

## **Qu'est-ce qu'un individu soutenu ?**

**Fabienne Brugère, Université Paris 8, Université Paris Lumières**

Intervention au séminaire de l'AVVEJ, 27 septembre 2019

Qu'est-ce qu'un individu soutenu dans des sociétés qui sont des sociétés d'individus et qui vivent ce que Robert Castel a justement nommé la « montée des incertitudes » ? La réinvention de supports pour les individus se fait à l'âge du capitalisme. Selon Castel, le capitalisme postindustriel se caractérise à la fois par une dé-institutionnalisation et une ré-individualisation qui fait naître et se propager une insécurité sociale sous de multiples visages. Comment ne pas faire le diagnostic aujourd'hui d'un affaiblissement de la démocratie comme forme de société alors même qu'elle s'est installée comme régime dans de nombreux pays ? La « question sociale » perd de son importance pour les gouvernants. On peut même se demander si la société dans son ensemble a encore le désir de construire un espace commun, d'en appeler à un pouvoir des individus à s'organiser par-delà les hiérarchies, les statuts, les classes ou les castes ? Car la démocratie, ce ne sont pas seulement des droits ou un mode de gouvernement, c'est aussi une prise en considération de toutes les voix et la constitution, dans le respect du pluralisme, d'un espace commun. Ces voix doivent pouvoir prendre part à la vie collective, produire des critiques, modifier le réel auquel elles appartiennent. Avoir les moyens de parler et d'être écouté, c'est être reconnu comme un acteur de la vie publique. Faire l'hypothèse de la démocratie, c'est alors porter le plus de voix possibles à la parole contre les certitudes, les préjugés, les idéologies et toutes les formes d'empêchements, y compris corporels. La politique a pour mission de représenter toutes les individualités qui composent une société pour ne pas céder à une tyrannie de la majorité. Elle ne peut le faire que si elle ne se renferme pas sur le seul fonctionnement des partis, des institutions, et si elle s'ouvre à toutes les manifestations syndicales, associatives, militantes, mais aussi culturelles et scientifiques. En d'autres termes, la politique désigne aussi un mode d'action produit par les individus pour améliorer ou changer leur vie présente au nom d'un monde commun qui porte les valeurs de la liberté et de l'égalité.

La difficulté à penser un espace commun et des démarches collectives d'émancipation tient à la montée de l'individualisme. Cet individualisme suppose une référence positive à l'individu qui se fait dans deux directions.

D'un côté, la valorisation d'un sujet indépendant par rapport à diverses appartenances collectives est un trait déterminant de la mythologie du monde contemporain<sup>1</sup>. L'individu a pu signifier un être considéré comme autonome, nonobstant la multiplicité des relations sociales dans lesquelles il est pris. Cet individualisme, comme l'a montré Louis Dumont, est une construction imaginaire occidentale qui promeut la valeur absolue de l'individu. Il s'agit alors de répondre au problème suivant : comment les sociétés occidentales sont-elles devenues des sociétés de l'individu plutôt que des sociétés de relations ? Louis Dumont distingue deux sens du mot « individu » en rapport avec le mot « homme » : l'individu comme homme particulier empirique, échantillon de l'espèce humaine qu'on rencontre dans toutes les sociétés, et l'individu comme porteur de valeurs, être moral, indépendant, autonome. C'est cette dernière définition de l'individu que l'on rencontre dans l'idéologie moderne ; chacun est une incarnation de l'humanité tout entière, ce qui veut dire qu'il porte en lui toutes les qualités qui qualifient l'homme en dehors de ses liens divers. Les hommes sont égaux puisqu'ils possèdent tous les mêmes qualités, et libres car ils n'ont pas besoin des autres pour déployer leur puissance d'exister. Cet individualisme revêt une connotation morale qui lui donne son ancrage normatif. L'indépendance de chacun garantit l'égalité.

