
CONSTITUER UN COMMUN : SINGULARITÉ, VULNÉRABILITÉ, SOIN.

Marie Absil

philosophe, animatrice au Centre Franco Basaglia
avec la collaboration de Clélia Van Lerberghe, philosophe

Résumé :

Dans cette étude, nous interrogeons le concept de « singularité » dans ce qui le relie aux modifications contemporaines de la notion d'identité. Les singularités n'existent que dans la mesure où elles s'inscrivent dans des contextes collectifs. En effet, l'affirmation de sa singularité contient une attente de réciprocité, d'égalité et de reconnaissance mutuelle de la vulnérabilité originaire de chacun. C'est pourquoi des questions jadis considérées comme des épiphénomènes des processus démocratiques deviennent aujourd'hui le cœur même de la démocratie. Car la constitution d'un commun ne suppose rien de donné d'avance ou qu'il faudrait se procurer. Constituer un commun, c'est d'abord se rassembler pour faire mouvement, pour mettre en mouvement. Nous développons ainsi une idée du commun non comme état, mais comme relation sans cesse à construire et qui nécessite un soin constant. Nous interrogeons enfin le statut du soin et les conditions de possibilités de la constitution d'un commun du soin. Le concept de *care* formulé par les éthiques féministes américaines permet de ressaisir les enjeux pratiques du commun des singularités.



Cette étude s'inscrit dans la thématique :

DÉMOCRATIE et JUSTICE SOCIALE

Réflexions sur les principes de justice sociale au fondement des politiques (de santé) et sur les modalités de faire démocratie qui tiennent compte de voix minoritaires.

Cette étude est téléchargeable sur www.psychiatries.be
1ère édition, mars 2014

Editeur responsable :
Centre Franco Basaglia asbl, rue Cathédrale 12, 4000, Liège.
Courriel : info@psychiatries.be

Avec le soutien de :



Wallonie



FÉDÉRATION
WALLONIE-BRUXELLES

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
LA DYNAMIQUE DES SINGULARITES : ENJEUX D'EGALITE ET DE RECONNAISSANCE.....	9
1. La montée des singularités : vers un nouvel âge de l'égalité	10
2. Les singularités entre reconnaissance et déni de reconnaissance.....	15
Reconnaissance et vulnérabilité originaire	15
Les normes de reconnaissance	16
Les outils de reconnaissance des singularités	19
Conclusion- résumé : le principe de singularité et la reconnaissance	22
AGIR, VIVRE ET FAIRE VIVRE LE COMMUN.....	25
1. Déclinaisons du commun	27
2. Le commun, un processus à construire ?	31
Devenirs (du) commun : agir sur les circulations, les participations et les intercompréhensions	33
Conclusion : Ethique et politique du commun.....	36
CONSTITUER UN COMMUN DU SOIN : L'APPORT DES ETHIQUES DU CARE.....	37
1 Ré-évaluer le statut et l'organisation du care	39
2 Pour une justice sociale plus complète	41
3 Les défis d'un care généralisé et intégré	43
CONCLUSION GENERALE.....	47

INTRODUCTION

« Le problème de la démocratie n'est plus seulement de partager la souveraineté politique, il est aussi de faire société ensemble. »

Pierre Rosanvallon

L'an passé, le *Centre Franco Basaglia* a consacré son étude à la question importante de la participation. Il s'est agi d'examiner ce que la prise en compte des voix des personnes qui ne sont habituellement pas considérées comme des acteurs à part entière des processus démocratiques, apporte néanmoins aux nouvelles configurations de la démocratie. L'espace public ne prend pas toujours véritablement en compte la multiplicité des expériences concrètes et particulières des vies les plus vulnérables. Pour exister sur la scène publique, pour se faire entendre et reconnaître, elles doivent donc inventer de nouvelles manières de sortir de l'invisibilité, de retourner les stigmatisations en outils de résistance, de faire bouger les imaginaires qui les enferment sous des étiquettes souvent vides. Ces vies fragilisées et tous les travailleurs impliqués dans le complexe de soin qui les soutient contribuent ainsi à créer des solutions spécifiques capables de stimuler et d'étendre une démocratie des allègements attentive à toutes les personnes dans ce qui fait leurs singularités, dans ce qui peut les réunir et démultiplier leur puissance d'agir.

Avec la participation s'ouvre non seulement un questionnement autour des formes de citoyenneté (qu'est-ce qu'être un citoyen aujourd'hui ? Comment faire en sorte que les débats, les forums participatifs permettent à chacun de faire véritablement entendre sa voix ? Quelle politique la participation ouvre-t-elle ? Etc.), mais aussi tout un champ de pensée et d'expérimentations politiques autour des modalités du vivre-ensemble. Car participer, c'est ne pas se contenter d'un statut de citoyen doté d'un ensemble de droits inaliénables. Participer, c'est vouloir renourrir l'égalité pour qu'elle existe ici et maintenant à même les relations que nous nouons les uns avec les autres.

Sous-jacente à la citoyenneté juridique, envisagée comme un ensemble de droits et de devoirs (politiques et civils) on trouve la citoyenneté comme forme sociale, liée à une idée du commun non comme état, mais comme relation sans cesse à construire et qui nécessite un soin constant.

C'est à ce qui se passe et peut se passer au cœur des *relations* que nous consacrons notre étude cette année. L'ambition est de se demander s'il est possible de déterminer le commun qui nous lie tous les uns les autres que nous le voulions ou non (mais qu'est-ce qui *nous est commun*, au fond ?) et de se demander *sur quoi nous nous appuyons* pour *construire le commun* et ainsi créer de la coopération, du partage. Le commun se résume-t-il à l'espace vivable (la terre) que nous partageons contraints et forcés avec les autres ? Quel commun construisons-nous lorsque nous choisissons de nous engager dans des relations plutôt que de nous en retirer ? Quelle politique produisons-nous lorsque nous assumons notre commune vulnérabilité, c'est-à-dire lorsque nous acceptons en pleine conscience que nous sommes exposés les uns aux autres pour le meilleur et pour le pire ? Comment élargir les discussions sur la justice et sur la démocratie – réduites souvent aux questions de redistribution et de souveraineté – à la question de la construction du commun et de l'intensification de la vie sociale ?

Pour poser ces questions et tracer quelques chemins de réflexion nous procéderons en trois phases. Le premier chapitre interroge le concept de « singularité » dans ce qui le relie aux modifications contemporaines de la notion d'identité. Quelle dynamique est à l'œuvre dans ce que l'on appelle la « montée des singularités » ? Quels sont les points névralgiques de ce tournant singulariste de nos sociétés ? Par rapport à l'individualisme classique, quelles modifications le singularisme apporte-t-il au niveau des revendications d'égalité et de reconnaissance ? Le singularisme appelle-t-il des dispositifs spécifiques pour soutenir les existences ?

Le deuxième chapitre entreprend de décliner les dimensions du « commun » pour l'ouvrir dans son amplitude maximale. Nous verrons que le commun n'est ni un a priori « conteneur », (il n'est pas l'espace pré-donné, transcendant et fondateur contenant l'être-ensemble dans lequel il suffirait de se plonger), ni le souci exclusif d'une élite censée penser et agir l'être-ensemble pour tous les autres. Dès lors qu'on prétend prendre ou donner procuration pour la construction du commun, le commun disparaît. S'il n'est rien de pré-donné, transcendant sur quoi fonder nos communautés, si le commun ne peut être que l'affaire de tous, comment se constitue-t-il ? De quels sujets politiques est-il l'accomplissement ? En quoi concerne-t-il l'existence quotidienne des individus ?

Dans le dernier chapitre, nous interrogeons le statut du soin et les conditions de possibilités de la constitution d'un commun du soin. La manière dont le souci et le soin des vulnérabilités sont considérés et organisés par nos sociétés occidentales contribue grandement à maintenir et à engendrer toujours à nouveau nombre d'inégalités et

d'injustices. En tant que travail et en tant que concept, le soin occupe dans nos sociétés une place à la fois centrale et radicalement marginalisée socialement et politiquement. Comment ce paradoxe peut-il encore ne pas nous étonner ? Le soin dans son sens le plus général, et tout le champ lexical qui l'accompagne (attention, sollicitude, relation, ajustement, responsabilité...) sont pourtant au cœur de toute constitution du commun. Le concept de *care* formulé par les éthiques féministes américaines permet de ressaisir les enjeux pratiques du commun des singularités.

Comment créer un souci commun du commun ? Comment mettre en place une culture de la coopération sociale, une entente partagée et un travail collectif du commun pratique ? Bref, comment « constituer » un commun ? Telles sont les questions qui sont à l'horizon de cette étude. Le terme « constituer » n'est pas choisi au hasard. Il faut le rapporter au sens que Foucault lui a donné. Bien qu'on puisse penser un « droit » du commun, la « constitution » ne doit *« pas être entendue comme un ensemble explicite de lois qui auraient été formulées à un moment donné. Il ne s'agit pas de retrouver non plus une sorte de convention juridique fondatrice [...]. Il s'agit de retrouver quelque chose qui a consistance et situation historique ; qui n'est pas tant de l'ordre de la loi, que de l'ordre de la force; qui n'est pas tellement de l'ordre de l'écrit que de l'ordre de l'équilibre. Quelque chose qui est une constitution, mais presque comme l'entendraient les médecins, c'est-à-dire : rapport de force, équilibre et jeux de proportions, dissymétrie stable, inégalité congruente. »*¹

Voyons donc en quoi consistent ces processus risqués de réinvention du réel, ces devenir collectifs où s'explore, s'expérimente et se redéfinit ce qui nous est commun et où s'aiguise aussi notre goût du particulier.

¹FOUCAULT M., « Il faut défendre la société », dans *Cours au Collège de France 1975-1976*, édition établie par M. Bertani et A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 172.

PREMIÈRE PARTIE

LA DYNAMIQUE DES SINGULARITÉS : ENJEUX D'ÉGALITÉ ET DE RECONNAISSANCE

Selon Pierre Rosanvallon, la citoyenneté peut être envisagée comme un ensemble de droits ou comme une « forme sociale ». La forme juridique nous est familière : le citoyen est membre d'une société et protégé par des lois, c'est un individu qui a atteint l'âge de la majorité et dispose ainsi du droit de vote. Cette définition de ce que l'on appelle l'individualisme reste fonctionnelle. Cependant, nos sociétés vivent des transformations où « l'homme universel » de l'individualisme classique passe à l'arrière-plan au profit d'un « homme singulier ». Ce passage de l'individualisme au principe de singularité entraîne des changements intéressants.

Tout d'abord les principes universels basés sur le droit civil et politique classiques qui fondaient l'égalité entre les Hommes ne suffisent plus. Ils demandent à être complétés par des principes relatifs basés sur des variables de relation.

Ensuite, la question de la reconnaissance est incontournable à l'égard de l'enjeu primordial pour chacun aujourd'hui qui est de pouvoir vivre et exprimer sa singularité. En effet, chacun a besoin d'être reconnu dans son être singulier, avec ses forces et ses vulnérabilités propres. Le défaut de reconnaissance produit de la discrimination en désignant certaines vies en tant que « vies qui ne valent pas la peine d'être vécues ». Or, l'apport singulier de chacun ne peut être valorisé et trouver place que si nous reconnaissons l'interdépendance fondamentale de tous et agissons à partir de là. Aujourd'hui, l'accomplissement et la reconnaissance de la singularité des personnes qu'on dit souvent « hors norme » ou « anormales » est encore loin d'aller de soi. Dès lors, ce qui est en jeu aujourd'hui dans les revendications de citoyenneté sociale, c'est la reconnaissance des identités singulières, de ce qui les définit en tant qu'êtres humains à part entière. Comment faire bouger les cadres de reconnaissance, quels sont les dispositifs à construire, afin que les vies les plus vulnérabilisées ne soient pas exclues ?

1. LA MONTÉE DES SINGULARITÉS : VERS UN NOUVEL ÂGE DE L'ÉGALITÉ

Nous assistons aujourd'hui à ce que certains appellent une « montée des singularités »² qui donne un visage nouveau à l'individualisme typique des temps modernes. La compréhension des sociétés s'organisait hier autour des notions de classe, de civilisation et d'État mais nous sentons bien que quelque chose a indéniablement changé. Au cœur de sociétés traversées par des mouvements permanents d'oscillation entre standardisation et dé-standardisation, nous assistons à une véritable montée des singularités, quête d'épanouissement de soi, entre soi, volonté de se retrouver, de communiquer et d'exister entre singularités³. Jamais, sans doute, l'appel à prendre le large, à « être soi », à exister en tant qu'individus singuliers n'a été aussi prégnant. La compréhension des sociétés ne se joue plus uniquement autour de ces grands « Tout » que sont l'État, les nations, les classes, la civilisation, elle se joue désormais aussi à l'échelle même des individus, là où s'effectue la mise à l'épreuve de leur propre singularité et où résonne précisément l'expérience sociale.

