisme

L'hypothèse que nous formons ici est que certaines de ces pistes de réflexion pouvant nourrir une critique sociale en prise avec les nouvelles vulnérabilités peuvent être trouvées dans une lecture pragmatiste de ce que nous nommons la dynamique de nouvelles formes d'action participative dans l'espace social<sup>42</sup>. Il s'agit de ces différentes formes d'action – paroles, comportements, pratiques, formes d'expérimentation ou d'action collective – que les acteurs en prise avec les nouvelles souffrances ou avec des situations inédites mettent en œuvre pour faire émerger ces nouvelles vulnérabilités dans l'espace public, leur donner une figure, une représentation, et tenter d'interpeller, d'agir. Cette lecture pragmatiste que nous voulons proposer ici s'inspire pour une très large part des réflexions de John Dewey<sup>43</sup>, mais aussi, de manière plus latérale, des travaux développés par Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe dans leur ouvrage de 2001 – *Agir dans un monde incertain*<sup>44</sup> –, lorsqu'ils se penchent sur ce qui se joue dans les « forum hybrides » et de manière plus générale dans

---

<sup>42</sup> La partie de cet article consacrée à une lecture pragmatiste des nouvelles formes d'engagement a déjà été publiée dans une version modifiée. Cf. Blésin, L., « Nouvelles formes d'engagement », in *Politique, Revue de débat*, Hors-série n° 12 : « Crises et sortie de crises », Bruxelles, septembre 2009, pp. 51-63.

<sup>43</sup> On verra en particulier Dewey, J., *Le Public et ses problèmes* [1927], trad. fr. et introduction par J. Zask, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Éditions Léo Scheer, 2003 [cité par la suite *PP*] ; ID., *Reconstruction en philosophie* [1920], trad. par P. Di Mascio, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Éditions Léo Scheer, 2003

<sup>44</sup> Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

une organisation de l'action en « réseaux ». Ce qui va ici retenir notre attention, c'est le déplacement que permettent ces approches, déplacement que nous identifierons à un retour aux acteurs en situation, c'est-à-dire appréhendés dans leur capacité à transformer une situation, à participer à la donne sociale.

Renault a bien mis en évidence la nécessité de partir d'une *expérience* de l'injustice sociale. Cependant, nous allons voir que cette expérience ou épreuve servant comme choc ou point de départ à la déstabilisation et à la mise en action peut être traitée de différentes manières. Il s'agit bien de se laisser déstabiliser par les souffrances telles qu'elles sont vécues par les premiers concernés, déstabilisation qui doit ouvrir la critique sociale à l'exigence d'une transformation des cadres – cognitifs et normatifs, mais, nous allons le voir aussi, pragmatiques – c'est-à-dire à leur extension afin qu'ils puissent avoir prise sur cette souffrance, sur cet affect, sur ce vécu. Alors que chez Emmanuel Renault il reste nécessaire de mobiliser un acteur extérieur pour que se produise ce schéma de réelle déstabilisation, il n'en va selon nous pas de même lorsque celle-ci est associée à un processus d'enquête sociale comme chez un Dewey, où c'est bien le groupe partageant un trouble, le collectif, qui se met au travail, c'est-à-dire où ce sont les acteurs eux-mêmes qui font retour sur leurs affects. L'affect n'est alors pas seulement déstabilisant mais il devient potentialisant pour le groupe.

Pour Emmanuel Renault, on l'a vu, les victimes d'injustices sociales, les dépositaires de nouvelles souffrances ont parfois « le sentiment que les questions politiques n'ont plus rien à voir avec les problèmes qui affectent l'existence »<sup>45</sup>. Un tel décalage du politique peut alors être interprété comme du mépris et générer chez les acteurs une désaffection de l'action sociale et politique, un désintérêt. On l'a vu en introduction, les acteurs peuvent aussi investir le jeu social par des actions de défiance et de dénonciation du politique. C'est ce que nous avons nommé avec Rosanvallon : des expressions de la contre-démocratie<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 70.

<sup>46</sup> Rosanvallon, P., *La contre-démocratie, La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil 2006 (ici collection « Points Essais).

Mais les arènes publiques ne sont pas seulement des vecteurs de telles manifestations de dénonciations ; dans les « résistances citoyennes » peut aussi se construire un réel pouvoir d'*énonciation*. Pour reprendre l'expression de la sociologue belge Majo Hansotte, nous assistons à l'émergence de nombreux « collectifs d'énonciation », des « collectifs porteurs d'une énonciation inédite »<sup>47</sup> qui expriment différentes « modalités » et « formes d'émergence collective d'une position politique »<sup>48</sup> face à des questions aussi diverses que rapports plus égalitaires entre les sexes, famille, école, région, pays, santé, logement, environnement, revenus justes, mobilité des humains, ville, cohabitation des cultures, etc. « L'enjeu est de construire et d'affirmer des subjectivités collectives »<sup>49</sup>.