De l'autre côté, l'individu est appréhendé à partir du culte de soi et du développement des comportements narcissiques. Dans ce cadre, Christophe Lasch décrit une civilisation centrée sur le moi, négligeant tout ce qui s'en éloigne, tout ce qui pourrait encourager le désintéressement ou l'amour des autres<sup>2</sup>. Cette culture glorifie à la fois le moi, l'instant et le bien-être. Avec un tel individualisme, ce sont les exigences même de la sociabilité et de la coopération qui sont mises en cause. L'habileté dans l'art d'exploiter les relations interpersonnelles à son avantage devient la règle des relations sociales. L'égalité des individus dans une même nation est délaissée au profit d'une expression des individualités créatrice de différences personnelles. Cet individualisme devient prescriptif tant il est diffusé, consolidé par le monde médiatique et accepté par toutes les strates de la société, la contre-culture renvoyant à des pratiques différentes mais considérées comme minoritaires.

Même si ces deux formes d'individualisme n'ont pas un positionnement similaire sur l'égalité, elles ont un point commun. L'individu ne trouve rien qui le dépasse pour lui imposer des cadres déjà fixés. Il s'agit, dès lors, d'inventer des politiques basées sur l'individu, construction instable ou incertaine. La question des limites à la disposition de soi ou à l'indépendance devient une question réellement politique. Qu'est-ce donc qu'une politique de l'individu aujourd'hui ?

---

<sup>1</sup> Louis Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977 et *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.

<sup>2</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Champs-Flammarion, 2006.

Robert Castel a montré comment l'individu a d'abord surgi à travers des protections civiles qui garantissent des libertés fondamentales avec pour socle la propriété privée, et comment, avec la mise au point de l'Etat social, des travailleurs exclus des droits que recouvrait la propriété privée, ont pu s'émanciper par l'assurance d'une indépendance sociale. De la propriété privée à la propriété sociale, l'individu est repensé : il n'existe pas d'individu sans un socle de ressources ou de supports nécessaires pour pouvoir se conduire socialement comme un individu qu'il s'agit de promouvoir<sup>3</sup>. La pensée de Castel mène vers la thèse suivant : on appauvrit la compréhension de l'individu en la rabattant sur l'individualisme qui laisse percer l'idée que l'individu tient tout seul dans le monde social. L'individu n'existe que par des supports qui le font advenir. A l'âge de la crise de l'Etat-providence, et de la remise en cause des propriétés sociales de l'individu, il faut faire retour sur l'analyse des supports. En particulier, peut-on encore promouvoir nationalement un modèle d'Etat solidaire, ce qui suppose d'endosser collectivement la responsabilité des individus qui sont à la marge du cadre normatif des sociétés contemporaines ? Donner un avenir à la démocratie implique de donner un nouveau contenu à la citoyenneté, à la citoyenneté sociale, mais également à la citoyenneté politique. Mon propos est de lancer deux pistes : celle de la théorie du *care* pour la première, celle de la participation publique pour la seconde. Elles lancent les linéaments d'une politique de l'individu dans un présent très marqué par l'idéologie individualiste. Elles permettent d'envisager une société de l'inclusion comme projet démocratique dans lequel un espace commun peut se constituer à partir de voix différentes, d'individus qui ne sauraient se conformer à l'injonction si facile et si uniformisante à l'autonomie.

## **I. Quelle société d'individus ?**

Chacun veut être reconnu comme un individu, un sujet porteur de droits et de qualités, mais personne ne voudrait être livré à lui-même, réduit à une pure « individualité » qui ne serait que solitude, fragilité, impuissance. Tel est le grand paradoxe des sociétés modernes : si l'individu est partout célébré, l'individualisme est énergiquement décrié. De fait, la notion d'individu véhicule une profonde dualité : l'individu a une valeur à la fois positive (par sa singularité irréductible, son aspiration à l'autonomie) et négative (par sa propension à l'égoïsme et sa tentation du repli).

Cette ambiguïté a une longue histoire en France. A partir de la révolution française, l'individu est devenu individu par son universalité ; aujourd'hui, il l'est par sa distinction, son

---

<sup>3</sup> Robert Castel, « Les ambiguïtés de la promotion de l'individu », in *La République des Idées, Refaire société*, Seuil, 2012, p. 17.

désir de singularité. Au 19<sup>ème</sup> siècle, et tout au long des Trente Glorieuses, la protection sociale et les droits des salariés se sont construits à travers des luttes collectives : il s'agissait, à partir d'une norme universelle, de donner à chaque individu sa place dans la société. Cette logique s'est renversée dans le dernier tiers du 20<sup>ème</sup> siècle, et renforcée depuis la crise financière de 2008 : avec l'effondrement des espérances collectives a fleuri la revendication d'« être soi ». Tout l'enjeu est alors de savoir comment faire monde commun à partir de ce constat.