Dans l'individualisme classique c'étaient les notions de classe, de civilisation, d'État qui définissaient l'identité des individus. L'identité était donc donnée, de l'extérieur. Par exemple, pour définir l'identité de monsieur Dupont, on pouvait dire qu'il était ouvrier, chrétien et belge (avec des catégories aussi générales, on peut dire qu'il y avait plein de monsieur Dupont en Belgique!). Monsieur Dupont était un individu quelconque. Avec le singularisme par contre, monsieur Dupont est toujours ouvrier, chrétien et belge mais quand il se présente, il tient aussi à dire qu'il est homosexuel, fan de Dalida, végétarien et qu'il déteste les matières synthétiques. Ici, l'identité n'est plus uniquement donnée à partir de grandes catégories extérieures à l'individu, elle est aussi construite par l'individu lui-même. Monsieur Dupont est devenu quelqu'un.

Pour le dire autrement, l'individu contemporain n'est plus l'individu qu'observait Alexis de Tocqueville au XIX^e siècle, l'individualisme a muté. Par rapport à l'individualisme classique, quelles modifications le singularisme apporte-t-il au niveau des revendications d'égalité et de reconnaissance ?

Le concept d'égalité se trouve profondément modifié par le principe de singularité. Dans l'individualisme « classique », la lecture du lien entre individu et collectif est essentiellement politique et repose sur des valeurs centrales telles que l'égalité et l'autonomie. Comme l'explique Rosanvallon, le grand problème à la Révolution

²MARTUCELLI D., *La Société singulariste*, Paris, Éditions Armand Colin, « Individu et société », 2010.

³Cf. VRANCKEN D., « La société singulariste ou les défis pour une voie moyenne de la sociologie. Discussion de l'ouvrage de Danilo Martuccelli *La Société singulariste* (2010) ». URL : <http://sociologies.revues.org/index3344.html>

française a été de rendre compte sans répit de la « *coexistence d'une philosophie égalitaire fondatrice et d'une réalité sociale marquée par de fortes inégalités* »⁴. Pour y faire face, la société moderne a fondé l'égalité des individus en s'appuyant sur le sentiment de similarité – c'est-à-dire sur la fraternité – entre les uns et les autres. Le principe de l'« égalité de similarité » reposait sur l'idée essentiellement juridique qu'un homme en vaut un autre (chaque individu est quelconque), que les hommes sont égaux et interchangeables. Selon ce principe, les Hommes, riches ou pauvres, de quelque origine qu'ils soient, sont libres et égaux en droits (c'est le premier principe de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme). Les formes de « solidarité froide » (indemnités de l'assurance maladie-invalidité, allocations chômage, allocations aux personnes handicapées etc.⁵) dont nous pouvons aujourd'hui encore bénéficier en sont les héritières. De nos jours, cette conception de l'égalité de la citoyenneté juridique basée sur la similarité ne suffit plus. Dans la citoyenneté comme forme sociale un principe de singularité demande aussi à s'exprimer.

Le diagnostic du singularisme contemporain repose sur le constat d'un glissement de la valeur centrale de l'égalité dans la similarité vers celle de la singularité. Ce principe de singularité insiste sur la manière dont les individus se construisent eux-mêmes comme différents de leurs semblables. Aujourd'hui, être quelqu'un, c'est ne plus simplement être un numéro. Chaque individu, s'il est l'égal des autres, se manifeste par ce qui lui est propre. L'égalité repose donc maintenant sur le fait que « chacun est pareillement unique » » (tout le monde est quelqu'un, comme monsieur Dupont).

Nous nous trouvons donc désormais face à un individu qui est moins prioritairement animé par le principe d'égalité au sens de la similarité qu'en quête de singularité face à ses semblables. Le passage de l'individualisme au singularisme opère ainsi un déplacement non seulement sur la question du lien entre individu et collectif mais aussi du lien *entre* les individus modifiant ainsi la nature des menaces qui pèsent sur les individus.

Dans l'individualisme « classique », la tension essentielle résidait dans une quête de conciliation improbable entre bonheur collectif et intérêts personnels. L'individu, en quête de toujours plus d'autonomie, était enclin au retrait du monde politique au profit de la sphère privée. Chaque personne, en tant qu'individu autonome et souverain, était censée se préoccuper avant tout de ses propres intérêts, ses rapports avec le collectif, représenté ici par l'État, étaient donc orientés par ceux-ci. La grande préoccupation de l'État était donc d'organiser la société de manière à ce que la somme des intérêts individuels puisse contribuer à sa pérennité ainsi qu'au bonheur collectif. C'est pourquoi

⁴ROSANVALLON P., « La société des égaux », Paris, Seuil, *Les livres du nouveau monde*, 2011, p. 145.

⁵Sur ce sujet, voir ABSIL Marie & VAN LERBERGHE Clélia, « La participation des usagers en santé », Centre Franco Basaglia, Etude 2013, p.27. URL: http://www.psychiatries.be/doc/Education%20permanente/2013/2013_Etude.pdf.

l'individualisme est le plus souvent perçu négativement. En effet, certains déplorent la « montée de l'individualisme » y voyant, dans une optique souvent conservatrice, la faillite du politique et de toute mise en œuvre d'un agir commun, question politique par excellence.

Mais l'individualisme classique est en pleine mutation. L'individu singulier d'aujourd'hui est davantage en recherche de justesse, d'ajustement – et de réussite d'ajustement - dans ses diverses relations que préoccupé, comme l'individualiste d'hier, par son repli hors de la sphère publique. L'idéal du nouveau prototype d'individu contemporain est de réussir et de vivre pleinement sa singularité. Si dans l'individualisme « classique », la tension essentielle résidait dans une quête de conciliation improbable entre bonheur collectif et intérêts personnels, avec le singularisme, la dialectique opère sur un tout autre registre. Ici, point de singularité sans rapport à l'autre et au-monde. En effet, la différence impliquée par la notion de singularité lie plus qu'elle ne sépare puisqu'elle permet à chaque individu d'être « soi-même ».

Par rapport à l'individualisme, le singularisme est donc une notion positive et intéressante. Au contraire, du danger de replis impliqué par l'individualisme qui représentait un sérieux frein pour un agir commun, les singularités, qui ne sont jamais hors relation, constituent la puissance vive de l'agir commun. C'est autour d'elles que se dessine le nouveau visage de la question sociale et politique qui ne peut plus escamoter la vulnérabilité originaire, la précarité et l'interdépendance constitutive des êtres humains.

La principale menace ne concerne donc plus l'État qui serait mis en danger en permanence par l'individualisme qui signe la privatisation de l'individu, le repli sur la sphère privée et le désintérêt de la chose publique⁶. Le singularisme porte en lui une menace toute autre qui se situe au niveau des relations entre les différents individus : celle de voir sa singularité niée, non reconnue. De ce fait, émerge avec vigueur la question de la reconnaissance.

Dans sa quête d'ajustement permanent à l'autre, l'identité singulière, toujours incertaine, toujours en équilibre instable, joue la valeur de son existence entre reconnaissance et déni de reconnaissance. Le risque n'est jamais définitivement écarté de voir son existence niée par les autres, considérée tout à coup comme « vie ne valant pas la peine d'être vécue », « vie dispensable » dont le monde pourrait se passer. Les échanges, dans cette économie des singularités, sont foncièrement incertains et indéterminés. Rien n'est dit d'avance, tout se rejoue sans cesse.

Dans une économie des singularités, le problème de la reconnaissance se pose donc aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif. C'est pourquoi les droits universels

⁶C'est la phrase fameuse de Tocqueville : « L'individualisme est un sentiment réfléchi qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables de telle sorte que, après s'être créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même ».

ne suffisent plus à assurer la reconnaissance de tous. La question des dispositifs de reconnaissance et de soutien de toutes les existences singulières est donc primordiale et n'est d'ailleurs pas sans conséquences sociales. En effet, socio-politiquement, la question de la qualité ou de la valeur des vies prend de l'importance.

Un exemple particulièrement actuel est celui du problème de l'emploi et de la réforme belge des allocations de chômage. Traditionnellement, le droit au travail et de recevoir des allocations de chômage en cas de perte d'emploi sont basés sur les droits universels. Mais le problème est que les droits universels ont été construits à l'époque de l'individualisme classique qui supposait que tous les individus étaient quelconques et interchangeables. De nos jours, le monde s'est complexifié et globalisé. Les individus ne sont plus quelconques et interchangeables, ils sont tous singuliers et vivent dans des sphères culturelles et normatives différentes, ce qui suppose qu'ils ont des problèmes et des besoins différents.

Monsieur Dupont était ouvrier qualifié chez Arcelor, comme des milliers d'autres, il va perdre son emploi du fait de la cessation des activités de l'entreprise dans la région. Ses qualifications sont très spécialisées et monsieur Dupont aura besoin de se former pour acquérir de nouvelles compétences en vue de retrouver un emploi, ce qui lui prendra un certain temps. Madame Farid, elle, est d'origine algérienne. Dans son pays, elle était femme au foyer et n'a donc pas de qualifications particulières. Elle est aussi mère de famille nombreuse et porte le voile. Ses problèmes pour trouver un emploi sont donc de nature très différente que ceux de monsieur Dupont. Ici, en plus des problèmes de qualifications se pose la question de la garde des enfants de madame Farid ainsi que celle des représentations et des discriminations que peuvent susciter une personne de son origine qui porte le niquab. Quant à monsieur Durant, il venait de débiter une brillante carrière d'ingénieur quand il a commencé à entendre des voix. Un diagnostic de schizophrénie a été posé et monsieur Durant s'est retrouvé à l'hôpital psychiatrique pendant trois mois. Aujourd'hui, monsieur Durant est sorti de l'hôpital et son état est stabilisé. Mais il sait qu'il ne pourra jamais plus soutenir le rythme et les exigences de son ancien emploi. Que va-t-il se passer pour ces personnes qui sont si différentes mais qui éprouvent toutes des difficultés à retrouver un emploi rapidement ?

Les politiques actuelles, en renforçant drastiquement et indistinctement les mécanismes de contrôle des chômeurs sans créer autour de cette réforme des dispositifs de soutien et de protection efficaces pour toutes les singularités ne font-elles pas passer l'inquiétant message d'un manque de justification sociale de vies des chômeurs de longue durée ? Certaines vies sont dès lors perçues comme des poids que la société peine à porter et dont elle voudrait se dispenser. Les fréquents court-circuits des politiques mais aussi

des médiatisations journalistiques expresses⁷ mènent certaines vies au bord du gouffre de la non-reconnaissance. Ces méthodes ne sont-elles pas éminemment contre-productives socialement ? Monsieur Dupont, madame Farid et monsieur Durant ne sont-ils donc que des poids morts pour la société ? Sont-ils pleinement responsables, en tant qu'individus autonomes et souverains, de ce qu'ils sont et des problèmes qu'ils rencontrent ? Le droit universel qui affirme que chacun a droit à un travail va-t-il suffire à régler leurs problèmes ?

Là où l'individualisme classique posait uniquement la question des droits universels, le singularisme soulève donc en plus celle des « dispositifs », des « supports » qui soutiennent l'existence: comment parvenir à supporter l'existence ? Comment trouver une assise solide dans le monde ? Comment construire sa vie concrète, trouver ou créer des supports, des dispositifs pour exister ? C'est ce que nous verrons dans la deuxième partie de cette étude.

⁷Sur ce sujet, voir DAVENNE C., « De l'influence médiatique sur la (dé)stigmatisation en santé mentale », Centre Franco Basaglia, Analyse 2013. URL : http://www.psychiatries.be/doc/Education%20permanente/2013/2013_Influence%20m%e9diatique.pdf

2. LES SINGULARITÉS ENTRE RECONNAISSANCE ET DÉNI DE RECONNAISSANCE

RECONNAISSANCE ET VULNÉRABILITÉ ORIGINAIRE

Avant d'élargir la question des relations au collectif, attachons-nous d'abord, dans cette première partie, à l'examen des rapports entre les individus. La société des singularités, dans laquelle les relations occupent une place centrale, est aux prises d'une manière qu'on peut dire vitale avec la question de la reconnaissance. La reconnaissance étant entendue ici comme la valeur qui est attribuée par les autres à mon existence. Par rapport à l'individualisme classique, nous allons voir que la « montée des singularités » n'est pas sans conséquences sur la question de la reconnaissance.

Tout d'abord, il ne faut pas confondre la notion de singularité avec celle d'identité juridique (l'état civil) car celle-ci, même si elle peut varier dans le temps dans certaines de ces composantes, est essentiellement donnée. L'identité juridique est un état. Le principe de singularité n'est pas un état, il n'est pas statique mais relatif, c'est une variable de relation. Nous allons voir que cette relativité du principe de singularité, le fait d'être dépendant des autres pour affirmer sa singularité, implique une certaine vulnérabilité.

