

UNE RÉFLEXION SUR L'ANTHROPOLOGIE DE LA FRAGILITÉ, DE LA VULNÉRABILITÉ ET DE LA SOUFFRANCE

Jean-Louis Genard

in Thomas Périlleux *et al.*, *Destins politiques de la souffrance*

ERES | « Sociologie clinique »

2009 | pages 27 à 45

ISBN 9782749211367

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/destins-politiques-de-la-souffrance--9782749211367-page-27.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Louis Genard, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », *in* Thomas Périlleux *et al.*, *Destins politiques de la souffrance*, ERES « Sociologie clinique », 2009 (), p. 27-45.
DOI 10.3917/eres.peril.2009.01.0027

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Louis Genard

*Une réflexion sur l'anthropologie
de la fragilité, de la vulnérabilité
et de la souffrance*

Je partirai d'un constat. Celui de la constitution d'un nouveau champ sémantique envahissant de nombreux espaces discursifs : médiatique, médical, judiciaire, psychologique..., mais pénétrant aussi le discours sociologique ; un champ sémantique qui accorde une place privilégiée à des termes comme « souffrance », « trouble », « fragilité », « vulnérabilité »... De ce processus, de nombreuses voies d'interprétation sont sans aucun doute possibles.

Mon propos tentera d'investiguer celle de ce que j'appellerai une évolution des « coordonnées anthropologiques », c'est-à-dire des grilles interprétatives à partir desquelles se construisent les représentations de l'humain. Pour cela, il me faudra opérer une reconstruction de la manière dont, historiquement, nous avons appris à saisir « ce qui se passe » et, plus précisément, s'agissant de la modernité, ce que « agir » veut dire. Mon propos distinguera tout d'abord une première phase que je qualifierai de *première modernité*, qui court de la fin du Moyen Âge au XVIII^e siècle, et durant laquelle s'impose lentement une lecture de l'action à partir du référentiel de la responsabilité, ou pour le dire autrement, une *conception intentionnelle de l'action*. Avec la deuxième modernité et notamment la naissance et le développement des sciences humaines à partir du XVIII^e siècle, l'homme en viendra progressi-

vement à se penser avant toute chose au cœur de la tension entre responsabilité et irresponsabilité. C'est ce dont Kant aura l'intuition en construisant l'ensemble de son anthropologie autour de l'antinomie entre liberté et déterminisme, entre le transcendantal et l'empirique. Mais précisément, parce que d'antinomie il s'agit, les relations qui s'établissent entre ses deux pôles demeurent dans l'ambiguïté, comme elles le demeureront d'ailleurs chez Kant lui-même. Liberté et déterminisme doivent-ils être perçus comme des contraires s'excluant mutuellement, conduisant dès lors à un partage des êtres entre ceux qui sont responsables et ceux qui ne le sont pas, les fous, les monstres, les femmes, les domestiques... ? Ou, au contraire, l'homme se situe-t-il toujours quelque part dans l'entre-deux, sur la ligne de partage..., disposant certes des ressources de la responsabilité, mais jamais à l'abri d'un décrochage vers la perte de soi ? J'appellerai *disjonctive* la première voie, celle qui privilégie le partage des êtres : elle fut dominante durant l'essentiel de la *deuxième modernité* pour s'effacer progressivement dans ce que les sociologues ont pris coutume de nommer la *modernité avancée* et céder la place à une anthropologie que je nommerai cette fois *conjonctive*. C'est dans ce contexte conjonctif qu'il y a lieu de saisir l'émergence de cette sémantique de la vulnérabilité, de la fragilité, de la souffrance..., qui fait l'objet des questionnements de cet ouvrage.

Fort de ces considérations anthropologiques et socio-historiques, j'aborderai, dans un second temps, la question des transformations de l'action publique adossées à ces nouvelles coordonnées anthropologiques, une action publique qui en vient de plus en plus à prétendre agir sur les subjectivités.

L'ANTHROPOLOGIE DE LA PREMIÈRE MODERNITÉ : VERS UNE CONCEPTION INTENTIONNELLE DE L'AGIR

L'ouvrage *La grammaire de la responsabilité* (Genard, 1999a) développait l'hypothèse selon laquelle la modernité se caractériserait fondamentalement par l'émergence et la stabilisation de nouvelles coordonnées anthropologiques centrées sur ce que j'ai appelé *l'interprétation responsabilisante de l'action*, c'est-à-dire une interprétation de ce que agir veut dire au travers de l'univers sémantique de la responsabilité, un univers où se côtoient des termes comme « intention », « volonté », « autonomie »..., et, bien sûr, « responsabilité », qui, lui, ne s'imposera, dans le

sens que nous lui connaissons aujourd'hui, qu'à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, en français comme en anglais d'ailleurs. Cette hypothèse renvoie somme toute à une expérience commune : il nous est en effet difficile actuellement de nous rapporter à ce que nous faisons nous-mêmes, comme aux actes que d'autres posent d'ailleurs, sans les saisir sous l'horizon de la responsabilité, sans présupposer que chacun est, ou du moins pourrait être responsable des actes qu'il pose. Une présupposition qui vient très rapidement au jour lorsque, par exemple parce que les actes d'autrui posent question, nous adoptons une posture un tant soit peu réflexive à leur égard. C'est à ce point vrai que Habermas a fait de cette anticipation un « présupposé incontournable de toute activité communicationnelle » (Habermas, 1997). Je laisserai de côté cette hypothèse transcendantale pour considérer plutôt que c'est avec la modernité, ou plutôt à la fin du Moyen Âge, vers les XI^e et XII^e siècles, que cette anthropologie s'impose de manière réflexive, c'est-à-dire que commence à se faire jour une conception de l'homme qui pense celui-ci à partir de l'autonomie de la volonté, de l'intentionnalité¹...