L'espace public voit ainsi se construire en son sein des expérimentations de prises de parole et d'actions collectives autour d'enjeux par des citoyens qui en sont les « riverains », des personnes qui rencontrent l'action sociale parce que qu'elles sont *touchées* par un enjeu particulier ou un problème qui les concernent directement ou indirectement, et qui se sentent poussées à s'engager dans la résolution de ces questions qui les touchent. Il ne s'agit pas tant au départ de se mobiliser autour de grands principes ou d'idéaux que de s'inscrire dans l'espace social en un lieu tout d'abord limité, par le biais d'un intérêt particulier, riverain. Nous faisons ici référence à des collectifs qui, à côté de ce que l'on a coutume d'appeler la société civile organisée, émergent dans la société civile non-organisée. Comme nous le mentionnions, il s'agit

---

<sup>47</sup> Hansotte, M. « Par où passe le devenir ? Mouvements émergents et nouvelles modalités de L'engagement Politique », document de Travail, Etopia, Février 2007, p. 8.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.* La citation complète est la suivante : « Par collectifs d'énonciation, il faut entendre toutes les modalités et toutes les formes d'émergence collective d'une position politique, créant un agencement inédit entre des secteurs de la vie, pour formuler des points de jonction originaux ou inventifs, porteurs de futur. Ces agencements d'énonciation n'ont pas un énonciateur particulier mais sont le fait de collectifs qui touchent à tout : aux rapports entre les sexes, à la famille, à l'école, au voisinage, à la région, au pays, à la santé, à la nourriture, au logement, à l'eau, à l'environnement, aux revenus justes, à la mobilité des humains, à la culture et au savoir, aux médias, au vivre-ensemble, à la ville. L'enjeu est de construire et d'affirmer des subjectivités collectives ».

de collectifs ou de groupes aussi divers qu'un comité de soutien aux sans-papiers, un comité contre la « chasse aux chômeurs », une occupation de squats, mais aussi une association de riverains ou encore un groupe d'entraide...

Nous tenterons de montrer comment ce qui peut se lire comme une certaine « effervescence » de ces nouvelles mobilisations collectives peut éclairer la question des *conditions* de participation dans l'espace public, faisant de celui-ci le lieu d'*expérimentation* de nouveaux possibles, et permettant ainsi de mettre en lumière une dimensionnalité plus actantielle et moins institutionnelle face au défi de trouver de nouvelles solutions. Notre hypothèse est qu'au sein de ces nouvelles formes d'engagement, différentes d'un engagement idéologique, se dessine une forme de citoyenneté qui, à partir d'un vécu, d'un affect, s'approprie un pouvoir de prendre une parole collectivement et d'expérimenter de nouvelles pratiques coopératives.

Selon nous, une lecture pragmatiste de ces mobilisations permet d'interroger ce moment au sein duquel des individus en viennent à se doter de la capacité de reconnaître les nouvelles souffrances sociales qui les touchent, à passer du ressenti à l'identification et à l'énonciation, et à s'engager pour porter cela au débat social et à l'agenda politique. Il s'agit de souligner ces moments d'appropriation collective. Ils nous disent quelque chose d'important quant à la possibilité d'engagement dans une société où, bien souvent, les individus ont tellement intériorisé le discours dominant de la responsabilisation individuelle qu'ils vont plutôt développer des attitudes de culpabilisation par rapport à leur situation de souffrance, à ce qui sera interprété comme des situations d'échec personnel.

A partir de ces expérimentations collectives qui sont radicalement différentes des formes d'engagement qui relevaient des grands mouvements sociaux des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles, il s'agira donc de tenter d'interroger quel type d'expérience collective peut générer une telle capacitation des individus, que nous entendons ici au sens d'une prise de confiance dans leur pouvoir de prendre la parole et d'agir, c'est-à-dire de passer d'un statut de citoyen-victime à un statut de citoyen-critique-participatif.