En tant qu'individus singuliers nous n'avons pas d'autre choix que de nous constituer relationnellement. Nous sommes alors « assujettis » parce que notre désir d'exister, d'être aux yeux d'autrui, est soumis au bon vouloir de cet autre. En effet, c'est dans le rapport intersubjectif que chacun affirme son existence. Cet assujettissement « (...) *assigne le sujet dans une vulnérabilité originale à l'autre afin d'être* »⁸. La vulnérabilité originale est essentiellement une vulnérabilité à l'autre, elle qualifie le sujet dans son rapport à autrui. Prendre en compte notre vulnérabilité originale, c'est donc d'abord comprendre que nous ne pouvons exister seul contrairement à l'image de l'individu autonome et souverain de l'individualisme classique, mais que nous n'existons que comme être en relation. Loin de s'autosuffire, l'être en relation que nous sommes tous est exposé à des forces qui s'exercent sur des scènes relationnelles qui sont aussi sociales et politiques. Reprenons l'exemple du cas de monsieur Dupont, il peut se présenter comme étant homosexuel parce que ça ne pose plus trop de problème en Belgique (ce qui n'aurait pas été le cas si monsieur Dupont était né en Arabie Saoudite), il est végétarien par réaction contre ses parents gros mangeurs de viandes et avec qui les relations n'étaient pas toujours faciles et s'il déteste les matières synthétiques c'est parce qu'elles accentuent l'odeur de

⁸ONG-VAN-CUNG KS, « Reconnaissance et vulnérabilité » Honneth et Butler, *Archives de Philosophie*, 2010/1 Tome 73, p. 132-133. URL : <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-1-page-119.htm>

transpiration et que son surnom à l'école primaire était « le puant ». L'identité de monsieur Dupont s'est donc construite petit à petit à travers ses relations avec les autres.

La déconstruction du sujet autonome et souverain qu'implique la prise en compte de la vulnérabilité originaire de tout être humain a une dimension éthique. En effet, Si pour exister une vie est toujours dépendante des autres vies, elle est éthiquement impliquée par la vie des autres. Chaque vie doit veiller à la survie des autres vies. Non seulement en veillant à ne pas détruire mais aussi en contribuant à produire des conditions de vie *vivables* pour tous. En effet, le désir de vivre correctement peut parfois impliquer une restriction de ce désir, c'est ce que l'on appelle la « *disposition éthique du désir de vivre* »⁹. Vivre correctement, quand on dépend des autres, c'est aussi affirmer et préserver la vie des autres. Dans ce cas, vivre c'est aussi vivre pour les autres.

LES NORMES DE RECONNAISSANCE

Une identité singulière ne s'élabore jamais en toute indépendance. C'est pourquoi il nous faut déconstruire la notion très en vogue d'individu autonome et souverain. En effet, la singularité est toujours *relative*. Elle ne peut se définir que par rapport à d'autres singularités. Elle a donc besoin de reconnaissance pour pouvoir s'exprimer. Qui dit désir d'être, dit aussi désir de reconnaissance. Que nos formes de vie s'accordent à nos désirs n'est pas suffisant, il faut encore que leur valeur ou validité trouve d'une manière ou d'une autre confirmation à l'extérieur d'elles. Le besoin de reconnaissance est donc primordial, surtout dans une culture de la singularité, de l'authenticité. En effet, l'identité personnelle est aujourd'hui dans un rapport non mensonger à soi. Or, le contact avec soi n'est préservé de manière privilégiée que dans le contact avec les autres, dans la série d'ajustements qu'imposent la rencontre et la relation aux autres, la reconnaissance acquiert alors une très grande importance. Dans ce contexte, la reconnaissance traduit le besoin de confirmation par l'autre de la valeur de mon existence. Pour autant, la question du désir de reconnaissance n'est pas seulement interpersonnelle, elle est proprement politique. L'attente de reconnaissance peut se voir refusée par les autres et ce déni de reconnaissance, s'il a des conséquences existentielles (il fragilise l'individu dans l'image qu'il se fait de lui-même), ne peut pas ne pas avoir aussi des conséquences sociales et politiques importantes.

Que se passe-t-il lorsque des formes de vie *débordent* les normes de reconnaissance, lorsque les sujets ne sont pas reconnus par les autres ?

Les individus qui débordent les normes de reconnaissance sont souvent considérés comme « anormaux ». Ce jugement de valeur se traduit socialement par du mépris et par

⁹ONG-VAN-CUNG KS, « Reconnaissance et vulnérabilité » Honneth et Butler, *Archives de Philosophie*, 2010/1 Tome 73, p. 119-141.

une exclusion des activités communément partagées et des relations qui forment la trame de la vie ordinaire (cela peut aller de la simple mise à l'écart jusqu'à l'internement ou à la prison). Par exemple, que deviendrait monsieur Dupont si on criminalisait à nouveau l'homosexualité ?

L'exclusion est à son comble quand elle touche, par des actes ou des dispositifs discriminatoires, les attaches sociales qui sont nécessaires à la réalisation d'une vie : le logement, l'éducation, le travail, la citoyenneté. C'est l'étranger à qui on refuse une location, le cancre que l'on exclut du système scolaire, la personne qui rencontre des problèmes psychiques et qui se retrouve dans la catégorie « MMPP ¹⁰ » du Forem (comme monsieur Durant), l'individu dont la voix, pour une raison ou une autre, n'est pas prise en compte dans le processus démocratique. En effet, la dignité d'une vie est conditionnée par une série de propriétés sociales matérielles et symboliques (droit à l'éducation, d'être traité convenablement...).

La société des singularités, dans laquelle les relations occupent une place centrale, est donc aux prises d'une manière qu'on peut dire vitale avec la question de la reconnaissance. Or, la reconnaissance n'est pas pensable sans le pouvoir.

Le « pouvoir » dont on parle ici n'est pas une instance juridique souveraine (comme pourrait l'être le pouvoir d'un roi par exemple)¹¹ mais bien le pouvoir au sens que Michel Foucault donne à ce mot, c'est-à-dire « *la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants, les renforce, les transforme, les inverse* »¹². Il n'y a pas UN pouvoir mais bien des relations de pouvoir. Et c'est au sein de ces relations que les singularités s'affirment ou se trouvent écrasées, voire niées.

En effet, les relations – qui sont toujours des rapports de force - sont toujours bifaces : en même temps que d'« assujettir » les individus, elles les constituent. Le pouvoir est donc un processus éminemment ambigu : il nous rend dépendant en même temps qu'il nous permet de nous constituer comme sujet. Cette conception du pouvoir invalide une conception simpliste – d'ailleurs souvent invoquée pour discréditer les revendications des groupes minorisés – selon laquelle le sujet, extérieur et antérieur au pouvoir, interioriserait les injonctions et les modalités de ce dernier et s'attacherait à sa propre subordination comme un bébé à sa tétine. Selon Judith Butler¹³, le sujet lui-même est

¹⁰MMPP est un sigle qui a été utilisé pour la première fois, en Belgique, par le FOREM, en 2010, pour désigner une partie de la catégorie de chômeurs la plus éloignée du marché de l'emploi. Il est formé des initiales de 'Médical', 'Mental', 'Psychique' et 'Psychiatrique'. Les fonctionnaires de cet organisme de formation y classaient les personnes estimées inaptes à occuper un emploi. Source Wikipedia.

¹¹Sur le pouvoir, voir les analyses de ABSIL M., «Savoirs en controverses » 2012, sur www.psychiatries.be

¹²FOUCAULT M., « Histoire de la sexualité. I, La volonté de savoir », Gallimard, collection Tel, 1976, p. 121-122.

¹³Pour une présentation et une controverse sur la notion de reconnaissance, voir ONG-VAN-CUNG KS, « Reconnaissance et vulnérabilité » Honneth et Butler, *Archives de Philosophie*, 2010/1 Tome 73, p. 132-133. URL : <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-1-page-119.htm>

produit par une dépendance fondamentale envers un pouvoir qui le précède, le dépasse et initie son action. En ce sens, il est toujours en train de ferrailler avec des formes de normativité qu'il n'a pas choisies et qui sont la condition même de son émergence et de son existence en tant que sujet.

Comme il ne peut trouver sa résolution que dans les relations, le besoin de reconnaissance est toujours confronté aux normes. Nous sommes tous fondamentalement dépendants d'un ensemble de normes de reconnaissance qui ne tirent leur origine ni de nous-même, ni des autres, mais qui passent entre nous et qui, à partir de représentations de ce qui autorise-inclut et interdit-exclut, viennent délimiter le champ des possibles de ce qu'est une vie humaine vivable, valable.

En effet, il y a des vies qui ne sont pas reconnues comme telles, des sujets qui ne sont pas reconnaissables comme sujet. Ces existences se retrouvent parfois reléguées aux frontières de la société, sans abri, sans droit, sans soutien. Certains êtres sont considérés, du fait de leur vulnérabilité et de la précarité de leur existence, presque comme infra-humains et leur vie comme ne méritant pas de soutien social. Ce jugement renforce la précarité de ces vies déjà vulnérables.

On voit de quelle manière le socle de notre vulnérabilité originaire commune lie relations de pouvoir et résistance au pouvoir. La vulnérabilité originaire, qui désigne l'assujettissement propre aux relations de pouvoir, loin de n'être qu'un poids incompressible pesant sur les épaules des individus, est aussi le marchepied sur lequel il faut toujours à nouveau individuellement et collectivement s'appuyer pour réagir au pouvoir, pour lui résister. C'est en effet depuis notre vulnérabilité commune, en non pas en dépit d'elle, que nous résistons, déployons notre puissance d'agir, inventons de nouveaux nomadismes et créons de nouvelles formes de vie consonantes avec nos désirs d'être.

Les personnes non reconnues se trouvent le plus souvent assimilées à certaines de leurs particularités (de genre, de religion, d'origine, de handicap, etc.) devenant ainsi des « individus-catégorie »¹⁴. La non-reconnaissance constitue en ce sens un double déni, une double exclusion : un déni de l'égalité-similarité (être un individu *quelconque*) et un déni de l'égalité-singularité (être *quelqu'un*). L'un des ressorts du déni de similarité est donc l'essentialisation, la naturalisation des singularités qui crée de *l'autre* pur et simple, un être *autre par nature* comme l'animal, par exemple, est différent de l'homme. Ni quelconque comme tous les autres, ni non plus soi-même, l'individu exclu des cercles de la reconnaissance n'est plus personne. Il ne peut donc rien lui arriver. Il est tombé dans l'invisibilité, hors relation. Pour reprendre les individus de nos exemples, en cas de non reconnaissance et d'assimilation à ses particularités, monsieur Dupont serait « le pd »,

¹⁴LE BLANC G., « Soi-même comme un étranger », *La pensée de midi*, n° 24-25, 2008 p. 135. URL: www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2008-2-page-125.htm.

madame Farid « l'arabe voilée » et monsieur Durant « le schizo ». Que peuvent faire alors les individus qui ne sont pas reconnus ? Leur singularité est-elle condamnée à l'invisibilité ou au mépris ?

LES OUTILS DE RECONNAISSANCE DES SINGULARITÉS

Face à ces problèmes de non-reconnaissance quelles solutions mettre en œuvre ? Deux outils peuvent soutenir, tant au niveau collectif qu'individuel la construction et la reconnaissance des singularités.

Un premier outil, le plus classique, est d'élargir les normes par le droit. Cela peut être fait en réhabilitant le *quelconque* qui permet à un individu d'être simplement un être humain comme les autres. C'est, pour reprendre l'exemple de monsieur Dupont, la fin de la pathologisation et de la criminalisation de l'homosexualité qui est alors devenue un critère d'identité à part entière, respectable et reconnu. Il est aussi possible d'opérer une « montée en généralité » de normes qui sont devenues « trop étroites » et qui conduisent à des discriminations juridiques. Un bon exemple est la redéfinition du mariage comme étant « l'union de deux individus » (plutôt que « l'union d'un homme et d'une femme ») qui a permis d'étendre ce droit aux homosexuels. Mais on peut également réhabiliter le *particulier* par l'attribution de nouveaux droits à certaines catégories de personnes (le droit de vote pour les femmes, par exemple) ou, plus simplement, par des actions compensatrices (comme la discrimination positive à l'embauche) à l'égard de certaines personnes discriminées. C'est, dans le domaine de la santé mentale, la loi sur le droit des patients ou les législations qui recommandent la participation des usagers en santé mentale.

Toutefois, agir par le droit ne résout qu'une partie du problème parce que, précisément, la reconnaissance n'est que partiellement une question juridique.

Mais il existe un deuxième outil pour faire reconnaître sa singularité, il s'agit cette fois d'une stratégie de résistance individuelle. En effet, partout où il y a des relations, il y a pouvoir. Or, tout pouvoir offre une possibilité de résistance. Nous devons alors nous demander comment mettre en œuvre cette résistance.