Cette hypothèse suggère évidemment que cette interprétation de l'action n'est en rien la seule possible ou la seule pertinente. Bien évidemment, nous disposons également de registres interprétatifs qui déniaient cette responsabilité (folie, passion, inconscience...), mais qui, la déniaient, la reconnaissent comme horizon possible, ou qui interprètent ce qui se passe sans référence à la responsabilité (accident, hasard, catastrophe naturelle...). Il reste que – et c'est ce qu'entendait démontrer *La grammaire de la responsabilité* – la spécificité de la modernité réside dans l'irruption comme horizon majeur d'interprétation de l'action des coordonnées anthropologiques responsabilisantes.

Dans ce même ouvrage, j'ai par ailleurs suggéré que ce tournant anthropologique ne devait pas être simplement considéré comme l'émergence d'une nouvelle *représentation* de l'action, mais que celle-ci s'était imposée conjointement – c'est-à-dire sans qu'il faille privilégier une orientation particulière de rapport causal entre les deux termes – à l'émergence de nouveaux dispositifs sociaux présupposant cette responsabilité (le consentement, le contrat, le serment...) ou la mettant en scène.

Une telle manière de voir conjecturait que, à considérer d'autres cultures ou des périodes antérieures à la modernité, on y

1. Ainsi le mot *intentio* émerge-t-il au XI^e siècle.

découvrirait de manière prédominante d'autres modèles d'interprétation de l'action (le destin de la tragédie grecque, la souillure des sociétés archaïques décrites par M. Douglas...) attachés à d'autres dispositifs sociaux les présupposant et les actualisant.

Allant plus avant dans l'argumentation, j'ai également souligné que l'irruption de l'interprétation responsabilisante de l'action ne s'était pas effectuée sans reste, mais qu'elle avait été le résultat de conflits sévères opposant des lectures concurrentes. C'est ainsi que j'ai suggéré l'hypothèse de la distinction entre deux modernités. Une première modernité allant, disons des XI^e-XII^e siècles jusqu'au XVIII^e siècle, où l'interprétation responsabilisante de l'action s'impose lentement contre ses concurrents principaux que sont les interprétations par le déterminisme astral, par la Fortune et, surtout, les interprétations théologiques par la grâce, le péché originel et la Providence. Une fois ces modèles relégués (et non totalement abandonnés comme le montre le succès actuel des horoscopes, de la référence à la chance ou, bien entendu, des référentiels religieux), s'ouvre alors une deuxième modernité au sein de laquelle le principal concurrent de l'interprétation responsabilisante se situera dans l'explicitation, à partir des sciences humaines (médecine, statistique, psychologie, biologie, psychanalyse, sociologie, génétique...), de différents modèles d'interprétation de l'action aux significations irresponsabilisantes, déresponsabilisantes ou déterministes (le caractère, les humeurs, l'inconscient, la biologie du cerveau, le déterminisme génétique, les positionnements sociaux et habitus correspondants...).

L'HOMME COMME « DOUBLET EMPIRICO-TRANSCENDANTAL » ET LES DEUX ANTHROPOLOGIES DE LA DEUXIÈME MODERNITÉ

S'inscrivant dans la droite ligne des acquis de la philosophie kantienne, M. Foucault avait caractérisé l'homme de cette deuxième modernité comme un « doublet empirico-transcendantal », un homme dont les coordonnées anthropologiques se trouvaient constamment prises au cœur de l'antinomie de la liberté et du déterminisme, donc de la responsabilité et de l'irresponsabilité. Une antinomie se jouant alors dans de nombreux dispositifs dont le plus évident est, bien sûr, la scène pénale qui, en fonction d'une évaluation de responsabilité, renverra l'auteur de l'illégalisme vers la prison (responsabilité) ou l'hôpital psychiatrique (irresponsabilité).

Retenons donc qu'avec cette deuxième modernité, les coordonnées anthropologiques centrales situent l'homme au cœur de cette tension entre deux pôles qui peuvent se dire de diverses manières rassemblées rapidement ici, même si l'énumération recouvre des points de vue différents :

Transcendental	Empirique
Libre	Déterminé
Intentionnel	Expliqué par des causes
Volontaire	Involontaire
Raison	Affectivité, émotion
Responsable	Irresponsable
Normal	Pathologique
Capable	Incapable
Actif	Passif
Autonome	Hétéronome
Sujet	Objet
Compréhensible	Explicable

Au-delà de cette première hypothèse anthropologique se situant dans la droite ligne des travaux de M. Foucault, revenons au statut donné par Kant lui-même à cette antinomie de la liberté et du déterminisme.

À lire attentivement l'œuvre kantienne, on peut y repérer deux interprétations de l'antinomie entre liberté et déterminisme, ou, pour reprendre les termes de M. Foucault, du « doublet empirico-transcendental ». Ce que j'appellerai d'une part une interprétation *disjonctive* selon laquelle l'homme serait l'un OU l'autre, conduisant alors tendanciellement à un partage des êtres, libres ou déterminés, capables ou incapables, normaux ou fous... ; et, d'autre part, une interprétation *conjonctive*, dominante mais non exclusive chez Kant, selon laquelle l'homme serait à la fois libre ET déterminé, et débouchant alors plutôt sur l'hypothèse d'un *continuum anthropologique*, l'homme se trouvant toujours dans l'entre-deux, quelque part dans une position précaire et incertaine, plus ou moins du côté de l'empirique, plus ou moins du côté du transcendantal.