La première chose à faire pour un philosophe est d'exercer sa pensée critique et de déconstruire la notion d'individu, de mettre à mal le mythe de l'individu qui se fait tout seul et exhibe ainsi une indépendance triomphante, jusqu'à répandre dans la société l'injonction « sois autonome ! » comme si l'autonomie se déclenchait grâce à un claquement de doigts, une décision soudaine que l'on déroulerait comme un tapis rouge à l'intérieur de sa propre vie. C'est un travail que j'ai amorcé dans l'éthique du « care » et dans ses prolongements politiques : l'individu est relationnel. Il ne se fait pas tout seul. D'où un certain nombre de questions comme : comment rendre ces relations le moins assujettissantes possible surtout lorsqu'il s'agit de relations asymétriques ? Comment faire pour rendre leurs capacités à des individus que l'on considère trop rapidement par le biais de la déficience, du manque ou d'une différence immédiatement posée comme gênante ?

Le présupposé de mon analyse est donc que l'individu n'existe pas en lui-même mais dans des institutions, des collectifs, des représentations. L'individu existe avec des soutiens ou des prothèses, des prolongements de lui-même qui valent tout autant comme une augmentation de son pouvoir d'être et d'agir que comme des réparations. Mais il existe aussi des freins et des empêchements qui diminuent sa puissance d'agir. L'individu existe avec un certain nombre de propriétés sociales qui valident son existence ou au contraire tendent à l'invalidier.

La promotion de l'individu, selon les thèses du sociologue français Robert Castel que je reprends à mon compte, passe par « la constitution d'un socle de ressources ou des supports nécessaires pour pouvoir se conduire socialement comme un individu »<sup>4</sup>. En d'autres termes, l'individu n'existe pas sans des propriétés posées collectivement qui le font advenir comme tel. Il se développe sur un socle de droits. Connaître une société et ses membres, c'est alors faire advenir ce qu'il y a derrière l'individu, les conditions de son apparaître ou de son existence. D'après Robert Castel, on peut faire une histoire de ces socles et identifier deux grandes modernités.

### ***Les deux modernités***

---

<sup>4</sup> Robert Castel, « Les ambiguïtés de la promotion de l'individu », in *La République des idées. Refaire société*, « Les ambiguïtés de la promotion de l'individu », Paris, Seuil, 2011, p. 17.

Dans la première modernité, la propriété privée constitue le socle, les humains entrant en société pour préserver leur vie, leur liberté et leurs biens. Le terme de « propriété » ne désigne pas seulement la propriété des biens mais aussi la propriété de soi (propriété intrinsèque de l'homme comme individu) ; c'est bien ce que le philosophe John Locke a mis en lumière. On ne peut pas être propriétaire de sa personne si l'on n'est pas propriétaire de biens. La citoyenneté politique est accolée à cette restriction, ce qui fait que la propriété est au cœur de ce dispositif de la modernité ; elle est une condition de possibilité de la citoyenneté<sup>5</sup>. Les femmes, les ouvriers, les esclaves ou encore les handicapés ne sont pas des citoyens.

Dans la seconde modernité, la propriété sociale joue le rôle d'un appui pour tous les non-propriétaires, empêchés de devenir des individus dans la première modernité. La solidarité mise en avant par Léon Bourgeois ou par Alfred Fouillée sert à défendre une société de semblables. Elle donne corps à l'émancipation d'une majorité qui, à défaut d'être propriétaire de biens privés, devient propriétaire de droits qui lui permettent d'assurer son indépendance sociale. L'indépendance est garantie par des droits étendus, des supports qui sont le fait de l'inscription des individus dans des systèmes de protection collective. L'Etat social ainsi instauré fait apparaître positivement des êtres humains que la première modernité rendait invisibles et avait marginalisés ; en rendant tout le monde semblable, il dés-individualise les modes d'individualisation des individus rapportés jadis à des grandeurs économiques pour restaurer à la qualité d'individu sa valeur universelle. Il démocratise la vie publique. La notion de citoyenneté est très élargie.