Nous avons vu que la vulnérabilité originaire du sujet vient du fait qu'il a besoin des autres pour se constituer comme sujet. « *Nous ne sommes que parce qu'on nous appelle* »¹⁵. Le pouvoir performatif, créateur de la reconnaissance vient de ce que la vulnérabilité à l'autre est ce que l'on peut appeler une vulnérabilité linguistique. Nous ne sommes sujets qu'à la condition de pouvoir être sujet à l'interpellation (Cf. la vulnérabilité originaire). C'est pour cela que nous sommes vulnérables à l'insulte. L'insulte, le fait d'être *traité de*,

¹⁵ONG-VAN-CUNG KS, « Reconnaissance et vulnérabilité » Honneth et Butler, *Archives de Philosophie*, 2010/1 Tome 73, p. 136.

d'être soumis aux injures, constitue socialement le corps du sujet. C'est une sorte de reconnaissance négative. Pour Judith Butler, la résistance réside précisément dans les stratégies de subversion qui sont mises en œuvre à partir de cette vulnérabilité originaire du sujet.

Car le pouvoir de l'insulte vient du fait qu'elle n'est qu'une citation. Chaque insulte en effet provient d'un discours de haine qui existe déjà. Les insultes basées sur la haine raciale, sociale ou sexiste s'appuient sur un socle discursif préexistant. L'insulte n'est jamais une invention originale et unique, elle rappelle des discours et des actes antérieurs. Le pouvoir performatif de l'insulte s'appuie sur le pouvoir d'agir du langage lui-même¹⁶. L'insulte a d'autant plus de pouvoir qu'elle s'appuie sur des traumatismes passés du côté de l'insulté. Être traité de « fou » ou de « sale pédé » une seule fois par une seule personne n'est pas vraiment constitutif. Que l'injure se répète, soit reprise par tout le monde et soit le prétexte de discriminations et c'est le processus de subjectivation de la personne qui en sera altéré, son corps sera constitué socialement comme un corps de « fou » ou de « sale pédé ».

Cependant, la performativité est toujours renouvelable, elle n'a ni origine ni fin et n'est pas dépendante d'un locuteur déterminé ni de son contexte d'origine. C'est là que réside la possibilité de la subversion. En reprenant le pouvoir performatif de l'insulte et en le retournant, l'insulté peut retrouver une certaine puissance d'agir. Ce pouvoir de subversion, n'importe quel locuteur en dispose car la force du langage est la même pour tous. Une réponse subversive peut toujours être faite à l'insulte.

Le réemploi des mêmes mots par ceux qui en sont les victimes en change radicalement la nature. Les termes sont défaits et refaits différemment. Ces « re-significations », si elles ne sont pas dominantes, dans la mesure où elles entrent en contradiction avec les formes idéologiques de la domination, peuvent toutefois acquérir une valeur majoritaire pour un ensemble de vies stigmatisées et leur permettre d'asseoir de nouveaux modes de résistance.

Un exemple de ce type de subversion est d'investir le terme de l'insulte pour le subvertir. Un mot qui discrédite peut devenir le cri de ralliement de la fierté de soi. Les noirs américains se sont par exemple réapproprié le terme *nigger* pour revendiquer leur singularité. Le même processus est à l'œuvre avec le mot *gay*. D'insulte il est devenu le cri de ralliement d'une communauté.

Faire varier les termes en imagination¹⁷ nous permet de comprendre ce qui se joue derrière les appellations, c'est-à-dire une certaine vision du monde, de l'humain et du jeu social. Les définitions proposées par ceux qui en sont l'objet opèrent une brèche, une

¹⁶Sur le pouvoir performatif du langage, voir les analyses 2013 de ABSIL M. dans la section « Savoirs en controverses » sur www.psychiatries.be

¹⁷Voir la deuxième partie du dossier 2013, ABSIL Marie & VAN LERBERGHE Clélia, « La participation des usagers en santé », Centre Franco Basaglia, Etude 2013. Téléchargeable sur www.psychiatries.be

ouverture vers un changement de société qui redéfinit les limites du regard que l'on peut porter sur les vies fragilisées et sur leur capacité à faire œuvre commune.

Comme le dit Jacques Rancière, « *le problème de la démocratie est aussi celui de l'imagination* »¹⁸. A l'aune de la reconnaissance, revaloriser l'imagination dans son rôle social semble tout à fait capital.

Le type de relation qui articule les singularités est d'ailleurs intimement lié à l'imagination qui donne la force de persévérer : comment expérimenter, sans s'entre-questionner, sans s'imaginer les uns les autres, sans être en permanente réinvention ? Les relations qui constituent le commun des singularités sont des relations de curiosité et d'*interrogation* (selon la polysémie de la racine latine de ce dernier mot) : « *Ce serait au contraire le propre des singularités composant une "multitude" que de vivre leurs relations réciproques sur le mode de l'inter-rogation. Parce que chacun conserve et intensifie son individuation au sein d'une multitude, il est sans cesse appelé à solliciter (rogare) l'attention et la collaboration d'autrui, tout en se demandant (rogare) à tout instant ce que les autres attendent de lui ; parce qu'une multitude n'est pas pré-organisée (comme peut l'être un défilé militaire), chacun doit aussi mettre en question (rogare) les directions collectives que prend la foule dont il fait partie, au fil de ses agencements spontanés et imprévisibles. [...] C'est cette inter-rogation croisée envers la puissance de chacun qui fait la puissance propre de la foule en tant que multitude.* »¹⁹

¹⁸RANCIERE J. & ROSANVALLON P., « Des idées pour transformer une République encore oligarchique. Entretien », propos recueillis par Nicolas Truong, *Le Monde des idées* du 06.05.2013. URL : www.lemonde.fr/idees/article/2013/05/06/des-idees-pour-transformer-une-republique-encore-oligarchique_3171667_3232.html

¹⁹CITTON Y., « Foules, nombres, multitudes : qu'est-ce qu'agir ensemble ? », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 01/06/2010. URL : <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=527>

CONCLUSION- RÉSUMÉ : LE PRINCIPE DE SINGULARITÉ ET LA RECONNAISSANCE

C'est autour de la singularité que s'affirme le visage de la nouvelle question sociale et politique. La transition s'effectue bel et bien vers une société de la singularité, une réalité indissociablement intellectuelle et pratique où les défis se posent en termes d'affirmation des particularités et des différences, de relations de reconnaissance, d'égalité qualitative et de constitution d'un monde commun. D'hier à aujourd'hui, l'individualisme s'est considérablement transformé : « *la vie personnelle est désormais devenue indissociable d'une série de politiques publiques* »²⁰ qui sollicitent davantage les singularités et les mobilisent. La singularité ne peut pas être comprise uniquement dans des termes « identitaires » ouvrant à des relations de similarité et de différence. Elle ne doit pas être confondue avec l'identité juridique (l'état civil) car celle-ci, même si elle peut voir varier dans le temps certaines de ces composantes, est essentiellement donnée, elle est un état. Les droits universels destinés à soutenir ces identités sont également donnés de l'extérieur et sont identiques pour tous. Le principe de singularité quant à lui n'est pas un état, il n'est pas statique mais relatif, il est donc toujours un devenir. Aux droits universels qui ne suffisent plus à garantir l'égalité de toutes les singularités en devenir, succèdent des « variables de relations » incarnées dans des dispositifs spécifiques de soutien aux existences.

Le singularisme offre ainsi un point de vue particulièrement intéressant sur la manière dont la vulnérabilité et l'interdépendance sont constitutives des processus contemporains de subjectivation. En partant du principe selon lequel « *ce qui nous laisse dépourvus de toute inscription dans des contextes collectifs ne peut que nous vider de toute intentionnalité singulière* »²¹, il rejoint des enjeux émancipateurs tels que la constitution d'un agir commun et d'une culture de la relation radicalement inclusive et démocratique.

En effet, si l'individu se constitue relationnellement, il ne peut rester uniquement centré sur soi, être totalement autonome et souverain comme le prônent les théories de l'individualisme. Dans ces conditions, il est possible, et même souhaitable pour tous « *de coopérer avec autrui, de telle façon que l'on se réjouisse de la réjouissance de l'autre et que, sans idée de calcul, la distinction entre soi-même et autrui ait disparu, que chacun s'efforce alors, dans un agir commun de reproduire sans distinction cette réjouissance commune partagée* »²².

²⁰ROSANVALLON P., «La société des égaux», Paris, Seuil, *Les livres du nouveau monde*, 2011, p. 57.

²¹CITTON Y., « Foules, nombres, multitudes : qu'est-ce qu'agir ensemble ? », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 01/06/2010. URL : <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=527>

²²ONG-VAN-CUNG KS, « Reconnaissance et vulnérabilité » Honneth et Butler, *Archives de Philosophie*, 2010/1 Tome 73, p.141.

L'égalité dans la singularité a des conséquences importantes dans la manière de faire démocratie. En effet, c'est maintenant à partir de ce qu'ils ont en eux de spécifique – ou plutôt de ce qu'ils deviennent – que les individus font société. Cette « *reconnaissance dynamique des particularités*²³ » à une dimension directement sociale que n'avaient pas les conceptions de l'universalisme abstrait ou du communautarisme identitaire. En effet, l'affirmation de sa singularité contient une attente de réciprocité et de reconnaissance mutuelle qui suppose un social pleinement démocratique. Le social n'est plus fondé en nature mais repose sur une philosophie de l'égalité qui est commune à tous et qui reste perpétuellement à construire. En plus des droits universels, qui restent valables dans le monde des singularités, des dispositifs spécifiques ne sont-ils pas à instituer pour soutenir toutes les existences singulières ?

Dans le chapitre suivant, nous questionnons ces contextes collectifs dans lesquels nous vivons et les manières dont nous les agissons et les faisons vivre. Le propre du commun des singularités est en effet qu'il ne préexiste pas aux individus. Au contraire, il n'existe que pour autant que les singularités s'y impliquent ensemble, le fabriquent. Le commun n'existe pas en dehors de sa « constitution » qui est une expérimentation collective constante. Il est fondamentalement historique, dépendant des faisceaux de forces qui se rassemblent, polymorphe et en réinvention permanente. La question est alors de savoir ce que nous voulons mettre en commun qui puisse avoir de la valeur pour chacun. Et puis, quels outils pouvons-nous mobiliser pour mener à bien nos constructions communes, pour intensifier la vie du commun et la vie en commun ? Sur quoi reposerait une politique du commun ? Sur quels dispositifs les existences singulières peuvent-elles s'appuyer pour se faire reconnaître et construire du commun ?

²³ROSANVALLON P., « La société des égaux », Paris, Seuil, *Les livres du nouveau monde*, 2011, p. 360.

PARTIE 2

AGIR, VIVRE ET FAIRE VIVRE LE COMMUN

Pour le langage courant, le concept de commun est associé à la banalité, il a ainsi peu de valeur. Ce qui est commun, c'est ce qui est tellement répandu qu'on ne le remarque même plus. Le commun n'est ni rareté, ni mystère. Il est tellement évident et abondant qu'il ne peut pas être un objet de désir. Par exemple, au niveau des ressources naturelles, personne ne songe à l'air qu'il respire. L'air est là, abondant, invisible et la respiration est un acte tout à fait banal et automatique qui ne requiert aucun désir, aucune réflexion. Mais cette banalité est remise en question aujourd'hui par les problèmes de pollution, l'abondance d'un air respirable pour tous n'est plus si évidente. La qualité de l'air devient donc une préoccupation, une question politique qui fait l'objet de débats et de réglementations (les quotas de CO₂ par exemple). C'est donc la rareté qui nous pousse à remarquer les choses, à leur accorder de la valeur.

Philosophiquement, « avoir quelque chose en commun » est à la base de la co-appartenance. Pour la philosophie politique souvent, le commun précède les communautés. L'identification de ce que l'on a en commun est considérée comme la condition de possibilité absolue de toute co-appartenance. Nous formons une nation parce que nous avons en commun la même terre, la même langue ou les mêmes ennemis... La communauté formée par une nation est pensée sur la base d'un commun qui fonctionne comme une définition, une identité qui serait donnée du dehors (donc qui ne dépend pas des individus qui forment la communauté, la nation) et qui justifie son existence. Cette définition du commun fonctionne en cercle fermé : c'est ce que l'on partage déjà qui conditionne la possibilité du partage futur. Nous partageons des liens culturels, commerciaux ou de solidarités privilégiés *parce que* la partie de notre identité qui est commune nous est *donnée* dès la naissance et est considérée comme un *état* (nous *sommes* belges) : nous appartenons à la même communauté, à la même nation. C'est une évidence que l'on considère comme ne devant pas être remise en question.

Donc, le commun est soit tellement évident, abondant et banal qu'il n'a que peu de valeur, qu'il n'apparaît pas par excès de présence et n'a donc pas à être pensé. Soit il se situe à l'autre extrémité du spectre de l'importance - quoi de plus important en effet que ce qui définit l'identité d'une nation, d'une communauté ? - et pourtant, ce commun qui définit l'enracinement du « vivre-ensemble » est placé tellement haut, en tant que transcendance²⁴, de principe fondateur de notre identité commune qu'il ne fait l'objet d'aucune réflexion. Pourquoi devrait-on réfléchir, prendre soin ou construire ce qui nous est de toute façon déjà donné et qui ne dépend pas de nous ? Le problème du commun est donc qu'il est considéré comme un donné, c'est un état qui est déjà là, qui n'a pas à être pensé, qu'on n'a pas à construire et dont il est inutile de prendre soin pour le conserver.