Cette tension entre conjonction et disjonction, constitutive de la deuxième modernité, pourrait être historicisée, et l'on pourrait donc présupposer, que, traversée constamment par

cette tension, la deuxième modernité oscillerait entre périodes conjonctives et disjonctives, mais aussi, de manière synchronique cette fois, entre espaces sociaux dominés par une perspective conjonctive, d'autres par une perspective disjonctive. Dans le cadre de cet article, c'est la première voie, diachronique, que je chercherai à baliser.

Plus précisément, dans ce cadre interprétatif, et en jetant un regard rétrospectif sur cette deuxième modernité, on pourrait faire l'hypothèse que, si le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle ont été marqués par une dominante disjonctive, au contraire la deuxième moitié du XX^e siècle a vu émerger lentement, et de plus en plus fortement ensuite, une dominante conjonctive, mettant en avant bien moins une logique de partage des êtres qu'un continuum anthropologique.

PARTAGE DES ÊTRES VERSUS CONTINUUM ANTHROPOLOGIQUE

Je ne peux m'étendre longuement sur l'illustration de cette hypothèse historique, me contentant de quelques brefs éléments.

Ainsi, au XIX^e siècle, le concept de « capacité » est-il une catégorie politico-juridique centrale, fondant un partage des êtres, « capables » et « incapables », renvoyant lui-même à des traitements sociaux radicalement différenciés, comme l'accès à des droits fondamentaux (le droit de vote par exemple). Cette citation de Guizot illustre parfaitement la conception alors dominante de la capacité : « C'est la capacité qui confère le droit, et la capacité elle-même est un fait indépendant de la loi, que la loi ne peut ni créer ni détruire à volonté, mais qu'elle doit s'appliquer avec exactitude » (Rosanvallon, 1992, 32). Cette interprétation radicalement objectivante du concept de capacité tranche bien entendu fortement par rapport à l'usage fait aujourd'hui de ce même concept que l'on voit s'imposer au sein des nouvelles politiques sociales, comme dans la philosophie morale (Ricœur, 2001) ou politique (Sen, 1993). Là, la capacité, plutôt qu'une propriété objective permettant de classer les êtres, apparaît comme une disposition potentiellement présente chez chacun d'entre eux et qu'il s'agit de mobiliser, de former, d'éveiller ou d'activer (Genard, 2007). La capacité pourra alors être associée à des dispositifs de « capacitation » qui, plutôt que de se contenter de ranger les êtres dans des classes, s'efforceront de les tirer vers des états de renforcement de leur pouvoir-être et faire, c'est-à-dire de leur autonomie.

Dans le même ordre d'idées, on pourrait se référer à l'évolution dans les conceptions de la guérison de la folie. Rappelons tout d'abord à cet égard que c'est seulement au milieu du XX^e siècle que les politiques de santé mentale passeront, en Belgique, du département de la justice vers celui de la santé, intégrant donc l'horizon d'une guérison possible, c'est-à-dire d'une transition vers l'autonomie et la responsabilité. Mais, en se plaçant plus strictement du point de vue du champ thérapeutique, on sait que, au XIX^e siècle, la conception de la guérison est plutôt basée sur les pouvoirs du thérapeute. Ou encore que, même chez les théoriciens que l'on associerait le plus volontiers à l'idée d'un continuum anthropologique, Pinel et Esquirol, la guérison, c'est-à-dire le passage du pathologique au normal, est pensée selon le modèle du choc, et cela précisément parce qu'entre les deux pôles du normal et du pathologique existe une solution de continuité. Tout cela tranche fortement avec les conceptions contemporaines où l'on parlerait plus volontiers des contributions du patient à sa propre guérison, de ses responsabilités par rapport à celle-ci, voire de co-construction du soin.

Sans multiplier les exemples, il me semble donc possible de faire l'hypothèse d'un passage progressif d'une conception disjonctive vers une conception conjonctive. Passage dans lequel, au niveau des savoirs psychopathologiques, l'évolution des conceptions de l'hypnose (d'abord référée à un partage des êtres, seuls certains, malades mentaux, femmes..., étant supposés hypnotisables, ensuite rapportée, notamment *via* les travaux de l'école de Nancy dans les années 1880, à une suggestibilité générique) ainsi que la psychanalyse, auront vraisemblablement joué un rôle moteur.

FRAGILITÉ, VULNÉRABILITÉ, SOUFFRANCE... : L'ANTHROPOLOGIE CONJONCTIVE DE L'ENTRE-DEUX

Cette évolution vers un continuum anthropologique, initiée donc au tournant des XIX^e et XX^e siècles, connaît une radicalisation depuis quelques décennies. Le modèle anthropologique aujourd'hui dominant placerait donc l'homme au cœur de ce continuum, toujours dans l'entre-deux du normal et du pathologique, toujours donc fragile, toujours vulnérable, mais aussi toujours responsable bien que toujours excusable.