### ***Les individus négatifs***

Le constat que l'on peut faire aujourd'hui est que cette seconde modernité est en crise. Alors qu'elle s'employait à conférer à chacun des qualités individuelles par la garantie de droits sociaux, il faut reconnaître qu'elle n'arrive plus à assumer cet individualisme positif pour tout le monde. Beaucoup d'individus manquent des ressources de base qui donnent la possibilité d'une certaine indépendance, d'une conduite pour soi ou encore d'une participation au jeu social au même titre que les autres. Comment faire avec ce présent qui dessine deux individualismes selon Castel ? Un individualisme positif où le sujet s'exprime dans des cadres adéquats lui permettant de se valoriser, de se construire et de s'épanouir, un individualisme négatif où le sujet ne peut s'investir subjectivement par défaut de protections. Mondialisation heureuse/mondialisation malheureuse. Quand les Gilets Jaunes, par exemple, demandent davantage de pouvoir de vivre, ne réclament-ils pas la possibilité de participer au jeu social et politique en tant qu'individus positifs, au même titre que d'autres ?

---

<sup>5</sup> Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

L'individualisme négatif (qui met à mal tout projet d'une société de l'inclusion et la rend même impossible au profit d'une société de l'exclusion, de l'expulsion) se caractérise par ce que Castel nomme la « désaffiliation » sociale qu'il illustre avec l'amour impossible de Tristan et Iseult. Leur histoire de vie est celle d'un désengagement de la société (à cause d'un amour impossible alors même qu'Iseult est mariée au roi Marc et qu'après avoir été ramenée par Tristan, elle vit avec ce dernier un amour impossible alors que lui-même est au service du roi). Leur histoire impossible est celle d'un décrochage par rapport aux régulations à travers lesquelles la vie sociale se reproduit et se reconduit. Ils abandonnent toutes les appartenances et toutes les contraintes dans lesquelles une union s'inscrit entre un homme et une femme ; leur amour n'a plus ni fonction sociale, ni légitimité morale, et ceci les mène à la mort.

## **II. Des politiques de soutien/ Des politiques de « care »**

J'ai soutenu dans *La politique de l'individu* la nécessité d'une troisième modernité de consolidation des vies des individus, de soutien, une sorte d'antidote aux idées néolibérales si présentes aujourd'hui et qui uniformisent les individus autour d'une vision appauvrie de la performance à même de partager le monde en gagnants et en perdants (ce discours sur les gagnants et les perdants qui est une constante du discours politique néolibéral de Thatcher et Reagan à Donald Trump). Et ceci me conduit à argumenter en faveur du soutien comme figure politique qui rend possible l'inclusion. Après la modernité de la propriété et celle des droits sociaux, place désormais à la modernité des soutiens. Cette modernité ne peut venir ni de l'Etat exclusivement ni de la société exclusivement mais d'un ensemble de relations entre Etat et société civile. Tandis que les droits sociaux, en tant que supports, protègent l'individu vulnérable, les soutiens sociaux les accompagnent : ils ne se substituent pas à lui mais visent à préserver sa puissance d'agir, à en prendre soin sans sombrer dans un accompagnement contrôlé (ce qui existe bien sûr dans nos sociétés habitées par le néolibéralisme et la biopolitique). Les épiceries solidaires en France, qui fonctionnent avec des subventions et des bénévoles, se donnent pour but « l'accès de tous à une alimentation de qualité ». Il s'agit de faciliter l'accès des plus démunis au choix des produits (avec la possibilité d'utiliser directement les aides accordées par les services sociaux). Il s'agit aussi de construire leur puissance d'agir : cours de cuisine, mais aussi informations sur la santé, parfois accès à des livres, de la musique, etc.

Bon nombre d'associations luttant en faveur de l'accueil des « demandeurs de refuge » ont fait du soutien en reconsidérant les relations qui s'y jouent comme des relations à même de considérer l'agentivité de ces populations pourtant particulièrement vulnérabilisées car sans

papiers. Le soutien construit de l'agentivité en partant des individus comme singularités. Cela vaut aussi pour le handicap ; je pense au livre d'Eva Feder Kittay *Love's Labor*, manière de penser les formes de soutien formelles et informelles dans le cas des handicaps mentaux sévères (et reprenant l'histoire de la fille de l'auteur, Shana dans son rapport à ses parents, à toutes celle et ceux qui se sont occupés d'elle, ont été en lien, en interaction avec elle).