N'y a-t-il pas pourtant une manière de penser le commun afin qu'il s'ouvre, s'éclaire d'une autre façon, se laisse apercevoir, se façonne même *in concreto* ? Un défi majeur des pensées contemporaines du commun est en effet de rendre le commun moins évident et, par là, de le rendre à l'attention, de le constituer en objet pensable. Car, en réalité, le commun, comme l'identité, n'est pas un donné, un état, c'est une construction toujours en cours qui s'élabore au travers des relations et dont il faut continuellement prendre soin. Les problèmes contemporains entraînés, par exemple, par la pollution (pour les ressources naturelles) ou par l'immigration (pour la question de l'identité nationale) en témoignent. Le commun n'a donc plus à apparaître en termes d'évidence banale, de transcendance immuable car c'est ce qui fait sa chair qui importe, c'est-à-dire ses circulations, ses ressorts, ses réactions aux captations dont il fait l'objet, ses re-fabrications, bref sa construction. Car c'est dans les devenirs communs que se vivent en grande partie les existences singulières qui peuvent s'y épanouir ou, au contraire, s'y perdre, s'y appesantir. Les singularités et les difficultés qu'elles peuvent rencontrer dans leurs processus de subjectivation nous invitent à interroger les relations, les circulations trans-individuelles dans lesquelles ces processus ont lieu.

²⁴ Selon wikipedia, la transcendance « *c'est le caractère de ce qui est transcendant, c'est-à-dire qui est au-delà du perceptible et des possibilités de l'entendement* », ou encore « *le transcendant est ce qui transcende notre propre conscience, c'est-à-dire ce qui est objectif, par opposition à ce qui est seulement un phénomène de notre conscience* » mais aussi « *Le transcendant est ce qui est au-delà, ce qui dépasse, surpasse, en étant d'un tout autre ordre. Par exemple, certains considèrent que l'esprit transcende la matière* ». A voir sur <http://fr.wikipedia.org/wiki/Transcendance>

1. DÉCLINAISONS DU COMMUN

Penser le commun est dans l'air du temps. On englobe (et confond) sous cette catégorie des choses extrêmement diverses. Une déclinaison des formes du commun peut nous aider à comprendre selon quelles dynamiques différentes le commun fonctionne. L'idée est de cerner de plus près quel commun agir si nous voulons permettre un allègement des conditions communes d'existence.

Dans un premier temps, le commun peut être décliné en trois registres²⁵. Nous vivons tous dans des communs *préhumains* qui se composent des ressources naturelles offertes par la planète et dont nous avons besoin pour vivre. Ce sont l'air, l'eau, la terre, les ressources minières et pétrolières etc., bref, toutes ces ressources que l'homme considérerait jusqu'à il y a peu comme un *donné* mais que notre éveil écologique forcé nous fait découvrir comme étant à *prendre soin*. Le commun-planète nous interroge sur notre manière de l'investir. Accaparement des ressources par quelques-uns ou formes communes et choisies de partage ? – telle est la question.

Notre vie passe également par les communs *institutionnalisés* qui sont créés par la rationalité humaine d'après ses besoins et ses décisions. Ces communs *institutionnalisés* structurent, orientent et canalisent nos existences singulières, ils sont issus du pouvoir. Ce sont la monnaie, les chemins de fer, l'école, la sécurité sociale..., bref, les institutions que nous connaissons sous le nom de services publics²⁶. Ils sont institutionnalisants, ils donnent des formes – matérielles, juridiques, architecturales – ils organisent la vie en société. Fruits de décisions humaines, les communs *institutionnalisés* ne sont pas à considérer en priorité comme des donnés, des héritages du passé. Au contraire d'un terrain à occuper ou d'un pouvoir à conserver, ils deviennent bien plus intéressants lorsqu'ils sont envisagés comme un horizon d'avenir où tout peut continuellement être à réinventer à force d'imagination et de volonté d'agir ensemble.

Nous vivons enfin au sein de communs *auto-constitués* qui n'ont rien de naturel et qui sont créés eux aussi par l'agir humain. Un bon exemple est celui de la langue. En effet, la langue n'est pas un donné (même si elle existe depuis des générations), elle se renouvelle par l'usage que l'on en fait, échappant ainsi largement à tout contrôle intentionnel. Sans existence extérieure concrète, les communs auto-constitués ne sont pas des institutions. Ce que ces communs ont de remarquable, c'est qu'ils n'existent que dans les corps et les esprits de ceux qui les réinventent en les pratiquant, ils sont immatériels et désinstitutionnalisants. Bien plus, la langue ne se réduit pas à ce qui peut en exister dans

²⁵CITTON Y. & QUESSADA D., « Du commun au comme-un », *Multitudes*, 2011, n° 45, p. 17-20. URL : www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=MULT_045_0012

²⁶Voir les articles de la série « Savoirs en controverse » de 2012, sur www.psychiatries.be

l'esprit de l'un de ses locuteurs individuels, elle circule *entre* ses différents locuteurs. La langue est donc un espace commun, on pourrait dire un espace *trans-individuel*, un espace constitué et reconstitué à chaque occasion de parole *entre* les individus, et qui leur permet de communiquer et de s'individualiser. Tout se joue dans la *relation* entre ceux qui parlent, c'est pourquoi les tentatives de contrôle intentionnel sur ces communs sont largement inopérantes. Pour le dire de manière anecdotique, c'est toujours Monsieur Dictionnaire qui se plie aux inventions de Madame Langue, et non l'inverse.

On le devine, dans ces communs, les singularités sont comme des poissons dans l'eau : comme chaque créature marine a sa manière propre d'habiter et de circuler dans l'espace commun qu'est la mer – des crustacés qui s'enfouissent dans la vase du fond marin guettant leur subsistance, aux baleines et dauphins qui parcourent de grandes distances et se rapprochent de la surface pour respirer, en passant par toutes les créatures et circulations intermédiaires entre ces deux extrêmes - les singularités trouvent, dans l'usage particulier qu'elle font de la langue, de quoi stimuler leur quête d'épanouissement de soi, d'entre soi, elles s'insèrent dans la circulation des désirs, des expériences, des histoires, des savoirs particuliers, elles dessinent pour elles-mêmes de nouveaux chemins de vie, elles aiment, elles se dépensent, elles préfèrent, elles s'allègent de leurs souffrance. Mais parfois aussi puisqu'elles y vivent, les singularités peuvent douter, peiner, se perdre, un courant descendant peut les déporter vers le bas : la vie perd son évidence, les circulations deviennent moins fluides et les relations s'alourdissent²⁷. La mer, comme la langue, est la même pour tous mais chaque singularité à sa façon propre de l'habiter, de l'investir, d'y circuler et d'y interagir.

Mais il est possible de creuser encore le sens des communs auto-constitués en examinant ce qui naît dans les relations dans une société des singularités. Y naissent certains biens très spécifiques liés à un contexte, à un climat, et donc très fragiles et éphémères (on sait qu'un simple nuage peut subitement changer le temps), qui nourrissent l'existence de l'intérieur et qui contrebalancent les scènes de contraintes dans lesquelles les individus contemporains doivent s'insérer pour fonctionner.

Parmi les communs auto-constitués, naissent des biens communs « *vécus* »²⁸ ou biens communs « *relationnels* »²⁹ qui relèvent plutôt de ce que l'on *est* plutôt que de ce que l'on *a*. Ils forment une part importante de notre existence quotidienne, sa part souvent la plus joyeuse. Ce sont des biens fondamentaux qui procurent un sentiment de liberté et d'expression de soi, par le sentiment qu'ils donnent à l'individu d'avoir une place dans l'espace social, de participer à un monde commun. En effet, les biens communs *vécus* sont

²⁷ Voir les outils de reconnaissance des singularités, partie I, chap. 1.2.3, pp.11-12.

²⁸ FLAHAULT F., « Les biens communs vécus, une finalité non utilitaire », *Développement durable et territoires*, Dossier 10, 2008. URL : <http://developpementdurable.revues.org/5173>

²⁹ Cf. NUSSBAUM M., "The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy", New York, Cambridge University Press, 1986; UHLANER C., « Relational goods and participation: incorporating sociability into a theory of rational action », in *Public choice*, Vol. 62, n° 3, 1989.

produits par les individus dans le temps même où ils en jouissent, ils sont donc produits et consommés simultanément. Produit conjointement par plusieurs individus qui en bénéficient dans le même mouvement, ils sont par nature *trans-individuels*, ils ne peuvent être possédés qu'à la condition d'être partagés.

La conversation est un bon exemple de ce type de bien commun³⁰. La conversation n'est pas quelque chose que l'on a mais quelque chose avec quoi se confond notre être pendant que nous y participons. La conversation n'appartient à personne, elle n'entre pas dans le registre de la propriété. Elle ne peut pas non plus être régie du dehors, par des lois par exemple, mais plutôt du dedans par le principe de réciprocité. Chaque participant alimente à son tour ce bien et nourrit ainsi son sentiment d'exister avec les autres. L'équilibre et la réciprocité des échanges en favorisent la pérennité et la qualité.

Les biens communs *vécus* sont donc des biens sociaux fondés sur la *relation* (il faut être au moins deux à en jouir, et personne n'en est en principe exclu) et sur la *réciprocité* (si quelqu'un déséquilibre la relation en s'accaparant le bien, celui-ci est automatiquement détruit). Eu égard aux autres biens communs (par exemple matériels), les biens communs *vécus* ou *relationnels* introduisent une dimension supplémentaire. Ils sont immatériels et se traduisent par un affect qui soutient le sentiment d'exister en commun des personnes qui les vivent, ils peuvent donc être considérés comme une fin en soi, ils ont de la valeur par le simple fait qu'ils sont. Nous avons l'habitude de penser le partage en tant que partage de ressources matérielles. Les biens communs *vécus* mettent en revanche l'accent sur la plus-value du partage de *rien* (de rien de matériel), mais de moments, d'expériences, d'espaces, de paroles, de gestes, d'attentions, de regards... qui redessinent le quotidien des vies dans le sens d'un plus-être, d'un mieux-être, et ensemble.

Les biens relationnels forment le cœur battant des sociétés de la singularité parce qu'en circulant entre les individus ils leur permettent de faire société ensemble tout en devenant eux-mêmes. Le respect et la reconnaissance sont de cet ordre. Faisant d'une attention à la singularité le principe même d'un rapport d'égalité, ils ont besoin d'être protégés et valorisés.

Ces déclinaisons du commun nous aident à nous situer, elles balisent les lieux où nous pourrions mettre en place des dynamiques spécifiques pour répondre aux problèmes qui nous préoccupent. Il est évident que si, comme Greenpeace, l'objectif est de mobiliser les individus et les organisations autour des enjeux de la protection de l'environnement et de trouver des solutions spécifiques, le commun *pré-humain* est prioritaire dans son rapport avec les autres formes du commun. Si, comme le *Centre Franco Basaglia*, nous cherchons des solutions permettant de mettre en place une démocratie de l'allègement des existences, le commun *pré-humain* passe à l'arrière-plan et c'est sur la manière dont

³⁰Mais aussi les relations sexuelles, la « bonne ambiance » d'un lieu de travail ou de détente, le plaisir de regarder des photos de vacances...

les communs, institutionnalisés et surtout auto-constitués, s'élaborent que l'attention se concentre.

2. LE COMMUN, UN PROCESSUS À CONSTRUIRE ?

Les pensées classiques du commun reposent le plus souvent sur le présupposé qu'il existe préalablement à l'établissement de tout commun des entités individuelles radicalement séparées. C'est-à-dire que le processus de subjectivation des individus se ferait de manière indépendante. Dans ce cas de figure, le commun est issu d'un état de chose immuable et préexistant aux individus (c'est le cas pour certains communs institués, comme la nationalité, qui sont considérés comme un état qui préexiste aux individus et qui leur est donné à la naissance). Par exemple, Monsieur Dupont est belge, il n'a pas choisi, il est né comme ça. La nationalité belge est un état donné de toute éternité, une transcendance, c'est quelque chose qui ne peut ni être interrogé ni refaçonné et qui est commune à tous ceux qui ont une carte d'identité Belge. Dans ce sens, le commun n'existe que dans un « *rapport d'externalités* »³¹. Expliquons-nous. Si nous avons affaire à des individus autonomes et souverains, leurs rapports ne peuvent qu'être externes. Des individus déjà constitués entrent en interaction mais leurs relations ne participent pas à leur processus de subjectivation. Si les individus préexistent à leurs interactions, celles-ci doivent être considérées comme externes. Monsieur Dupont est « belge » et il parle avec Monsieur Durant qui est « belge » aussi. Ce qui leur est commun en tant que « Belge », ce n'est pas un sentiment intérieur (nous nous sentons Belge parce que nous avons des choses en commun) mais une inscription sur leur carte d'identité qui leur est délivrée par l'état et qui est censée les rapprocher, leur permettre de dire « nous les belges ». Le commun ne peut donc qu'être toujours donné de l'extérieur et a pour fonction nécessaire de relier les entités individuelles de construire un « Nous ».