Il s'agit bien de déplacer le type de réponses que l'on peut apporter à certaines des questions que nous posons au modèle de critique sociale développé par Renault. Chez Renault, nous l'avons souligné, on présuppose que la production sémantique par la critique théorique ouvrira la voie à une transformation pragmatique des acteurs. Ici, il s'agira plutôt d'interroger la transformation des acteurs dans leur possibilité de se connecter à une capacité d'implication en lien avec l'expérience du groupe autour d'un enjeu. Dans ces mobilisations se joue quelque chose de la démocratie. Outre une ouverture attentionnelle à de nouvelles micro-fractures sociales qui renvoie à un enjeu d'identification, ces mobilisations mettent aussi en lumière quelque chose qui tient plus du processus que du résultat. Quelque chose qui pourrait se dire en termes d'expériences de vie ; il s'y expérimente en effet des dynamiques d'action collective, de participation au groupe, de vie associative ou encore de construction d'une communauté d'action. Et ce, pour toute une série de personnes qui ne seraient peut-être pas rentrées dans ces dynamiques par la voie de l'organisation ou du mouvement, ni par celle d'une convocation institutionnelle au débat, mais qui s'y inscrivent en raison d'un intérêt spécifique lié à un problème qui les concerne comme « riverains », ou à une problématique qui, pour une raison ou une autre, les touche plus particulièrement. Ceci est, selon nous, porteur d'enjeux pour une démocratie d'appropriation dans une société qui ne cesse de renvoyer aux individus. On peut ici à nouveau faire référence au même texte de Marcel Gauchet qui parle de la démocratie comme d'un « pouvoir *appropriable* par la communauté politique, (...) un pouvoir en lequel la communauté peut se projeter et se reconnaître »<sup>50</sup>.

A côté des formes associatives et de participation qui se vivent dans la société civile organisée, il y a donc aussi d'autres formes de vie associative qui nourrissent l'espace collectif, d'autres modalités d'émergence collective d'une position « politique » face à des questions très diverses qui touchent le quotidien. On rejoint dès lors une conception que nous dirions plus « généreuse » du rôle de l'action collective et du mouvement social dans l'espace public. Il

---

<sup>50</sup> Gauchet, M., « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 298.

ne s'agit plus seulement d'un rôle réactif ou de sonnette d'alarme comme chez Renault. Dans une conception plus en phase avec la générabilité du social, l'espace public de nos sociétés contemporaines voit s'installer un nouvel équilibre entre, d'une part, la logique traditionnelle des grands acteurs collectifs articulant négociation des intérêts et revendication de protections collectives – cette logique s'actualisant face aux nouveaux défis qui lui sont posés –, et, d'autre part, une logique que nous dirons beaucoup plus expérimentale, révélée par de multiples initiatives émergeant du « terrain ». Cette conception articulée à l'action locale insiste sur une dimension profondément situationnelle, contextuelle. Loin de vouloir rejoindre de grands modèles, d'implémenter des programmes, il s'agit plutôt ici d'accueillir ce qui survient et de se rendre compte que collectivement nous habitons une situation qui nous questionne et qui, au-delà de ce sentiment personnel et interpersonnel, interroge aussi le collectif comme vivre-ensemble, et nous requière à l'action. C'est à ce même type d'expérimentations que fait référence un auteur comme Benasayag dans son ouvrage *Du Contre-pouvoir* :

L'étape qui s'ouvre aujourd'hui pour les luttes populaires trouve son originalité dans la perception que le "manque de modèles" n'est plus un frein, une faille ou un obstacle, mais précisément une ouverture, une nouvelle possibilité de s'organiser selon des "projets axiomatiques" qui ne sont pas guidés par une idée du "devoir être" du futur, mais qui partent de l'assomption de l'exigence situationnelle<sup>51</sup>.

Face à des vulnérabilités qui nous concernent et qui, affectivement, nous touchent, nous troublent, nous bousculent, face à des problématiques que nous côtoyons, nous sommes capables de nous impliquer. A partir de ce malaise ressenti, de ce trouble, il s'agit de mettre un collectif au travail : formuler des questions, identifier et catégoriser des problèmes, travailler collectivement à l'énonciation de possibles réponses, etc. Ces initiatives nous invitent à penser le changement depuis là où nous sommes, comme une réappropriation

---

<sup>51</sup> Benasayag, M., Sztulwark, D., *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 2000, p. 87.

de ce sur quoi on peut encore avoir prise aujourd'hui. Elles sont porteuses de pratiques infiniment diverses tant dans leur mode d'organisation que d'action.

Pour donner un exemple de ce type d'embryon ou de départ de construction d'un collectif, on peut faire référence à un article récent de *Libération* : « Appel boule de neige sur l'hôpital psychiatrique »<sup>52</sup>. Suite à un fait divers tragique (la mort d'un jeune homme assassiné par un malade qui s'était échappé d'un centre psychiatrique), Nicolas Sarkozy annonce, le 2 décembre 2008, un plan de sécurisation des hôpitaux. On y parle de chambres d'isolement, de vidéosurveillance. Ce qui ressort d'un tel discours, c'est une vision très stéréotypée du malade mental comme individu dangereux. Ce discours prévoit une réforme, annonce un projet de loi, dans un moment de crise et de confusion. Ce discours provoque un choc dans les professions qui côtoient la maladie mentale au quotidien. Un médecin psychiatre décide de réagir et active d'abord son réseau de proximité. Autour du Dr. H. Bokobza se constitue alors un groupe de 39 personnes qui répondent à son appel et publient, dans une première initiative conjointe, un texte commun qui sera diffusé dans les médias. Ce groupe poursuit l'initiative en ouvrant une pétition qui récolte très vite un nombre impressionnant de signatures et en organisant des Etats Généraux auxquels participeront plus de 2000 personnes. Dans le collectif de départ, le groupe des 39, on ne trouve pas seulement des médecins psychiatres mais aussi des infirmiers, des psychologues, des étudiants. Ils se réunissent de manière hebdomadaire, restent ouvert à tous. Ce qui est particulièrement intéressant dans l'article, c'est qu'un médecin interrogé en parle en termes de « groupe désirant ». La mobilisation part bien d'un affect, d'une colère, d'un choc qui impulse un désir de s'impliquer. L'enjeu est riverain, il me préoccupe directement. Ce qui est intéressant aussi, c'est la conscience qu'ont ces médecins de devoir faire groupe avec tous les concernés, c'est-à-dire aussi avec les malades et leur famille, et ce, pour que cette mobilisation soit entendue. Il faut pouvoir faire groupe autour des malades, avec eux, dans cette société-ci, avec son discours sécuritaire. La question du malade doit pouvoir être