Cette politique n'est pas instituée par en haut. Elle ne désigne pas la métamorphose d'un Etat social protecteur (l'Etat providence) en Etat accompagnateur ou compassionnel. Il s'agit, par des initiatives, des collectifs, d'une suite d'expérimentation politiques des gouvernés plutôt que des gouvernants mais qui ont la caractéristique de forcer les gouvernants à entrer dans le jeu des gouvernés, par le biais d'une sorte de ré-institutionnalisation. La société, au nom de la solidarité qui prend la forme éthique d'un souci des autres, participe au soutien des plus vulnérables, pour qu'ils puissent renouer avec une puissance d'agir selon leurs capacités du moment, avec la situation de vie qui est la leur.

### ***D'une politique de l'individu à une société du care ?***

La question est : comment aider les individus qui en ont besoin à se réaliser, à assurer les conditions d'une vie meilleure sans pour autant les considérer comme des « victimes » ou comme des étrangers à notre propre monde, tentation de plus en plus grande avec le succès des récits populistes ? La société d'individus en des temps populistes risque toujours de renforcer les forts et d'affaiblir les faibles, de partager drastiquement les inclus et les exclus. Des politiques de soutien aux individus ne se jouent pas dans le cadre de l'agitation des peurs (peur de ne pas être conforme, peur de n'être plus rien, peur de celles et de ceux qui sont considérés comme différents, etc.) mais dans des relations et des institutions qui suscitent la capacité d'agir de l'individu soutenu pour articuler le « prendre soin » et la « puissance d'agir » ; il s'agit de trouver les moyens de « prendre soin » de ces capacités qui ont été occultées, empêchées, parfois brisées. Soutenir un individu ne veut pas dire se substituer à lui comme peut y conduire une certaine politique sociale mais le restaurer dans ses capacités d'agir propres, soit en veillant à ce qu'elles ne dépérissent pas, soit en veillant à leur libre exercice. On peut défendre là une positivité de la restauration, de la réparation.

Ainsi, si l'on reprend *Le conte d'hiver* de Shakespeare, ce qui est important à la fin de la pièce n'est pas seulement que l'amie fidèle de la reine Hermione prénommée Paulina, ait pu garder, après la mort de la reine due à la folie et aux fantasmes du roi, une statue de la reine adorée dont elle prend soin, et qu'elle garde précieusement cachée. Mais, plus important encore, quand le roi a pu expier toutes ses fautes, retrouver sa fille qu'il avait abandonné, Paulina dévoile l'existence de la statue, et le roi, retrouvant cette reine immobile mais qui a pris des

rides, la fait revenir à la vie par un baiser. Mais, ce qui compte ce n'est pas tant le baiser en tant que tel que les circonstances du baiser : il ne suffisait pas de prendre soin de la reine devenue statue, encore fallait-il que son entourage lui donne les moyens de restaurer sa puissance de vivre et d'agir, à travers sa fille retrouvée, heureuse et son mari à nouveau aimant, et guéri d'une tyrannie qui avait failli emporter tout le royaume. Hermione, qui passe de l'état de statue à celui de femme d'âge mûr, c'est la preuve qu'un prendre soin sans restauration d'un espoir de vie meilleure, d'un désir de renouer avec les autres et de développer à nouveau une capacité d'agir - d'aimer- ne suffit pas.

La politique de l'individu peut devenir une politique du *care* ou du prendre soin si les individus arrivent à satisfaire dans les cadres d'un Etat de droit leur singularité, au milieu des autres singularités. Et dans la perspective que le tissage des singularités, l'adresse aux autres constitue un monde commun à travers la possibilité de ce que Judith Butler nomme une « coalition des différences ». Tel est bien le prêt requis pour développer une société du *care*. Ainsi, la philosophe américaine Joan Tronto a mis en avant le risque d'un *care* dictatorial étouffant les individus qu'il prétend aider. Si elle insiste sur ce qui prend la forme d'un devoir de « protection des vulnérables », elle se montre en revanche critique quant à la manière dont sont vraiment dispensés les soins aux plus vulnérables tant ceux qui les protègent sont souvent présentés comme des défenseurs. Le risque tient alors dans l'abus de pouvoir des fournisseurs de soin « qui peuvent en arriver à s'arroger le droit de définir les besoins des vulnérables »<sup>6</sup>, à parler en leur nom. La vulnérabilité des uns rend toujours possible des abus de pouvoir des autres dans la mesure où la capacité de réponse ne tient plus dans une réciprocité entre égaux. Etablir une relation avec les plus vulnérables relève donc d'un projet politique par nature problématique précisément en raison de la dissymétrie dans les relations de pouvoir entre les aidants et les subalternes. Cette relation ne peut se faire sans une éthique qui introduit de l'horizontalité dans des relations qui risquent une grande verticalité si elles font l'économie de l'écoute des besoins des individus concernés. Réduire une asymétrie, en sortir, faire autrement, c'est savoir considérer des différences en dehors des tiroirs tout prêts qui mettent les individus dans des catégories instauratrices de différences négatives et d'oppressions.