Or, nous faisons l'hypothèse dans cette étude que le commun, le « Nous », ne peut pas être un donné dans une société des singularités. En tant que tel, le commun n'est pas extérieur à nous au contraire, il dépend de nous, il n'est pas préexistant à nous mais est plutôt notre propre production, notre invention, sans cesse recommencée. Dès lors, il faut s'intéresser à la production, à l'invention de ce commun, de ce « Nous ». Par exemple, la nationalité n'est pas un état donné de toute éternité, une transcendance, c'est quelque chose qui peut être interrogé et refaçonné. En témoignent les différentes réformes de l'état belge et le débat sur l'identité nationale en France mais aussi la question des personnes d'origine étrangère qui se font naturaliser.

³¹ COLLOMB C., « Ontologie relationnelle et pensée du commun », p.6, in *Multitudes*, 2011/2 n° 45, p. 59-63, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-2-page-59.html>

« Peut-être qu'en abordant la question en termes de *processus*, c'est-à-dire en considérant que les entités viennent à l'existence par la relation (plutôt que les présupposer comme constituées) la difficulté pourrait être levée. »³²

Il nous faut alors repenser le modèle du *commun*. Il s'agit de cesser de penser le *commun* comme quelque chose qui surgit à l'insu des individus (comme un état de chose donné au préalable et immuable) mais bien comme étant choisi, et même continuellement produit par eux. Nous avons posé dans la première partie de cette étude que le processus de subjectivation des individus est relationnel, chaque entité individuelle a par conséquent conscience de son « être à plusieurs »³³. Nous parlons donc bien ici de ce qui se passe au sein des *relations* et pas de ce qui nous serait transcendant. Nous avons vu également que ce processus de subjectivation est à la fois un assujettissement et une possibilité de résistance. Cette résistance produit de nouvelles formes d'être : des modes de vies, des manières de se rapporter à soi et aux autres, des affects, des langages, des modes d'organisation et même des institutions³⁴.

Ici encore, ce sont les *relations* qui sont premières et plus les entités individuelles soi-disant autonomes. L'être est toujours un *être-en-relation*. Le processus de subjectivation qui détermine tout individu est le produit des relations de cet individu (cf. Partie I). Le commun n'est donc pas la condition de possibilité de notre existence en tant que « Nous », une sorte de définition qui nous serait donnée de l'extérieur et qui doit absolument préexister à la formation d'une identité commune. Dans notre optique, le commun est ce qu'il s'agit politiquement de construire à travers l'instauration de nouvelles relations. Si le commun est de notre invention, il est produit par une multitude d'hommes en relation et constitue ainsi un espace à la fois singulier et partagé. Dès lors, on peut voir le commun comme un processus d'articulation entre les différences des hommes singuliers. Tout processus ayant besoin de temps pour se dérouler, nous comprenons qu'il soit lié au concept d'avenir.

L'individu singulier étant considéré comme un processus (puisque être-en-relation est un processus), il n'est pas un donné, un présupposé (cf. Partie I). Donc, le commun n'est pas quelque chose qui peut surgir à l'insu des individus, au contraire il participe à leur individuation. Le commun doit être pensé lui-même en termes de processus qui ne peut être considéré en dehors des différentes individuations qui le texturent. En clair, le commun contribue au processus de subjectivation des individus qui, se faisant, alimentent le commun. Conceptualisé comme *relation* le commun cesse d'être un donné pour entrer dans la catégorie du devenir.

³² COLLOMB C., « Ontologie relationnelle et pensée du commun », p.4, in *Multitudes*, 2011/2 n° 45, p. 59-63, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-2-page-59.htm>

³³ COLLOMB C., Ontologie relationnelle et pensée du commun, p.3, in *Multitudes*, 2011/2 n° 45, p. 59-63, <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-2-page-59.html>

³⁴ Voir la résistance comme possibilité de subversion de l'insulte et le pouvoir de faire varier les termes en imagination, partie I, chap.31.2.3, pp.11-12.

Opérer ce renversement qu'est penser la relation comme première nous oblige à poser la question du devenir. En effet, le commun est devenu ici une *relation possible*.

Cette nouvelle manière de penser résout le problème du *commun des singularités*. En effet, le problème du commun aujourd'hui passe par ce qui peut articuler les différences en tant que différences. Comment composer entre elles des différences, non pas à travers ce qui les rends identiques ou complémentaires « *mais de ce qui, momentanément, ponctuellement, les articule ensemble dans un rapport de force qui les détermine et dont elles cherchent à se déprendre* »³⁵. La production du commun aujourd'hui ne peut plus faire l'économie du passage par la matérialité du conflit. « *C'est par la reconnaissance d'un commun des enjeux de lutte que la construction de ce commun comme nouvelle forme d'universalité à venir peut se faire* »³⁶. Par exemple, les enjeux de la lutte pour la reconnaissance de certaines existences comme « vies qui valent la peine d'être vécues » (Cf. Partie I) sont communs à toutes les personnes à qui cette qualité est déniée : les migrants, les chômeurs, les femmes, les exclus de toutes sortes et, bien entendu, les personnes qui ont des problèmes de santé mentale.

La production du commun c'est l'invention de soi et des autres, l'invention de soi à travers les autres. Pour cela, la coopération sociale, le partage des ressources et la circulation des savoirs sont nécessaires. Le tout est de décider si nous voulons continuer à confier cela uniquement à des représentants élus dans des institutions classiques (voir les questions de la participation et de la représentation dans le dossier 2013) ou si nous voulons exercer nous même le pouvoir constituant de cette énorme quantité de valeur que nous fabriquons ensemble. Élaborer ensemble une « *nouvelle universalité entièrement à construire, (...) une politique du commun de tous qui soit aussi une éthique des différences* »³⁷.

DEVENIRS (DU) COMMUN : AGIR SUR LES CIRCULATIONS, LES PARTICIPATIONS ET LES INTERCOMPRÉHENSIONS

Le commun agi et créé par les singularités est toujours en même temps « un lien de réciprocité, un sentiment d'exploration concertée du monde et le partage d'un entrelacs d'épreuves et d'espérances »³⁸. S'il s'institue dans des formes plus ou moins fixées telles que des réseaux intégrés de soin, des associations d'usagers, des forums de discussion etc., ce commun n'en reste pas moins fragile, dépendant des échanges et des implications de ses membres. Il n'existe que si les individus prennent l'engagement de se situer dans les relations. Mais l'investissement dans des relations doit aussi pouvoir fluctuer : parfois nous sommes plus investis dans certaines d'entre elles et prenons du recul par rapport à

³⁵REVEL J., « Construire le commun : une ontologie », sur <http://eipcp.net/transversal/0811/revel/fr>

³⁶REVEL J., *op. cit.*

³⁷REVEL J., *op. cit.*

³⁸ROSANVALLON P., « La société des égaux », Paris, Seuil, *Les livres du nouveau monde*, 2011, p. 395.

d'autres qui nous demandent trop, qui ne satisfont pas à nos attentes ou qui exigent de consacrer du temps à penser nos modes d'implication. Tout cela fait partie de la dynamique du commun qui est en reconfigurations constantes. La question est dès lors de se demander non pas comment stabiliser ou canaliser le commun, mais comment en intensifier la constitution pour qu'il soit sans cesse repris ? Comment l'engager dans des devenirs plus fermes sans le fossiliser et donc le détruire ? Peut-on envisager une politique du commun ?

D'un point de vue social et politique, la production des biens relationnels peut être renforcée en agissant sur les configurations concrètes des espaces communs, qu'il s'agisse des milieux de vie, des occasions de rassemblement que sont les manifestations festives ou des occasions de collaboration entre personnes possédant des savoirs particuliers et/ou spécialisés différents. Les circulations, les participations et les intercompréhensions sont trois axes sur lesquels s'orientent les devenirs communs des singularités, les devenirs du commun.

Par exemple, la qualité du lien social dans un quartier dépend de la manière dont il est habité et de comment on y circule. Les cafetiers, les associations présentes, le libraire du coin, le postier... créent et entretiennent le lien social. Ils écoutent et relaient les craintes et les espoirs des habitants, ils désamorcent des conflits, ils créent des passerelles... L'urbanisme moderne qui remplace les commerces de proximité par des centres commerciaux à la périphérie des villes et les progrès technologiques qui remplacent de plus en plus de métiers par des machines (self-banque, caisse automatique, distributeurs de billets de train ou de cinéma...) entraînent la dissolution de ce lien social indispensable à l'élaboration et à l'entretien des biens communs. En effet, l'espace public et les échanges qui s'y produisent peuvent engendrer un sentiment égalitaire. La façon d'aménager et d'habiter un territoire est donc primordiale³⁹. Le partage de l'espace, à la condition qu'il soit ouvert et librement partagé par tous, peut donc se définir comme un *commun-circulation*. Les politiques d'urbanisme sont donc déterminantes.

Le réel d'un territoire, d'un quartier est toujours en devenir. Quand des habitants, des artistes, des intervenants sociaux ou des associations diverses collaborent à des projets communs, ils engagent le réel dans des perspectives nouvelles. En s'impliquant collectivement, ils élaborent un commun alimenté par de nouveaux mots, des sensibilités et des visions du monde différentes, des collaborations inédites ou encore des agencements de dispositifs hybrides. Cela donne concrètement, par exemple, des blogs citoyens, des dispositifs d'entraide intergénérationnels, des comités de quartier ou encore des jardins collectifs urbains. Ces *commun-participation* agissent le vivre-ensemble. Les participations festives comme les spectacles, les carnivals, les stades où se déroulent les

³⁹A ce sujet, voir l'étude 2012 par CROUFER O., « Souffrances locales et démocratie des allègements », pp. 31-34, sur www.psychiatries.be

manifestations sportives en sont les vecteurs les plus ordinaires. Mais la participation a aussi une dimension réflexive dans la mesure où nous sommes soumis au même flux d'informations, aux mêmes interrogations face aux urgences du monde et aux problèmes de société. La vitalité d'une communauté se mesure donc aussi à la qualité de la vie des idées associée à l'implication et à la curiosité des citoyens à leur égard.

À tous les niveaux de la vie sociale et politique, le partage des savoirs est vivifiant, créateur. Le commun vit et se déploie par l'instauration de dispositifs de co-expertise qui supposent de multiples déplacements : *« explorer des modes de raisonnement inhabituels introduits dans la situation par les différents protagonistes; soumettre ses arguments aux objections des autres acteurs; entendre effectivement ce qui se dit au sein d'un collectif et cheminer avec des paroles qui se cherchent, hésitent et parfois, se contredisent; reconsidérer les délimitations de son propre savoir et admettre que d'autres puissent y faire incursion. De tels agencements s'apparentent à une forme "d'extraterritorialité réciproque" dans la mesure où les expertises qui s'y élaborent ne correspondent ni au lieu ni à la légitimité d'un seul, mais traduisent toujours la dépossession de l'un et l'appropriation de l'autre, avec un souci permanent de réciprocité et de réversibilité »*⁴⁰. En effet, le *commun-intercompréhension* se fonde sur une connaissance réciproque qui est alimentée non plus depuis un centre hégémonique unique et archi-spécialisé, mais aussi bien par le militant qui témoigne de la condition de ses compagnons, le journaliste (reportage, articles...), l'artiste par ses œuvres, le rédacteur de blog, l'utilisateur qui sait par l'utilisation qu'il fait de certains services, l'intellectuel (études, statistiques...) etc.

Dans les réseaux de circulations de leurs savoirs, leurs langages, leurs désirs, les singularités créent du *plus*. Le commun est beaucoup plus que la somme des actions des singularités, il témoigne de l'activité d'une *Multitude*. En faisant du réel un *devenir* qu'il nous appartient indéfiniment de faire advenir par des pensées, des échanges et des agencements inhabituels issus de sensibilités intellectuelles et pratiques diverses, la fabrique du commun rend le réel plus supportable, parce qu'elle permet de retrouver prise sur lui, de se sentir en mouvement, c'est-à-dire moins impuissant, moins écrasé.

⁴⁰LE STRAT P-N., « Expérimentations politiques », éd. Fulenn 2007 – rééd. 2009, pp. 47-53.

CONCLUSION : ETHIQUE ET POLITIQUE DU COMMUN

Comment faire société ensemble ? Le problème démocratique s'est élargi à cette question du commun. Nos démocraties ne peuvent plus se contenter d'égaliser les différences par des moyens juridiques, elles doivent aussi trouver les moyens d'articuler les différences en tant que différences. Il ne s'agit pas seulement d'accoler les différences comme les perles d'un collier, mais bien de les articuler pour que naissent de leur collaboration un *plus-être* dans lequel elles se sentiront reconnues en tant que différences, et qui méritera le nom de « commun ».

Élaborer ensemble une politique du commun de tous n'est pas possible sans une « éthique des différences »⁴¹. Une éthique des différences signifie qu'absolument aucune différence n'est sacrifiée à la constitution du commun, mais que la constitution du commun est l'acte même par lequel les différences se trouvent respectées, reconnues, par lequel les singularités s'aident réciproquement à « être » et créent dans cette mise en mouvement collective de nouvelles manières d'être ensemble.