---

<sup>52</sup> Cf. *Libération*, 14 -15 mars 2009.

réactualisée par rapport à ce nouveau contexte sécuritaire, elle doit être remise en travail et c'est en faisant groupe, en articulant les différentes compétences, en permettant aux différentes représentations des enjeux de se confronter que l'on va permettre à cette question d'émerger dans le débat, de s'y inscrire comme un enjeu public.

Face à telle ou telle situation d'injustice, de souffrance, des personnes se sentent directement impliquées, d'abord comme « je » et puis comme « nous », *un nous qui n'est pas donné d'avance*, mais qui se construit à partir de leurs interactions.

Deux types d'outils théoriques peuvent être convoqués afin de nous donner des clés pour comprendre ces nouvelles formes d'engagement : une analyse en termes de réseaux dont nous reprenons les éléments essentiels à Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe<sup>53</sup> ; et une analyse pragmatiste que nous reprenons à John Dewey<sup>54</sup> lorsqu'il interroge la possibilité de constitution de ce qu'il nomme des « publics ».

### ***2.1. Une logique en réseaux***

Nous ne nous étendrons pas de manière exhaustive ou approfondie sur le réseau, mais il s'agira simplement de pointer quelques éléments significatifs de ces nouvelles formes d'engagement. Pour resituer rapidement le point d'ancrage des travaux de Callon et consorts, disons que ces auteurs montrent comment, sur des dossiers sensibles – empreints d'incertitude technique et scientifique – comme les maladies rares, le sida, les déchets nucléaires, les effets des champs électromagnétiques émis par les lignes haute tension, la gestion de la chasse, les transports publics, etc., l'intervention des « profanes » contribue à remettre en cause le grand partage entre recherche confinée des experts et savoir des profanes. C'est dans le cadre de ces nombreuses controverses que se sont créés les « forums hybrides », ces lieux de débats, de

---

<sup>53</sup> Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain, op. cit.* On verra aussi Loute, A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXVII, n° 1, 2006, pp. 65-83.

<sup>54</sup> On verra en particulier Dewey, J., *Le Public et ses problèmes* [1927], *op. cit.* [cité par la suite *PP*].

délibération et d'enquête qui réunissent tant des experts, que des hommes politiques, des techniciens et des profanes, ces citoyens ordinaires riverains qui s'estiment concernés.

Que retenir de leur approche du collectif ? Ces auteurs nous montrent tout d'abord clairement le caractère *volontaire* de ces engagements : il existe chez nombre de citoyens – les profanes par rapport aux experts – une volonté de se mettre eux-mêmes en recherche, au sens où ils veulent participer à la définition des problèmes, faire profiter les experts et les élus de leurs connaissances de proximité sur des questions qui les touchent. Ils veulent intéresser le plus d'acteurs possibles à la délibération. Le principe même du réseau, c'est d'être ouvert, de rester ouvert et d'étendre la liste des concernés, d'essayer de toucher toutes les « parties prenantes » (les *stakeholders*).

Ensuite, ce que les travaux de Callon et ses collègues permettent de bien mettre en lumière, c'est que ce qui relie les individus, c'est avant tout un objectif commun – un objectif qui peut donc être limité, ponctuel<sup>55</sup>. L'appartenance au réseau n'est pas une adhésion idéologique. On se réunit autour d'enjeux concrets. Les individus qui s'inscrivent dans le réseau ne doivent donc pas partager des propriétés ou une identité commune (ex. être sans-papier), ni d'accord convictionnel ou idéologique. De plus, les individus s'associent à partir d'intérêts et de motivations différents, avec des ancrages différents, des méthodes d'action différentes, des perceptions des enjeux différentes.