### ***Des institutions libres***

Si moralement la difficulté peut être résolue par l'introduction de la perspective du respect de la position de l'autre tel que lui-même l'exprime (et non en supposant que l'autre est exactement identique à soi), politiquement le souci de l'autre vulnérable risque d'achopper sur la prise de pouvoir du moins vulnérable sur le plus vulnérable qui peut se jouer à l'intérieur des

---

<sup>6</sup> Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, Paris, La Découverte, 2009, pour la traduction française, p. 181.

formes classiques des relations sociales (qu'il s'agisse du domaine du soin des malades, des fous, des enfants ou des précaires, exclus, victimes d'une catastrophe, etc.). Le problème de l'abus de pouvoir, de la dissymétrie renforcée n'est pas seulement interpersonnel mais bien davantage institutionnel. Il ne s'agit pas en effet de se demander comment un travailleur social, un bénévole, un fournisseur de soin peut éthiquement se rapporter à une personne en situation de vulnérabilité mais d'envisager à un niveau infra-personnel la capacité de réponse de l'institution ou du collectif à la vulnérabilité ou à la différence. Sur ce point, particulièrement dans le domaine du travail social, les politiques des gouvernants qui accèdent les normes néolibérales de l'auto-entrepreneur jusque dans le gouvernement des populations les plus précaires ne parviennent le plus souvent qu'à maintenir l'idéologie de la fiction de l'individu autonome dans les milieux sociaux les plus fragiles. Elles ne font également que renforcer la critériologie et l'évaluation comme contrôle des exclus ou des différents. Elles fonctionnent à la fiction, mais à une fiction rendue opérationnelle et en même temps absurde. Le film de Ken Loach, *Moi, Daniel Blake*, est particulièrement convaincant.

Avec le soutien (qui est comme une transcription du *care* dans le monde social), il s'agit donc de réarmer politiquement la capacité d'intervention de l'institution de soin sans la normer ou la reconfigurer en fonction des attentes néolibérales contemporaines d'un gouvernement. Il existe des formes d'auto-institution des institutions : pêle-mêle certaines associations dans le domaine du travail social, et dans le domaine du secours, de l'accueil et de l'intégration des demandeurs de refuge : des ONG comme SOS Méditerranée, des mairies comme celle de Lille dans l'accueil de naufragés de l'*Aquarius*, le désormais célèbre village de Riace en Calabre, le programme Hope qui donne du travail à celles et ceux qui ont obtenu le statut de réfugié, les programmes et diplômes qui se sont montés partout dans les établissements d'enseignement supérieur en soutien aux étudiants étrangers arrivés de pays en crise, le programme « Pause », etc.

En fait, il s'agit de définir des capacités d'auto-institution qui valent elles-mêmes comme des sortes d'institutions où l'authenticité des relations est plus importante que la forme du dispositif. Il pourrait sembler que cette idée relève d'une utopie mais en réalité il n'en est rien car c'est bien cette capacité d'auto-institution de l'institution qui est expérimentée dans nombre de mouvements sociaux contemporains, de collectifs souvent éphémères. Cela passe sans doute par la préservation de l'imaginaire de l'institution (qui est l'imaginaire d'un monde commun) et seule cette préservation semble être aujourd'hui la condition de l'institution imaginaire de la société pour reprendre le titre de l'ouvrage du philosophe Cornelius Castoriadis. Une institution qui ne soit normée que par le seul déroulement de son processus, telle pourrait bien être la meilleure définition du collectif, de cette manière de faire commun par le collectif face à des situations de vulnérabilité, de différence ou tout simplement d'appréhension des singularités qui