La production du commun est l'invention de soi et des autres, l'invention de soi *à travers* et *avec* les autres. Les personnes découvrent ce qu'elles sont, ou plutôt ce qu'elles deviennent, en passant par un terrain commun, elles ne préexistent pas au commun. La coopération sociale, le partage des ressources et la circulation des savoirs en sont les opérateurs dès lors que nous décidons d'exercer nous-mêmes le pouvoir constituant de cette énorme quantité de valeur que nous fabriquons ensemble.

Par exemple, lorsqu'on amorce un travail d'équipe, il est fréquent que les participants commencent par se demander ce qui les réunit, ce qu'ils ont en commun et qui préexiste à tout travail. Sont-ce des pratiques ? Un langage ? Une culture commune ? Ils cherchent des points d'appui préexistants pouvant justifier leur collaboration. Or, c'est dans l'autre sens que le commun des singularités nous invite à prendre le problème et c'est sans doute dans cet autre sens qu'une politique du commun pourrait s'orienter : « *Ce qui nous est commun, ce qui fait commun, ce sont bien les processus de réinvention du réel que nous amorçons ensemble et qui, en retour, nous obligent collectivement, nous sollicitent réciproquement, nous rapportent les uns aux autres. Le travail du commun correspond à cette prise de risque, à ce pari politique et intellectuel – le pari de l'ouverture, du devenir, du processuel. C'est une façon d'éprouver (ensemble) une situation (qui nous concerne les uns et les autres), de l'explorer et de l'expérimenter. Commun est le nom possible pour désigner ce mouvement. Il relève, alors, en conséquence, d'une pensée et d'un agir du processus (de l'instituant et du constituant).* »⁴²

⁴¹ REVEL J., « Construire le commun : une ontologie », *Rue Descartes*, 2010, n° 67, p. 75.

⁴² LE STRAT P-N, « Agir en commun / Agir le commun », juin 2012. URL : <http://www.le-commun.fr/index.php?page=agir-en-commun-agir-le-commun>

TROISIÈME PARTIE

CONSTITUER UN COMMUN DU SOIN : L'APPORT DES ÉTHIQUES DU CARE

En quoi cette dynamique, cette fabrique du commun concerne-t-elle le champ de la santé, et même du *soin* entendu dans son sens le plus large (comme *care*) ? N'est-il pas suffisamment balisé, suffisamment structuré, suffisamment en discussion et en mouvement ?

Dans les pratiques de soin, le principe de singularité joue souvent à plein et parfois jusqu'à ses limites extrêmes. En santé mentale particulièrement, tout se joue dans les relations qui sont bien souvent des relations de grande dépendance des destinataires du soin à l'égard de ceux qui le prodiguent, tout y est question d'ajustement entre des besoins, des demandes, des désirs et des protocoles de soins. Les pratiques de soin doivent néanmoins pouvoir accueillir même ce qui déborde les protocoles. Les *care givers* ont toujours affaire à du « hors norme » qui les oblige à créer des dispositifs inédits capables de le soutenir, de le reconnaître et de le protéger plutôt que de le normaliser.

La tâche première d'un commun du soin serait de permettre cet art de l'ajustement où le *care* cherche à être adéquat au singulier et à l'inattendu des besoins et des désirs de la personne. Dans un second temps, le travail de *care* serait à généraliser pour qu'il ne soit plus à la charge exclusive des professionnels du soin et des intervenants sociaux. Comment prendre collectivement soin du soin ? Comment engager nos sociétés dans un tel processus ? Comment mettre en place une distribution et une organisation plus égalitaires du travail de soin afin que les fournisseurs de soin ne soient pas eux-mêmes vulnérabilisés par leur prise en responsabilité et en charge des vulnérabilités d'autrui ? Comment donner une importance politique à la question des besoins et de la protection des vulnérabilités et en faire l'objet d'un débat public ?

Le concept de *care*⁴³ formulé par les éthiques féministes américaines peut nous aider. Il permet de creuser d'une manière tout-à-fait intéressante, d'une part, les conditions de possibilités morales et politiques de la constitution d'un commun du soin dans nos sociétés où les pratiques du soin restent largement à la charge des moins puissants, et d'autre part, les modalités pratiques de la reconnaissance des singularités dans des contextes de soin où les relations sont souvent asymétriques.

⁴³ Voir les articles d'analyse sur le *care* de ABSIL M. et CROUFER O. sur <http://www.psychiatries.be/2013-2/>

1 RÉ-ÉVALUER LE STATUT ET L'ORGANISATION DU CARE

Le concept de vulnérabilité originaire est constructeur, nous l'avons vu, en tant qu'il est le socle commun sur lequel s'assoit la reconnaissance de toutes les singularités et leur co-existence, leur vivre-ensemble. Dans la mesure où il définit la condition commune des êtres humains et dans la mesure où il n'est pas abstrait des situations réelles de vulnérabilité, il invite à repenser aussi quel soin notre société accorde aux vulnérabilités singulières de tous ses membres. En effet, il est difficile de parler des vulnérabilités sans envisager aussitôt les soins qu'elles nécessitent quotidiennement pour rester vivables. Le problème principal du soin aujourd'hui est qu'il reste confiné, pour des raisons idéologiques que les éthiques féministes du *care* ont très bien mises en évidence, dans certaines limites qui nous interdisent d'en mesurer la portée sociale et politique.

Cette situation n'est pas une fatalité, elle est dépendante des cadres de pensée et du contexte culturel dans lequel s'inscrivent les processus de soin. Il est donc possible de les modifier pour désenclaver le *care* des seules activités spécialisées de soins aux personnes et penser les conditions de la production d'un *care* pleinement démocratique. Il s'agit là d'un véritable défi. Car si le discours moral ou politique admet aisément la dépendance et la vulnérabilité de certains, elles restent néanmoins des réalités difficiles à reconnaître globale.

Mais que se passe-t-il plus précisément lorsque nous repensons le rôle et le statut du *care* à partir du commun relationnel et processuel que crée la reconnaissance partagée de notre vulnérabilité ? Comment les fournisseurs et les bénéficiaires de soin sont-ils aux prises avec le commun des différences ? En quoi chaque acte de soin et chaque réception d'un soin rejouent-ils la dialectique des singularités et du commun ? Quels moyens pouvons-nous mettre en œuvre pour changer concrètement le statut du *care*, de ses travailleurs et de ses bénéficiaires ?

Il existe plusieurs manières de mettre au travail nos représentations relatives à l'importance du *care*. Il est possible d'analyser, comme le font les éthiques du *care*, les raisons de cette marginalisation du soin dans nos sociétés pour pouvoir mettre en question les prétendues évidences qui le réduisent à n'être qu'une disposition de nature plutôt féminine limitée à la sphère privée et à la morale personnelle, et donc sans pertinence politique. Ce que disent les éthiques du *care*, c'est précisément que dans le soin, il y a toujours plus que du soin. Le *care* n'est pas seulement le travail tangible du soin, il est aussi une « *construction culturelle complexe* »⁴⁴ qu'il s'agit d'interroger. « *Pour le penser différemment, il nous faut le situer autrement, comme un concept moral et politique*

⁴⁴ TRONTO J., « Un monde vulnérabilité. Pour une politique du care », trad. H. Maury, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 170.

central. »⁴⁵ Penser l'opérationnalisation politique du *care* et sa généralisation à l'ensemble de la société change la face du monde: notre manière de nous percevoir, nos relations avec les autres, nos engagements citoyens, notre idée de la justice, tout cela s'en trouve transformé. Comme le dit Joan Tronto « *la démocratie, dans sa forme inclusive radicale, est le cadre qui nous permettra le mieux de décrire ce que serait une théorie du care adéquat pour le monde contemporain* »⁴⁶.

Un autre moyen intéressant pour réévaluer le rôle du *care* est d'attirer l'attention sur ces espaces, ces bulles de protection, où les enjeux théoriques et pratiques rattachés à la notion de vulnérabilité s'avèrent particulièrement cruciaux où ils sont même reconfigurés et renouvelés à l'épreuve de l'expérience. On peut ainsi essayer de comprendre ce qui se passe dans les agencements et dispositifs spécifiques à ces espaces et qui ne se passe pas forcément dans d'autres espaces qui peuvent pourtant être majoritaires. « *Sans cesse (ré)inventé, le care résulte d'agencements singuliers chaque fois à créer et à expérimenter* »⁴⁷. Moins donné qu'à inventer, moins uniforme que bigarré, hybride et transversal, moins centré sur un savoir spécialisé que façonné par les expérimentations collectives, le *care* concerne et agit le vivre-ensemble, le commun tel que nous l'avons défini. Quels sont les ressorts de ces agencements et dispositifs? Que mettent-ils en mouvement? Que construisent-ils et que déconstruisent-ils? Quel social s'y dessine-t-il ?

⁴⁵ TRONTO J., *op. cit.*, p. 170.

⁴⁶ TRONTO J., *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ MOZERE L., « Avant-propos » à TRONTO J., *Un monde vulnérabilité. Pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 9.

2 POUR UNE JUSTICE SOCIALE PLUS COMPLÈTE

Avec les éthiques du *care*, la morale ne se fonde pas sur des principes universels mais part d'expériences rattachées au quotidien et des problèmes moraux de personnes réelles dans leur vie ordinaire. Elle trouve sa meilleure expression, non pas sous la forme d'une théorie, mais sous celle d'une activité : le *care* comme action (*taking care, caring for*) et comme travail, autant que comme attitude, comme perception et attention aux détails présents sous nos yeux, mais non remarqués parce que trop proches, comme fil conducteur assurant l'entretien (au sens de conservation et de conversation) d'un monde humain⁴⁸. Émerge alors une éthique de la perception particulière des situations, des contextes, des moments... attentive à « ce qui se passe » (*what is going on*).

Le « sujet du *care* » est tout autre que le sujet abstrait, « l'homme sans qualité » du libéralisme politique. Il est un sujet sensible en tant qu'il est affecté, c'est-à-dire pris dans un contexte de relations, dans des formes et des milieux de vie et en tant qu'il est attentif, *attentionné* parce que certaines choses, situations, moments, personnes comptent pour lui. Le sujet du *care* ne dispose pas de ces qualités de manière innée, il les affûte au cours de son existence. C'est sur fond de perception – perception des situations, perception des contextes – que sa sensibilité s'aiguisé. Le sujet du *care* ouvre les yeux à ce qui l'environne, il s'y implique, s'intéresse, se sert de sa curiosité comme d'un outil qui ouvre le monde et développe ainsi un goût pour le particulier. Avec lui, le centre de gravité de l'éthique est déplacé du « juste » à l'« important ». Il ne s'agit plus de formuler des règles générales sur ce qu'il convient de faire, bien plutôt il faut se demander ce que nous faisons lorsque nous sommes attentifs aux autres et comment cette attention peut donner naissance à des attitudes, des gestes respectueux des singularités et ajustés aux situations chaque fois particulières. Les éthiques du *care* sont en ce sens des éthiques contextualistes⁴⁹, enracinées dans la relation vivante à autrui et attentives à ce qui fait l'ordinaire des vies.

Les éthiques du *care* n'ont pas découvert la vulnérabilité, thème déjà développé dans des réflexions morales antérieures. Mais leur originalité est d'avoir voulu placer la vulnérabilité au cœur de la morale – en lieu et place de ses valeurs jusqu'ici essentielles comme l'autonomie, l'impartialité, l'équité. Parce qu'elle accorde une place centrale à la vulnérabilité de toutes les personnes sans exception, la perspective du *care* comporte une visée éthique qui ne se résume pas à une bienveillance active pour les proches, à la sollicitude ou au soin d'autrui, mais qui constitue un changement radical dans la perception et la valorisation de ces activités humaines. La perspective du *care* élabore en

⁴⁸ Cf. LAUGIER S., « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, 2010/3, n° 42, p. 114.

⁴⁹ Voir à ce sujet l'analyse de ABSIL M., « L'éthique du *care* », sur <http://www.psychiatries.be/2013-2/>

effet une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité, point aveugle de l'éthique de la justice. Le fait que notre vulnérabilité originaire soit constitutive est interprété comme un argument illégitime pour la placer hors du champ politique qui ne peut dès lors plus être pensé comme hermétique aux enjeux éthiques – comme c'est le cas dans le libéralisme politique où la justice est basée sur la primauté des droits d'individus autonomes, séparés et rationnels. En fragilisant, par leur critique des théories⁵⁰ de la justice, le lien apparemment évident entre certaines théories de l'éthique de la justice et le libéralisme politique, les éthiques du *care* montrent que les conceptions libérales de la vie sociale sont trop étroites et laissent à leurs portes maintes questions de première importance pour la vie des individus. Elles montrent qu'il est possible de mettre sur pied une éthique de la justice plus complète, incluant ce que nous avons appelé dans le premier chapitre des « variables de relation ». La justice prend alors un visage plus qualitatif que quantitatif. Elle ne peut plus s'appliquer indépendamment des relations de reconnaissance, de réciprocité et d'égalité entre les individus. Elle doit être chaque fois réinventée dans l'événement de la rencontre.