Les auteurs mettent aussi en évidence le type d'intérêts que peuvent trouver les acteurs dans ces formes d'engagement : proximité des enjeux, culture de la pluralité des points de vue, qualité participative, etc. Du point de vue des bénéficiaires, on peut noter des avantages directement en lien avec le problème qui a suscité l'engagement : production de connaissances, de savoirs inédits par le croisement de perceptions, d'informations et de compétences ; exploration de davantage d'options, de propositions, etc ; mais d'autres types de bénéficiaires peuvent aussi être mis de l'avant, comme la sortie de l'isolement de certains acteurs qui s'inscrivent pour la première fois dans un espace de parole.

---

<sup>55</sup> Et rien ne prédit que le réseau pourra perdurer une fois l'objectif atteint.

Notre hypothèse est que la dynamique du collectif ne se réduit donc pas à chercher des réponses à un problème. Nous allons à présent tenter de mieux cerner ce qu'il s'y passe en termes d'action collective. Il s'agira ici d'évaluer tout à la fois comment cet espace d'action produit de la « définition », au sens où il y a construction collective de nouveaux intérêts communs, de nouveaux enjeux sociaux, de nouvelles représentations, et comment s'y transforment ou y naissent des identités d'acteurs. Soulignons d'emblée que quand on parle d'une telle transformation des acteurs, on vise non seulement l'acquisition de nouvelles compétences (liée à l'échange des savoirs par exemple) mais aussi l'acquisition d'une certaine disposition à l'engagement que nous dirons en termes de confiance : la confiance dans sa capacité de citoyen qui s'acquiert par une participation active à un groupe, la confiance qui renforce la croyance dans le fait que le jeu social mérite d'être investi et joué. Ce n'est pas tant l'approche proposée par Callon et consorts qui nous sera ici utile que les travaux du pragmatiste américain John Dewey qui nous semblent d'un apport capital.

## ***2.2. Construction du public et confiance sociale. A partir de Dewey***

Pour Dewey<sup>56</sup>, il est nécessaire d'appliquer aux problématiques émergentes dans le champ social des méthodes d'investigation expérimentales proches de celles qui opèrent dans les sciences physiques et qui impliquent une logique d'enquête visant à *engager* les participants dans une recherche collaborative et coopérative afin de chercher les enjeux collectifs d'une situation et ce qu'elle requiert<sup>57</sup>. A la différence d'Arendt, ce qu'il entend par « public » ne sera dès lors pas conçu par Dewey comme quelque chose de déjà constitué, comme un espace où apparaître. Il s'agit au contraire de comprendre comment des publics, multiples, peuvent se construire à partir des interactions des individus dans le social. Les hommes

---

<sup>56</sup> Nous avons analysé cette problématique de manière plus approfondie dans Blésin, L., « L'expérimentation citoyenne comme voie d'appropriation du politique. Lecture deweyenne », in M. Maesschalck (dir.), *Ethique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim, Olms, 2009, pp. 63-75.

<sup>57</sup> Cette problématique est au cœur d'un autre ouvrage fondamental de J. Dewey. Cf. *Logique, La théorie de l'enquête* [1938], trad. par G. Deledalle, Paris, PUF, 1967.

s'associent pour toutes sortes de raisons, s'engageant dans différents groupes. C'est la condition même de la vie sociale. Et, pour Dewey, processus de participation au groupe et individuation comme autoréalisation sont intimement liés : « L'homme n'est donc pas associé de facto, mais il devient un animal social dans la composition de ses idées, de ses sentiments et de son comportement réfléchi. Ce qu'il croit, espère et vise est le résultat de l'association et de l'échange »<sup>58</sup>. De ces associations, et des décisions qu'elles prennent, de leurs actions, naissent dès lors des conséquences – positives ou négatives – qui peuvent s'étendre non seulement aux membres de la communauté restreinte que forme l'association – conséquences directes –, mais aussi à des personnes non concernées au départ – conséquences indirectes. Ces dernières sont d'abord *perçues, ressenties, subies*. Peut ensuite naître une sorte de choc ou de déstabilisation qui bouscule les individus, les tire de leur indifférence et les pousse à exprimer le besoin d'un contrôle conjoint, public, de ces conséquences, et à s'engager dans une résolution collective du problème. C'est à partir de là que pourra se constituer ce que Dewey nomme un « public ». Cependant, pour qu'un public puisse se définir, s'organiser, c'est-à-dire se construire et se capaciter politiquement, il est nécessaire de dépasser le simple ressenti. Il s'agit de faire de l'« objet » qui pose problème et de ses conséquences un véritable *problème public*. Il faut que les conséquences indirectes ne soient pas seulement ressenties de manière diffuse, mais qu'elles soient perçues précisément, connues, afin qu'un jugement pratique puisse être posé et s'exercer au cœur de la situation. Pour Dewey, la situation conflictuelle requiert d'être traitée comme un problème de connaissance et d'expérimentation, elle doit être soumise à l'enquête. Et c'est par un tel processus de recherche conjointe dans l'élaboration de la connaissance du problème qu'un public va pouvoir se construire : « Le problème d'un public démocratiquement organisé, écrit Dewey, est avant tout un problème intellectuel »<sup>59</sup>. Cela se fera par le biais de

---

<sup>58</sup> *PP*, p. 69 .