Dans le même temps, les oppositions radicalisantes entre l'état normal et la maladie ont cédé la place à un univers sémantique assumant l'entre-deux, pouvant paraître euphémisant par rapport à la maladie, mais pouvant aussi sembler accorder un poids excessif à ce qui somme toute peut apparaître comme fondamentalement lié à la condition ou à la finitude humaine, trouble, souffrance, vulnérabilité, fragilité...

Ce qui transparait également dans ces glissements sémantiques, c'est la transformation du regard et de la posture: au regard objectivant que présuppose l'univers sémantique de la maladie et des nosographies qui le déploient, s'oppose ou plutôt se superpose et se conjugue aujourd'hui l'univers sémantique bien davantage subjectivant du trouble et de la souffrance. Là où la posture objectivante renvoyait la maladie ou la folie du côté du pôle « empirique », la sémantique du trouble et de la souffrance telle qu'elle se manifeste aujourd'hui positionne le regard dans l'entre-deux: la souffrance se situe à la fois dans le registre de l'agir et dans celui du pâtir. Du coup, le regard sur le trouble et la souffrance tend à se déployer en deux sens: d'une part, l'anthropologie continuiste fonde une extension du regard objectivant vers des difficultés existentielles qui n'auraient pas été « pathologisées » auparavant (pensons ici à l'extension du DSM IV vers des traits de personnalité qui n'auraient auparavant pas été abordés au travers du registre de la maladie); de l'autre, cette même anthropologie crée les conditions pour une critique éthique de ce même regard objectivant qui tend à priver l'individu qui en est l'objet de son humanité (pensons là aux actuelles critiques du soin et à l'opposition *cure care*).

Revenant plus spécifiquement sur le concept de souffrance, l'actuel contexte interprétatif permet de ne plus le saisir selon le seul registre du pâtir. La souffrance est alors aussi de l'ordre de l'expression de soi, de la résistance, de la révolte de soi..., mais cela face à des facteurs contextuels qui échappent. Le livre de Christophe Dejours, *Souffrance en France*, qui connut et connaît une très large audience, est extrêmement significatif à cet égard. On peut par exemple y lire ceci: « On peut soutenir un concept de "normalité souffrante", la normalité apparaissant alors non pas comme l'effet passif d'un conditionnement social, d'un quelconque conformisme ou d'une "normalisation" péjorative ou méprisable, obtenue par "intérieurisation" de la domination sociale, mais comme un résultat conquis de haute lutte contre la désta-

bilisation psychique provoquée par les contraintes du travail» (Dejours, 1998, 43). Et tout son travail théorique à propos de la souffrance consistera précisément à y réinjecter une dimension active, comme d'ailleurs à déconstruire l'opposition traditionnelle entre raison et affectivité au travers notamment du concept récurrent de « rationalité pathique ». On pourrait d'ailleurs, dans la même ligne, souligner à quel point convergent depuis plusieurs dizaines d'années, dans la foulée sans doute de la psychanalyse mais aussi de l'antipsychiatrie, des travaux qui envisagent le symptôme en général de manière « active », non comme un pâtir ou une réaction mais comme une réponse, une affirmation de la subjectivité, mais, bien entendu, une réponse qui n'est pas à lire dans le registre de la pleine maîtrise de soi.

On sait à quel point l'opposition de l'actif et du passif prit une importance au cœur de l'anthropologie de la première et de la deuxième modernité, en particulier pour justifier ce partage des êtres que j'ai déjà évoqué, notamment entre citoyens actifs et passifs. D'une certaine façon, la sémantique de la souffrance, de la vulnérabilité – mais on pourrait parler aussi de celle de la victime – renvoie le regard du côté de la passivité des êtres. Mais, comme on vient de le voir, les choses sont loin d'être aussi simples : les nouvelles coordonnées conjonctives permettent d'y lire aussi de l'activité. Comme de manière générale, elles devraient nous inciter à ressaisir les registres du pâtir dans celui de la capacité.

Les travaux de P. Ricœur, notamment ceux qui prennent appui sur le domaine de la médecine, peuvent constituer une autre illustration de ce même glissement anthropologique. Dans un texte intitulé « Autonomie et vulnérabilité », Ricœur oppose l'*antinomie* de la liberté et du déterminisme – la référence au terme kantien d'« antinomie » supposant que les termes renvoient à des « univers de discours différents » (Ricœur, 2001, 86) – et ce qu'il nomme le *paradoxe* de l'autonomie et de la vulnérabilité ou de la fragilité – la référence au « paradoxe » supposant, selon Ricœur, que les termes appartiennent au même univers du discours. Retraduit dans notre cadre conceptuel : disjonction pour l'antinomie, conjonction pour le paradoxe. « C'est le même homme, écrit Ricœur, qui est l'un et l'autre sous les deux points de vue différents. Bien plus, non contents de s'opposer, les deux termes se composent entre eux : l'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie, si

elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome, parce qu'il l'est dès toujours d'une certaine façon » (*ibid.*, 86-87).

Toujours dans l'entre-deux de l'empirique et du transcendantal, l'homme est bien sûr fragilisé, mais il n'est jamais non plus sans ressources, éventuellement latentes et dès lors à *activer*. Toujours vulnérable (et appelant donc attention et sollicitude), mais jamais totalement démuné (et exigeant donc rappel à la responsabilité et à la reprise en main de soi), tel est le visage de l'individu du continuum anthropologique contemporain.

QUELQUES INDICES DE CETTE TRANSITION DU REGARD ANTHROPOLOGIQUE

Je souhaiterais maintenant évoquer quelques indicateurs de ce passage qui mériteraient très certainement des explicitations plus larges que celles que m'autorise cet article. Tous mettent fortement en évidence le recouvrement et la contamination de registres qui ont pu être fortement séparés auparavant.