ne cessent de se succéder dans les sociétés modernes. Ne pas percevoir ce qui se joue de propre ou de singulier dans ces situations génère de l'anxiété, de l'angoisse, de la colère ou du scepticisme à l'égard des gouvernants. Mais quel sens prend alors l'institution dans l'organisation de tels collectifs ? Le soin des vulnérables, des différents ou tout simplement d'êtres singuliers que diverses sortes de collectifs peuvent développer, cherche à se formuler non dans le dos des individus mais à même leurs capacités qu'il s'agit pour ainsi dire de dégeler. Des formes nouvelles de soutiens se réfèrent désormais à des individus capables qui sont aussi des individus rendus capables par les circonstances de prise de parole, de mise en place de relations spécifiques, de pratiques de « prendre soin ».

### **III. Des individus capables/ Logique de la participation**

Une autre manière d'appréhender la question sociale, par une conciliation de l'individu et du « prendre soin » des autres, trouve là son origine. L'enjeu n'est plus seulement de problématiser de manière inconditionnée un Etat social protecteur de l'individu (tant s'expriment aujourd'hui des méfiances et des mécontentements à l'égard de l'Etat). L'Etat doit pouvoir accepter et financer des moyens d'assurer et de préserver le déploiement de droits individuels au plus près des capacités des individus et en s'appuyant sur les droits réels dont les individus sont dépositaires, en fonction de la situation qu'ils vivent, de leurs histoires à la fois personnelles et collectives.

Rendre le pouvoir aux individus qui en ont été dépossédés en supprimant les obstacles qui rendent impossibles le développement des capacités individuelles pourrait valoir comme l'option politique la plus intéressante de notre moment présent, telle que cette option politique est à l'œuvre précisément dans toute une constellation d'institutions, de collectifs, d'associations et de mouvements sociaux. Leur rôle n'est assurément pas de donner du pouvoir à celles et à ceux qui n'en ont pas mais plutôt de contribuer à restaurer le pouvoir de celles et de ceux qui sont définis abusivement comme sans-pouvoir, rendus invisibles par les cadres économiques et médiatiques de nos sociétés. Cette option est bien celle d'une société d'individus dans laquelle se développent des puissances d'agir à la mesure des capacités, des choix et des préférences qu'un soutien peut favoriser. Une société du *care* porte des risques de paternalisme ou de maternalisme. S'il s'agit de mobiliser la capacité d'agir des individus sur le modèle défini par Amartya Sen d'une liberté d'accomplir qui devient un droit réel reconnaissant les différences, et fabricant de l'égalité à partir d'un respect des singularités -des individus-, on est bien alors dans le cadre d'une pratique émancipatrice qui n'est en rien disjointe d'une institution de care. Le pouvoir du « prendre soin » ou du soutien est un « pouvoir avec » et non un « pouvoir sur ». Le rôle de toutes les institutions de soin au sens large est d'accompagner le sujet dépossédé de sa

puissance d'agir en suscitant, par la capacité d'agir propre du sujet qui soigne, la capacité d'agir du sujet dépossédé de sa puissance d'agir.

Définir ainsi une politique de l'individu avec l'horizon du souci des autres ne suppose pas des collectifs qui viennent d'en haut (car désormais trop habités par des normes bureaucratiques et gestionnaires toujours à court terme) mais des individus, des groupes, des collectifs qui assurent la circulation d'un souci des autres -de ces autres singuliers et non généraux ou interchangeables- et ré-institutionnalisent ainsi ce monde. Dans cette optique, c'est toute une redistribution du pouvoir qui s'opère, avec la possibilité en même temps que des vies précaires, vulnérabilisées ou silencieuses se racontent enfin, et que se racontant elles puissent alors s'émanciper et renouer avec le désir de vivre, et de dessiner des trajectoires, des rêves, ou même juste un geste de liberté ou d'expression subjective.

Il n'existe plus le monde du souci des autres, de l'éthique du *care*, d'un côté, et la société d'individus où chacun ne se préoccuperait que de son propre devenir, de l'autre. Mais, le « prendre soin » devient une sorte de puissance d'agir pour les soignants et pour les soignés à travers des chaînes de vulnérabilité transformées par des politiques adéquates en chaînes de soutiens.