<sup>59</sup> *PP*, p. 140. Notons bien qu'il ne s'agit évidemment pas de consacrer un régime d'expertise intellectuelle. Cette dimension intellectuelle interne à l'enquête sociale doit mobiliser toutes les parties concernées, en particulier les acteurs de première ligne. Cf., par exemple, *PP*, p. 197 : « Il est impossible aux intellectuels de

l'expérimentation politique et à travers l'enquête sociale. La façon dont un public va pouvoir se définir et s'organiser est donc fonction d'une enquête de la situation à des fins sociopolitiques.

Cette démarche d'enquête sociale expérimentale est importante pour Dewey. Elle doit *engager* les participants dans une recherche collaborative, coopérative et devra déboucher sur la création de « commun », c'est-à-dire sur un « objet » doté d'une signification partageable dont l'élargissement des dimensions prend en compte les enjeux sociétaux de toutes les parties concernées. Il s'agit bien de définir un intérêt partagé, et ce, par la participation active de tous les concernés – experts et profanes – au processus collaboratif, par le croisement de leurs savoirs, de leurs expertises, de leurs compétences, mais aussi de leurs besoins, de leurs intérêts et de leurs désirs. Il s'agit de partir d'une situation partagée à des degrés divers par un certain nombre de personnes, pour en faire une situation partagée parce que cet ensemble de personnes va la constituer ensemble comme situation commune, va la définir de manière conjointe. Le trouble devient l'enjeu d'un travail collectif d'identification et de catégorisation qui va permettre une construction riche de la représentation de nouveaux problèmes publics. Au lieu de se borner à accepter la représentation stéréotypée du malade mental comme individu dangereux, du chômeur comme paresseux et profitant du système, le collectif veut doter la représentation d'une complexité, la rendre plus juste, plus riche, moins unilatérale, en la co-construisant à partir des perceptions des différents acteurs concernés. C'est collectivement que se construit l'identité sociale du malade mental, une identité porteuse d'un enjeu pour le vivre-ensemble. Et c'est la même chose pour les sans-papiers, les enfants battus, ou encore le secteur non-marchand par exemple. Ces entités se construisent une identité repérable, lisible, qui est le résultat toujours provisoire d'un travail commun. L'action collective est donc productrice de commun, elle conduit à l'espace public, au débat social et à l'agenda politique de nouvelles entités, de nouvelles fractures sociales. Et ce, à partir des

---

monopoliser le type de connaissance devant être utilisé pour la régulation des affaires communes. Plus ils en viennent à former une classe spécialisée, plus ils se coupent de la connaissance des besoins qu'ils sont censés servir ».

souffrances telles qu'elles sont vécues et ressenties par les premiers concernés.

Dans cette enquête conjointe, ce qui se met en place, ce n'est pas seulement de l'activité associée pour trouver des solutions, c'est aussi certaines formes de participation qui conduisent à faire groupe et à se positionner comme tel dans la société – porteur d'un enjeu, d'une parole et producteur de savoirs et d'intelligence collective – c'est-à-dire à faire « nous ».

L'action collective conduit donc aussi à une possible transformation des acteurs qui y participent, non seulement en termes d'acquisition de compétences (par l'échange des savoirs par exemple), mais aussi, et de manière plus fondamentale, par l'acquisition d'une *confiance* essentielle à l'expression de l'engagement. En effet, si le public n'existe pas hors sa construction, les individus n'existent pas non plus comme des parties déjà préexistantes au public, mais se construisent, se transforment et se capacisent dans ce processus même. L'apport de ce type d'expérience de la participation au sein de la vie d'un groupe nous paraît devoir être souligné, dans une société qui se dit en termes d'égalité des droits et des devoirs individuels mais qui parle peu de la capacitation de ces individus. Ce qui se met en place dans cette recherche de commun, c'est une dynamique qui amène les acteurs dans des processus d'engagement qui les conduisent à créer du « nous » autour d'enjeux :

Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a communauté<sup>60</sup>.

Dans cette expérience de participation au sein de l'association, l'individu fait l'expérience de la communauté au sens démocratique que Dewey donne à cette notion capitale de sa pensée. Cette communauté lie réflexivement processus de participation au groupe et processus d'individuation et d'autoréalisation. Par sa contribution personnelle, en fonction de ses compétences et de ses intérêts

---

<sup>60</sup> *PP*, p. 157.

propres, à la recherche d'un intérêt partagé, l'individu libère ses potentialités personnelles, tout en faisant partie d'un groupe et en poursuivant un effort collectif : « La liberté est cette libération et cet accomplissement assurés des potentialités personnelles, qui ne peuvent se produire que par une association riche et variée avec les autres »<sup>61</sup>.