Le premier élément qui s'impose à l'esprit est évidemment l'extraordinaire extension du recours aux thérapies psychologiques, initiées dès les années 1950-1960 par l'émergence de ce que R. Castel avait alors appelé les « thérapies pour normaux ». On pourrait également évoquer la montée des pathologies dites « psychosomatiques » effritant l'ancien dualisme entre l'esprit (libre-transcendantal) et le corps (déterminé-empirique). Ou encore le « brouillage nosographique » dont parle P.-L. Assoun (Assoun, 2006, 114-115) et qu'illustre par exemple l'extension de l'usage du concept d'individu « border line », c'est-à-dire précisément d'individu se situant sur la ligne fluctuante de « partage des eaux » où se rencontrent le normal et le pathologique. On pourrait également évoquer la tendance « déflatoire » qu'a connue la définition de la santé mentale, passant d'un état de bien-être total à une capacité de vivre avec ses manques ou ses souffrances. Ou, dans le même esprit, l'irruption récente du concept « à succès » de résilience qui définit précisément cette capacité de vivre avec ses traumatismes. Dans un autre ordre d'idées, on pourrait évoquer l'actuelle fascination pour le fait divers mettant en scène des acteurs « normaux » basculant de manière imprévisible dans l'horreur et la monstruosité, à l'image de cet épisode récent où une mère en est venue à assassiner successivement ses cinq enfants à l'arme blanche ; des images qui tranchent fortement

avec la représentation des images comme celles que véhiculaient les criminels-nés de Lombroso. La littérature à succès exploite d'ailleurs la même veine à l'image du récent roman de Eric-Emmanuel Schmitt dont le héros est Hitler et dont le « message » est finalement que Hitler peut être tout un chacun.

Dans un tel contexte, le décrochage psychique n'apparaît plus comme un état limite mais au contraire comme une éventualité constante, comme une donnée anthropologique essentielle à laquelle il convient de prêter attention même dans ses manifestations légères.

C'est donc à l'aune de cette évolution qu'il faut situer la montée en puissance du vocabulaire du trouble, de la souffrance, de la fragilité et de la vulnérabilité. Un nouveau contexte anthropologique qui conduit à une reconsidération profonde des dualismes forts institués par la tradition, comme ceux énumérés précédemment ou comme celui, rappelé également, entre le corps et l'esprit. Un contexte qui, en outre, comme le suggère M. Gauchet (Gauchet, 2002, 269sq.), appelle une réévaluation de l'émotion et de l'affectivité, jusque-là considérée comme l'opposé des conditions de la responsabilité, de la rationalité et de la volonté. Désormais, au regard de ces nouvelles coordonnées anthropologiques, l'homme se révèle autant dans les signes de sa maîtrise de soi que dans ceux de sa perte de soi. Il se révèle autant dans ses troubles et ses souffrances que dans ses discours ou ses manifestations cognitives. Épidémiologiquement d'ailleurs, l'affectivité n'apparaît plus comme l'envers exact de la rationalité, elle porte en elle une dimension cognitive, comme à l'inverse la raison ne paraît plus pouvoir être comprise dans sa version désincarnée, pure d'émotion. Les dispositifs sociaux se doivent d'ailleurs de prendre en compte l'émotion, comme l'attestent par exemple les dispositifs d'accompagnement mis en place pour gérer le stress consécutif aux catastrophes ou aux traumatismes, ou comme le montrent également les critiques portées au soin considéré simplement comme *cure*, en oubliant l'importance du *care*.

Tout à fait en phase avec cette hypothèse d'un entre-deux ou d'un continuum anthropologique, Gauchet poursuit son raisonnement en soulignant combien l'acteur contemporain se trouve conjointement soumis à des exigences de réflexivité (et non plus, remarquons-le, de « raison ») et d'engagement affectif, sans qu'il y ait contradiction entre ces deux dimensions. Un engagement

affectif qui ne doit plus être lu, comme ce pouvait être le cas auparavant, dans le seul registre de la passivité.

Au cœur de cet entre-deux anthropologique, le trouble et la souffrance sont à la fois révélateurs d'un mal-être mais aussi et en même temps réponse à ce mal-être, réaffirmation de soi, et ressources, ressorts possibles pour une reprise en main de soi, pour une reconstruction de soi. Le concept de résilience vise bien cela : ce qui était trauma paralysant et inhibant devient, grâce à la résilience, capacitant et habilitant. De manière générale d'ailleurs, les médias ne cessent de mettre en scène les épreuves que doivent affronter les gens en insistant à la fois sur leur vulnérabilité, mais aussi sur les forces de caractère qui leur ont permis de les surmonter, sans que celles-ci aient d'ailleurs laissé leurs traces.

Au regard donc de ces nouvelles coordonnées anthropologiques, chacun se trouve à tout moment, dans sa fragilité, susceptible de basculer, de décrocher, mais en même temps, chacun possède toujours des ressources qu'il s'agit de déceler, et sur lesquelles il faut s'appuyer. L'individu contemporain se trouve donc invité à reconnaître ses manques, à vivre avec ceux-ci, à assumer ses faiblesses, mais aussi à se prendre en charge, à s'en sortir, malgré ses manques. À prendre donc conscience de ses ressources, de ses capacités qui, peut-être, se dissimulent derrière sa vulnérabilité, avec donc comme horizon normatif la capacité de se prendre en charge, de s'assumer, d'être responsable de soi, de s'en sortir, de pouvoir être autonome.