Réfléchir sur les conditions sociales de la citoyenneté active ou actrice, c'est donc aussi réfléchir sur les conditions qui permettront la libération des potentialités individuelles, l'autoréalisation de l'individu *dans* et *par* le groupe. La vie associative est l'un des espaces sociaux où une telle exigence peut se réaliser. Se représentant comme partie prenante d'un « nous », et expérimentant des processus de reconnaissance à travers des mécanismes d'engagement, l'individu peut se réaliser comme personne et prendre confiance dans sa capacité à être acteur de la société.

A partir d'une telle analyse pragmatiste, on peut identifier une des conditions d'une critique sociale qui puisse se construire en lien avec les nouvelles vulnérabilités. Il s'agit d'une condition pragmatique qui viserait à renforcer la participation au sens très précis de tenter de ramener les acteurs dans un processus dans lequel ils s'engagent dans la définition des enjeux et dans la recherche de solutions ; c'est faire en sorte que des mécontentements puissent s'élaborer collectivement et devenir des enjeux porteurs d'une signification collective, partagée par l'ensemble des membres du groupe.

### **3. Critique du modèle pragmatiste de critique sociale : La question de la transformation des institutions**

Nous avons tenté de défendre la thèse qu'un modèle de critique sociale, inspiré par le pragmatisme d'un Dewey, devrait permettre de lutter contre le décalage entre l'espace politique et les micro-fractures sociales. Les nouvelles formes coopératives de mobilisation collective peuvent être l'occasion de l'exercice d'un

---

<sup>61</sup> *PP*, pp. 157-158.

véritable processus d'enquête sociale, où s'expérimente une intelligence collective de ces micro-fractures.

En l'état, ce modèle de critique sociale nous semble cependant incomplet. En guise de conclusion, nous voudrions évoquer ici ce qui constitue un des impensés de ce modèle de critique sociale. Il reste, pensons-nous, à réfléchir à la réarticulation de ces expériences collectives avec le pouvoir ou l'autorité politique, autrement dit la recomposition du plan actantiel et du plan institutionnel. Pour que ces actions collectives soient, au-delà de la résolution de problème locaux, l'occasion d'une expérimentation collective de l'espace public voire d'un réel apprentissage social, ne faut-il pas également réfléchir à la manière dont elles peuvent agir sur le pouvoir pour qu'il accepte de se laisser enseigner par ces expériences ?

Il nous semble que ce modèle pragmatiste de critique sociale, s'il réfléchit bien aux conditions d'apprentissage des acteurs, ne dit rien, ou peu, quant à ce qui pourrait amener les institutions publiques à apprendre également de nouveaux rôles. Si elles doivent prolonger les dynamiques d'expérimentation sociales, ne doivent-elles pas également transformer leur rôle, au risque sinon de bloquer le processus d'innovation sociale ?

Ces questions ne sont pas réellement abordées par ce modèle de critique sociale. Cet impensé se donne bien à voir dans les travaux de Michel Callon et consorts sur les forums hybrides<sup>62</sup>. Dans *Agir dans un monde incertain*, Callon et consorts relèvent l'émergence dans l'espace social de différentes expériences collectives qui ont pour effet d'atténuer la double ligne de partage expert/profane et représentant/citoyen. Pour eux, l'intérêt de ces forums hybrides dans lesquels une pluralité d'acteurs s'engagent n'est pas de supprimer ou remplacer, mais d'enrichir la démocratie représentative, de « démocratiser la démocratie ».

Ils vont même jusqu'à soutenir qu'un forum hybride, à lui seul, ne peut assurer sa protection face aux opportunistes, de même qu'il

---

<sup>62</sup> Pour une analyse critique plus approfondie des travaux de Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe sur les forums hybrides, cf. Loute, A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », *op. cit.*

ne peut assurer à lui seul la diffusion des bénéfices de l'action coopérative en réseau. Ils écrivent ainsi :

Le forum hybride n'émerge qu'au prix de conflits souvent violents. Pour imposer un débat, pour être admis à y participer, il faut en effet être capable de mobiliser des ressources, de monter des alliances en vue de retourner les relations de domination qui tendent à réprimer toute remise en cause de la double délégation. Laisser les forums hybrides se développer sans aucune règle du jeu pour organiser le débat, c'est laisser le champ libre à la logique des rapports de force<sup>63</sup>.