Cette situation nouvelle d'oscillation ou de coexistence de deux registres antinomiques ou, plutôt, à suivre Ricœur, paradoxaux, conduit assez naturellement à la cohabitation de discours aux tonalités opposées. J'en donnerai deux exemples. Le premier touche au concept de « victime » qui est l'objet de nombreux usages mais aussi de réflexions théoriques. À observer le paysage discursif entourant aujourd'hui le mot « victime », on ne peut qu'être frappé par des tendances qu'il faut bien qualifier d'antinomiques ou de paradoxales : d'un côté, la revendication d'un nécessaire souci pour la victime (comme cela apparaît si on observe l'horizon des réformes des procédures pénales, ou l'émergence de dispositifs d'encadrement des « victimes » de catastrophes, de traumatismes...) ; dans le même temps, de sévères critiques sur le « processus de victimisation » qui gagnerait actuellement notre société, de plus en plus d'acteurs cherchant à se positionner comme « victimes » (Fassin et Rechtman, 2007 ;

Erner, 2006; Eliacheff et Soulez Larivière, 2006...), par exemple pour bénéficier de la sollicitude, de prestations sociales... L'autre exemple toucherait au couple plainte-compassion: face à la plainte, on voit s'élever des voix sollicitant l'écoute de ceux qui se plaignent, en appelant à la sollicitude et la compassion, mais, dans le même temps, on voit se multiplier les critiques à l'égard du régime compassionnel qui gagnerait nos sociétés, celui-ci étant accusé notamment de restaurer une ambiance paternaliste ou de dédouaner certains acteurs de leurs responsabilités.

LES ÉVOLUTIONS DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DES SCIENCES SOCIALES

S'agissant d'un ouvrage à dominante sociologique, je ne voudrais pas clôturer ces remarques sans évoquer rapidement comment ces glissements anthropologiques se répercutent sur l'épistémologie des sciences sociales (qui, elles-mêmes, contribuent d'ailleurs à les avaliser).

On sait évidemment à quel point – et le tableau précédent le signalait implicitement – l'antinomie kantienne a marqué l'histoire des sciences sociales. La très célèbre et d'ailleurs inachevée querelle de l'explication et de la compréhension (Genard, 2003a) est très clairement posée, dès le XIX^e siècle, dans une optique kantienne, portée qu'elle est par des auteurs appartenant à une mouvance néokantienne, Dilthey et Rickert notamment. L'enjeu est à la fois de garantir la scientificité des sciences de l'esprit, et de construire des méthodes d'approche des processus humains à la hauteur de leur spécificité. Mais, en toile de fond, la question est bien celle de la liberté et du déterminisme, de l'explication par des *causes* ou de la compréhension par des *raisons*. Sans m'étendre sur cette querelle récurrente, je me contenterai d'attirer l'attention sur ce qui me semble une évolution de l'épistémologie des sciences sociales qui a fortement marqué ces dernières années et qui, d'une certaine façon, rejoue, dans un contexte renouvelé, la querelle de l'explication et de la compréhension, mais cette fois en phase avec ce que j'appelle une anthropologie continuiste.

Je pense ici principalement à l'épistémologie sous-jacente au courant pragmatique qui est assurément le courant sociologique qui renouvelle le plus fortement l'épistémologie des sciences sociales depuis une vingtaine d'années. Dans un article intitulé significativement « Nécessité et justification », L. Boltanski entend opposer des sociologies assumant la nécessité à des

sociologies – et en l'occurrence c'est au courant pragmatique qu'il pense en priorité – qui assument la dimension morale de l'action et des acteurs (Boltanski, 2002), entendons donc leur responsabilité, leur intentionnalité². Tout en admettant des effets structurels et en reconnaissant d'ailleurs que l'ouvrage intitulé *De la justification. Les économies de la grandeur* les sous-estimait, Boltanski entend affirmer l'impératif épistémologique de faire place à la dimension morale de l'action et donc de prendre au sérieux l'autonomie des acteurs. À y regarder de plus près, l'anthropologie du courant pragmatiste est une anthropologie que l'on peut qualifier de « capacitaire », c'est-à-dire qui reconnaît aux acteurs des capacités et des compétences, une anthropologie au travers de laquelle la sociologie pragmatique entend prendre ses distances par rapport aux sociologies qui, d'une façon ou de l'autre, récusent l'autonomie de l'individu. Des capacités et des compétences qui ne sont toutefois pas des données permettant d'objectiver les identités des individus (comme c'était le cas avec l'opposition entre « capables » et « incapables » au XIX^e siècle), mais qui apparaissent comme des ressources potentialisées qui peuvent être activées, s'enrichir, se tarir...

C'est le même glissement vers une anthropologie continuiste que traduit la montée en puissance, déjà évoquée, de la question de l'affectivité ou de l'émotion par la sociologie. Une prise en compte très différente de la manière dont la tradition sociologique l'avait faite, théorisant l'affectivité comme l'exact envers de la rationalité. Pensons ici aux travaux de Gabriel de Tarde et à la sociologie des foules (où l'affectivité est pensée en relation avec l'influence hypnotique), ou encore à l'usage du concept d'affectivité dans la sociologie wébérienne pour laquelle l'activité affectuelle est opposée à l'activité rationnelle. Comme le signalait d'ailleurs la référence aux travaux de C. Dejours, l'affectivité et l'émotion sont aujourd'hui pensées dans une optique cognitiviste. Outre les usages et analyses des émotions (par exemple, Schurmans, 2003), on a vu apparaître des travaux qui, très clairement, assument, souvent en relation avec les théories du langage ou la psychologie cognitive, la co-appartenance des registres cognitifs et affectifs. On peut se reporter ici aux travaux de P. Livet (2002), P. Paperman et R. Ogien (1995) et bien d'autres.