Il faut donc intervenir pour organiser et encadrer le forum. Dans les expériences de forums hybrides qu'ils décrivent, Callon et consorts relèvent trois types d'intervention qui participent à l'organisation des forums : l'intervention du monde associatif, celle des médias et l'intervention des pouvoirs publics. La première fournit, entre autres, des « premiers moyens d'expression »<sup>64</sup> aux groupes. La deuxième assure la publicité des débats. Quant aux pouvoirs publics, ils « assurent le bon fonctionnement des procédures dialogiques en même temps qu'ils servent de recours et mettent en place des structures de coordination ; ils allouent des ressources pour que la recherche collaborative se développe et que les coûts de composition du collectif soit pris en charge »<sup>65</sup>.

Parmi ces forces d'appui des réseaux, l'État joue un rôle central. D'abord parce qu'il rend possible les deux autres interventions (législation favorable aux associations, garantie de la liberté de la presse,...) et qu'il assure le bon déroulement des débats. Il assure une protection face aux opportunistes qui cherchent à capter la force d'intéressement du réseau. Le travail d'agrégation du collectif qu'opèrent nos élus reste donc indispensable : « le collectif composé, s'il n'était pas remis en forme selon les procédures de constitution du collectif agrégé, serait incapable de produire le citoyen individuel d'un côté et une volonté générale qui ne soit pas simplement la volonté du plus fort »<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain*, op. cit., p. 211.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Callon et consorts utilisent le terme « dialogique » en opposition à celui de « délégative ».

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 182.

Il nous semble que, en plus de cela, l'État devrait permettre de généraliser l'expérience des réseaux. Les réseaux ne semblent pas pouvoir compter sur leurs propres ressources pour se généraliser. « Pour que les réseaux s'étendent, et par conséquent pour que les savoirs se généralisent et deviennent utilisables en plusieurs points, il faut des institutions qui organisent ces affrontements et ces transports »<sup>67</sup>. Callon et ses collègues ne sont pas très explicites quant aux institutions qui permettraient une telle généralisation. Mais au vu de la description qu'ils donnent du rôle de l'État dans l'organisation des forums hybrides, ce dernier pourrait jouer un tel rôle d'« institution » de réseau.

Une telle proposition, si elle est bien la leur, nous paraît quelque peu problématique. Elle nécessite de postuler que l'État accepte de transformer son rôle, au risque sinon de le voir instrumentaliser les forums hybrides. Il faudrait qu'il *apprenne* à organiser les réseaux tout en n'imposant pas d'issue autoritaire aux débats, qu'il se rende compte de tout le bénéfice des forums hybrides, en termes de démocratisation. Il faudrait que le travail d'agrégation du collectif qu'opèrent nos élus soit à l'écoute du collectif en continuelle composition par des groupes de citoyens. Pour jouer un rôle dans la coordination et l'extension des réseaux, l'État doit être capable de reconnaître les identités émergentes. Il lui faut renoncer au monopole du travail de constitution du collectif. Qu'est-ce qui garantit qu'il transformera son rôle ? Le risque n'existe-t-il pas que l'État joue également opportuniste en instrumentalisant les forums hybrides comme des outils de légitimation de ses décisions ?

Une hypothèse serait que les forums hybrides jouent comme un dispositif de prise de conscience pour l'État. En attestant d'un réel enrichissement de la démocratie délégative, ne pourrait-on pas attendre qu'ils fassent prendre conscience à l'État de la nécessité d'ouvrir et de symétriser les débats ? Le problème d'un tel raisonnement repose dans sa circularité. D'une part, il faut que les forums hybrides soient suffisamment développés pour qu'ils permettent à l'État de prendre conscience de l'intérêt de ces

---

<sup>67</sup> Callon, M., « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement », in *Sociologie du travail*, 41, 1999, pp. 65-78, p. 73.

expériences. D'autre part, nous avons vu que pour qu'ils prennent de l'ampleur, ils doivent être organisés, en partie, par l'État. Une des conditions pour que s'initie une prise de conscience de l'État serait alors que l'État se soit déjà transformé en acceptant d'organiser les forums !

Ces différentes questions démontrent, avec force, l'importance d'approfondir cette piste d'une critique sociale pragmatiste par une réflexion qui combine expérimentation collective à travers la résolution locale de problèmes et apprentissage institutionnel<sup>68</sup>. A nos yeux, l'enjeu d'une telle problématique est essentiel : l'exercice d'une responsabilité collective face aux nouvelles formes de souffrances sociales en dépend.

---

<sup>68</sup> Cf., pour aller plus loin, Maesschalck, M., Blésin, L., « Apprentissage social et participation locale », in *Cahiers Philosophiques*, 119 (2009), pp. 307-324. On verra aussi Maesschalck, M., « Théorie des groupes et gouvernance réflexive. Pour une approche génétique de l'action collective », in C. Lobet-Maris, R. Lucas et B. Six (dir.), *Variations sur la confiance. Concepts et enjeux au sein des théories de la gouvernance*, Bruxelles, Peter Lang, 2009.