2. Boltanski reconnaît d'ailleurs à plusieurs endroits sa dette à l'égard de Ricœur et notamment à l'usage que celui-ci fait du concept de « capacité » ou de *capabilities*.

NOUVELLES COORDONNÉES ANTHROPOLOGIQUES ET
TRANSFORMATIONS DE L'ACTION PUBLIQUE

Ma dernière hypothèse soutiendra l'idée que cette nouvelle donne anthropologique va justifier une nouvelle économie de l'action publique.

Il y aurait à cet égard beaucoup de choses à dire qui pourraient illustrer une homologie entre les évolutions des repères anthropologiques et les transformations de l'action publique. J'évoquerai simplement l'émergence, dans les sphères de l'action publique les plus marquées par ce glissement anthropologique, d'un très large pluralisme des dispositifs balisant en quelque sorte toute l'étendue du continuum. Alors que l'anthropologie disjonctive avait pour correspondant une disjonction forte des dispositifs sociaux, vouant par exemple les acteurs à se situer soit dans la normalité soit à subir l'enfermement en asile ou en hôpital psychiatrique, l'évolution vers le continuum anthropologique s'est accompagnée d'une pluralisation des dispositifs dont l'enfermement en hôpital psychiatrique d'un côté et une normalité dépourvue de souffrance de l'autre constituent en quelque sorte les figures extrêmes. La deuxième moitié du *xx*^e siècle a ainsi vu se développer un ensemble de dispositifs désignés globalement par le terme « ambulatoire », dispositifs qui « peuplent » d'une certaine façon le continuum anthropologique en offrant des formes de soins et de prises en charge adaptées aux différents cas se situant au fil du continuum. Dans ce contexte, l'autonomie est par ailleurs devenue l'horizon majeur de cette prise en charge, au point que de nombreux acteurs en viennent aujourd'hui à constater et à déplorer le manque d'institutions assurant des prises en charge de longue durée, ou à dénoncer le fait que les personnes présentant un faible pronostic d'autonomisation, comme les toxicomanes, trouvent de moins en moins aisément place dans le système ambulatoire. Cette pluralisation des dispositifs s'accompagne également de pratiques de balisage du « circuit de soins » et de suivi ou de traçabilité des acteurs, y compris d'ailleurs une fois qu'ils ont quitté les institutions, la vulnérabilité apparaissant en quelque sorte comme rédhibitoire.

Ce continuum anthropologique fonde également une nouvelle économie de l'intervention sociale-thérapeutique. Étudiant l'histoire de l'intervention thérapeutique au *xix*^e siècle, c'est-à-dire avant Freud, Gladys Swain y distingue deux voies opposées

(Swain, 1994). Celle tout d'abord de la *persuasion*, accrochée plutôt aux pratiques héritées du XVIII^e siècle, dans laquelle le thérapeute moralise, ce qui suppose, face à lui, un individu autonome, capable de saisir ce qu'on lui veut et de maîtriser sa volonté. Celle ensuite de la *suggestion* (illustrée par les pratiques hypnotiques) qui renvoie le traitement du seul côté de la puissance du thérapeute. Ce dualisme, qui se situe en phase avec ce que j'ai appelé une anthropologie disjonctive va être, à suivre toujours G. Swain, remis en question par la psychanalyse. On pourrait y ajouter que l'émergence contemporaine d'un continuum anthropologique va en quelque sorte obliger à des pratiques oscillant constamment entre les deux, et même peut-être plus qu'osciller, à tenir constamment un double discours : d'un côté écoute, empathie, sollicitude, compassion et, surtout, accompagnement, guidance, coaching... ; de l'autre, invitation à s'exprimer, à se ressaisir, à se prendre en main, à se responsabiliser. Un discours et des pratiques oscillant donc constamment entre horizon de la dépendance et horizon de l'autonomie. Les supports offerts – et nécessaires sous l'horizon de la dépendance – sont alors forcément pensés comme éphémères, l'intervention sociale-thérapeutique étant considérée comme un échec dès lors qu'elle s'installerait dans la durée, sanctionnant alors la situation de dépendance.

Mais les transformations évoquées ici sont loin de s'arrêter au seul domaine de la santé. On a beaucoup signalé à quel point l'action sociale travaillait aujourd'hui à l'individualisation des prestations, à quel point se développaient de nouveaux modes d'action sur les subjectivités, à quel point aussi l'horizon de la responsabilisation ou de l'activation s'imposait au cœur des nouvelles formes de politiques publiques. On a parlé de transformations des logiques de guichet et de la montée de pratiques de magistrature sociale (Weller, 1999). On a mis en évidence à quel point ces nouvelles manières de faire obligeaient les travailleurs sociaux opérant dans ce contexte à faire droit à des exigences d'empathie, d'écoute... À quel point l'impératif de responsabilisation ne pouvait s'opérer que moyennant l'instauration de relations de confiance entre travailleurs sociaux et usagers. On a signifié également les limites des interventions balisées par le droit et la nécessité de faire place à des exigences éthiques de respect, de dignité. Mais, dans le même temps, ces nouvelles politiques sociales se sont construites sur la base des critiques adressées

aux politiques classiques de redistribution propres à l'État social, qui se sont vues accusées de « déresponsabiliser » les individus, d'en faire des assistés. Les pratiques inhérentes à ces nouvelles politiques sociales oscillent donc constamment dans l'entre-deux du continuum, alternant protection et sollicitation, assistance et responsabilisation. Du coup, elles font peser sur les individus des exigences qui peuvent conduire alors à déresponsabiliser l'État de ce qu'il assumait auparavant.

De manière générale, au-delà donc des politiques sociales ou de santé, on sait que le discours managérial ou les nouvelles logiques de travail et de ressources humaines en sont venus à faire des travailleurs – tendanciellement à quelque échelle qu'ils se situent – les responsables de leurs capacités et de leurs compétences, responsables donc de les enrichir, de les développer... pour assurer leur « employabilité » (Zimmerman, 2000 ; Genard, 2008a).

EN GUISE DE CONCLUSION

L'évocation rapide de ce qu'il en est de l'impact de cette anthropologie que j'ai appelée *continuiste* sur les politiques sociales attire l'attention sur un point qu'il me semble intéressant d'évoquer en conclusion.

Comme on le sait, l'ancienne opposition, propre au XIX^e siècle, entre individus « capables » et « incapables » portait avant tout sur le régime qui leur était appliqué, délimitant donc des sujets à la fois moraux et de droit, dotés des caractéristiques de la responsabilité, et des « sujets » de non-droit qui, tout au plus, étaient susceptibles de bénéficier d'un regard charitable ou de mesures d'assistance.

Les exemples précédents laissent penser que l'anthropologie *continuiste* modifie sensiblement cette donne. Là où le régime disjonctif prêtait aux acteurs « capables » une pleine autonomie, le régime conjonctif fait de chacun un être à la fois capable et incapable, responsable et irresponsable. Cette ambivalence où se mêlent les contraires modifie les conditions du regard que chacun porte sur autrui. En particulier, cette oscillation produit les conditions d'un chevauchement des registres que j'identifierais en parlant d'un côté, du régime moral-juridique (l'autre étant alors sujet de plein droit) et de l'autre, de régime éthique-compassionnel (l'autre apparaissant dans sa fragilité). Parmi de nombreux

autres, les travaux de Paul Ricoeur sont particulièrement significatifs à la fois de la mise en évidence de ces liens entre éthique et vulnérabilité, et de la critique des dispositifs sociaux, médecine, droit..., au nom d'une éthique de la sollicitude.

Il me semble donc tout à fait pertinent d'attirer l'attention sur la correspondance entre l'émergence de ce que j'ai appelé l'anthropologie continuiste et la montée en puissance d'un régime éthique-compassionnel venant quelquefois interférer avec, s'opposer à, contaminer les régimes juridique ou politique qui se sont constitués historiquement sur les bases anthropologiques héritées du XIX^e siècle. Ainsi se dénoncera l'inhumanité du droit ou, plus généralement, de ce que Max Weber appelait la domination rationnelle-légale (Genard, 1999b). Ainsi la catégorie de reconnaissance – fortement chargée éthiquement – fera-t-elle incursion dans le registre politique pour suppléer aux insuffisances de celle de redistribution. Ainsi, comme je l'ai évoqué, se multiplient les scènes où, comme dans les politiques sociales, éthique, droit et politique s'entremêlent, ou encore les dispositifs où la puissance publique se fait fort de prendre en charge les souffrances et les vulnérabilités. Ainsi, enfin, le politique en vient-il à comprendre ses responsabilités autant dans les termes objectivants des garanties juridiques que dans les termes subjectivants de l'accroissement des capacités (Cantelli et Genard, 2007).

Mais c'est dans le même temps que la dureté des traitements politiques à l'égard de ceux qui sont affaiblis (et qui dans l'autre référentiel anthropologique auraient pu être dédouanés de leurs responsabilités) s'accroît, que la pression à l'autonomie et à la responsabilité ne cesse de s'amplifier.

Nous ne sommes donc plus dans le grand régime d'exclusion que fondait l'anthropologie disjonctive. Nous pouvons ainsi y voir un progrès puisque désormais le territoire de ceux auxquels est présumée une capacité juridique ne cesse de s'étendre. Mais cette extension a un prix. Celui de la sur-responsabilisation de soi, et, s'agissant de politiques publiques, celui d'un infléchissement vers la généralisation de dispositifs d'accompagnement dont l'horizon sera précisément cette pression à la reprise en main de soi, et l'alibi, la vulnérabilité. Peut-être est-ce précisément là l'enjeu fondamental de ce nouveau contexte conjonctif: que l'envahissement de ces injonctions à la responsabilité portées désormais par les médias, les politiques publiques, la pensée managériale..., n'en vienne pas à dédouaner le politique de ses obligations de

placer les citoyens en mesure d'assumer les capacités que l'on attend d'eux. Parce que son horizon anthropologique est l'entre-deux de l'autonomie et de l'hétéronomie, la sémantique de la vulnérabilité peut aussi bien s'ouvrir à un régime de souci et de respect de l'autre qu'à un régime de moralisation, de néopaternalisme, d'infantilisation ou de dureté (Genard, 2008*b*). Cela, seules des analyses empiriques pourront en décider.