Prêter attention aux vulnérabilités et se demander quels soins elles nécessitent, c'est donc du même coup déplacer le regard que nous posons sur la politique : elle ne consiste pas seulement dans les élections, les droits, les institutions ou la libre entreprise mais dans une manière de *distribuer du pouvoir*, ce qui suppose de développer, de maintenir ou de faire venir à l'expression des capacités, des pratiques, des attitudes et des attentions oubliées ou peu considérées, mais qui soutiennent la trame de notre espace commun.

En nous rappelant que nous avons besoin des autres pour satisfaire nos besoins primordiaux, le *care* nous invite à reconsidérer la place complexe qu'occupe le soin dans nos sociétés : ni simple disposition à la sollicitude, ni simple gestion neutre des besoins des plus fragiles, les pratiques du *care* nous permettent de questionner l'évidence de la distribution du pouvoir, des différents principes de justice, ainsi que nos relations aux autres. Des questions qui ne trouvaient pas ou peu leur place dans le débat public acquièrent une pertinence politique. Ainsi, la théorie du *care* ne vise pas à situer la pitié et la compassion, la sollicitude ou la bienveillance comme des vertus subsidiaires adoucissant une conception froide des relations sociales, elle entend transformer la définition de ce qui compte, de ce qui importe d'un point de vue éthique et politique. C'est sur cette base seulement que la constitution d'un véritable commun du soin est possible.

⁵⁰ Pour un exposé des différentes théories de la justice sociale, voir les articles de CROUFER O. sur la thématique « Démocratie et justice sociale » sur <http://www.psychiatries.be/2013-2/>

3 LES DÉFIS D'UN CARE GÉNÉRALISÉ ET INTÉGRÉ

Si le problème semble simple en apparence – le *care* renvoie à une réalité bien ordinaire, le fait que des gens s'occupent d'autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement ou au commerce du monde⁵¹ –, il se complexifie rapidement dès lors que l'on examine de plus près ces relations de *care* (soin, attention, sollicitude) qui tissent le quotidien de nos existences. Les éthiques du *care* visent en effet à rendre visible la face immergée des activités en soutien à la vie sur laquelle reposent largement nos sociétés. Elles mettent en évidence la division problématique que la société opère entre sa dimension morale (les grands principes comme l'éducation, la justice, les soins de santé...en tant qu'ils sont l'affaire de professionnels dans de grandes institutions) et ce qui la perpétue (les soins, l'éducation, etc. dans le quotidien, tâches invisibles et le plus souvent réservées aux femmes). Division sur laquelle les conceptions les plus libérales de la morale et de la justice se fondent. En maintenant cette fracture par la fragmentation du *care* en *care* domestique et privé (ou *care* affectif), et travail des professions de *care* (médecins, infirmière...), *care* assuré par d'autres professions ou activités (assistants sociaux, aides familiales, éducateurs...), etc., nos sociétés rendent invisibles les fondements réels de l'autonomie morale et politique dont se prévalent les personnes dites « indépendantes » (que serait un grand chef d'entreprise sans sa femme pour lui laver son linge, sa secrétaire pour gérer son agenda ou encore son chauffeur pour le conduire à ses rendez-vous ?). Par le déni de la masse de travail mobilisée pour garantir l'indépendance de certains c'est l'importance primordiale pour chacun des activités de *care* qui se trouve niée.

Comme le dit Alice Le Goff, « *l'inclusion du care constitue une véritable « frontière » à franchir pour la théorie démocratique. La définition de la démarcation entre le care comme nécessité impliquant un soin prodigué par autrui et le care comme activité de service, la réduction du travail de care à des activités qui ne sont pas indispensables, la transformation du care en marchandise mondialisée, constituent autant de défis à résoudre pour les institutions démocratiques. En effet, réduire le care à un service ou à une commodité revient à nier sa centralité dans l'expérience humaine : « une telle réduction introduit une démarcation entre les citoyens au sens plein du terme et les 'nécessiteux' en voie de disqualification sociale ; et elle semble autoriser à traiter les travailleurs de*

⁵¹ C'est en effet la définition du *care* proposée par Joan Tronto et Bérénice Fisher : le *care* est « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier dans un réseau complexe, en soutien à la vie. » TRONTO J., « Un monde vulnérable. Pour une politique du care », trad. H. Maury, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 13.

care comme s'ils n'avaient pas de compétence spécifique, étaient interchangeables et en aucun cas indispensables. »⁵²

Le renversement d'une telle tendance ne peut passer que par l'engagement à consacrer le *care* comme une valeur centrale des sociétés démocratiques. Pour cela il faut travailler à mettre en place un *care* généralisé et intégré, capable de penser le rapport entre vulnérabilité et inscription citoyenne.

L'idéal d'un *care* intégré et généralisé suppose d'abord que personne ne soit tenu pour non concerné. Il s'agit là de reconnaître que chacun de nous est le centre d'un réseau complexe de relations de *care* et qu'il existe non pas une dichotomie entre bénéficiaires et dispensateurs mais un « continuum entre les degrés de *care* dont chacun a besoin ». Chacun peut bénéficier du *care* mais chacun peut aussi, dans des mesures et circonstances chaque fois particulières, être pourvoyeur de *care*. Le *care* correspond « à la fois à une capacité d'agir et à une passivité ; il implique que l'on soit acteur, mais aussi objet des actes des autres »⁵³. Ainsi renvoie-t-il à une gamme plus étendue de relations complexes, susceptibles d'engager une multitude d'acteurs sociaux, individuels et collectifs, incluant potentiellement chacun de nous à divers moments de nos existences. Le libraire de quartier devient acteur du *care* lorsque, par exemple, il pense à avertir la maison communautaire où vit l'un de ses clients réguliers de l'augmentation du prix du tabac. Les professionnels qui entourent l'usager au quotidien pourront ainsi adapter l'argent de poche qu'il reçoit. Ces attitudes et gestes d'attention qui peuvent sembler anodins font partie intégrante du *care* comme pratique transformatrice au service de l'émancipation et de la déstigmatisation des personnes. Ils permettent de repenser la distribution du *care* d'une manière beaucoup plus vaste et inclusive.

La mise en place d'un *care* pleinement démocratique suppose aussi que la difficile question des besoins fasse l'objet de controverses *les plus larges possibles*, c'est-à-dire qu'elle fasse l'objet d'un débat à tous les niveaux de pouvoirs et que les voix des destinataires de soin soient incluses dans les délibérations qui déterminent les modalités du *care*. En vertu d'une conception qui oppose purement et simplement autonomie et dépendance dans le libéralisme politique, les besoins sont souvent considérés comme une menace pour notre autonomie et ceux qui ont davantage de besoins apparaissent immédiatement comme des individus moins autonomes, disposant de moins de pouvoirs et de capacités. Les éthiques du *care* reconnaissent au contraire que si le *care* n'est pas universel au regard de n'importe quels besoins spécifiques, tous les humains ont néanmoins des besoins et les autres doivent les aider à y répondre. « *Le care exige, à l'étape de la décision sur ce dont on se*

⁵² LE GOFF A., « Care, participation et délibération : politiques du care et politique démocratique », dans GARRAU M. et LE GOFF A., *Politiser le care ? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Le bord de l'eau, 2012, p. 106-107.

⁵³ TRONTO J., « Un monde vulnérable. Pour une politique du care », trad. H. Maury, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 15.

préoccupe, une politique complexe de détermination des besoins humains. »⁵⁴ Concrètement, chaque acteur du *care* est engagé à former des jugements sur les besoins, sur les conflits entre besoins, sur les stratégies pour parvenir aux fins choisies, sur la capacité de réponse des destinataires, etc. Ce sont les besoins, les attentes et la manière dont ils sont entendus qui créent *in situ* les agencements spécifiques qui tenteront d'y répondre au mieux. Mais le problème est à prendre dans les deux sens car les personnes qui dispensent le soin ont aussi des besoins, les agencements mis en place doivent leur permettre d'accomplir le travail de *care* dans les meilleures conditions.

Aujourd'hui, une distribution rigide des rôles, tant dans le champ du soin que dans la vie en général (division genrée du travail par exemple), le morcellement du *care* fragilisent tant les acteurs du soin que ses destinataires dont respectivement le rôle et la citoyenneté ne sont pas reconnus. Généraliser le *care* à l'ensemble de la société et penser les processus de *care* dans une perspective holiste contribuent à mettre la question d'un commun, d'une mise en commun du *care* au cœur des préoccupations démocratiques. La question de la production et de la reproduction des conditions matérielles de la vie ne peut plus être envisagée comme une question purement gestionnaire et apolitique. En tant que pratique, le *care* décrit les qualités nécessaires pour que les citoyens acquis aux valeurs démocratiques vivent ensemble dans une société pluraliste. Il devient ainsi un idéal politique qui fait de la vulnérabilité comprise comme condition d'interdépendance fondamentale des humains l'aiguillon critique capable de mettre en question l'éthique et la politique néolibérale. Il propose d'approfondir notre conception de la dépendance et de penser l'autonomie à partir de la vulnérabilité, plutôt que de penser la vulnérabilité comme entorse à l'autonomie. Il propose ainsi de revaloriser la question sociale des besoins à côté de celle de l'intérêt, centrale dans le libéralisme politique. Il propose enfin de penser ce que font les humains lorsqu'ils s'engagent dans les relations, plutôt que lorsqu'ils s'en dégagent.

⁵⁴ TRONTO J., « Un monde vulnérable. Pour une politique du care », trad. H. Maury, Paris, Editions de la Découverte, 2009, p. 18.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette étude, nous pourrions simplement retenir que la constitution d'un commun ne suppose rien de donné d'avance ou qu'il faudrait se procurer. Constituer un commun, c'est d'abord se rassembler pour faire mouvement, pour mettre en mouvement. Il n'est pas nécessaire pour cela d'avoir « *déjà* quelque chose en commun ».

Un des effets pervers de cette fameuse crise qui s'éternise et qui monopolise l'attention publique est de nous faire croire que nous n'avons plus les « moyens » et ainsi de nous déposséder de notre puissance d'agir⁵⁵. Au contraire, penser le commun nous invite à nous rappeler que les moyens ce sont nous-mêmes lorsque nous décidons de nous engager dans des relations, de nous mettre ensemble, de nous lancer dans des projets collectifs. Le commun est toujours un projet, une expérimentation à plusieurs. Comme le dit très bien Pascal-Nicolas Le Strat, « *expérimenter, c'est constituer un contre-pouvoir à l'intérieur même des situations. Expérimenter, c'est faire advenir de nouvelles formes de vie et d'activité, de pensée et de création. Expérimenter, c'est se montrer aussi inventif et créatif que le sont les formes contemporaines de pouvoir. Expérimenter, c'est opposer aux dispositifs de domination une puissance d'autonomie et de singularisation. Expérimenter, c'est faire varier une situation pour en moduler les perspectives. Expérimenter, c'est déployer une question à l'endroit même où les institutions imposent une solution* »⁵⁶. Pour l'agir en commun des singularités, soutenir une dynamique constituante c'est toujours en même temps tenir une position de refus envers tout donné transcendant, les solutions toutes faites et les « consensus mous ». Leur agir relève toujours « *de la co-effectuation car elle est indissociable d'une visée collective, et de la contre-effectuation car elle n'acquiert sa réelle portée que dans un rapport de résistance ou de persévérance* »⁵⁷. Les singularités doivent toujours se remettre en mouvement, créer de

⁵⁵ Voir « Conversation avec Giorgio Agamben : La crise sans fin comme instrument de pouvoir », *La Revue des ressources*, mardi 11 juin 2013, entretien effectué par SCHÜMER D. et traduit par DESRENARDS L. Agamben dit : « Aujourd'hui, la crise est devenue un instrument de domination. Elle sert à légitimer les décisions politiques et économiques qui en fait dépossèdent les citoyens et les prive de toute possibilité de décision. »

⁵⁶ LE STRAT P-N, "Moments de l'expérimentation", Editions Fulenn, 2009, p. 11.

⁵⁷ LE STRAT P-N, *op. cit.*, p. 59.

nouveaux ensembles permettant de nouvelles expérimentations, de nouvelles circulations, de nouveaux appels d'air.

En ce sens, le singularisme n'est pas à comprendre comme une phase aiguë de l'individualisme forcené. Avec les singularités, l'individualisme a muté et s'est en quelque sorte retourné sur lui-même. La société singulariste se fonde sur la reconnaissance que les singularités n'existent que dans la mesure où elles s'inscrivent dans des contextes collectifs qui les sollicitent, les mobilisent, les font bouger. Singularité est désormais le nom du nouage spécifique de l'affirmation des particularités et des différences, des relations de reconnaissance et de la constitution d'un monde commun.

Cela n'est pas sans conséquence sur les manières contemporaines de faire démocratie. Des questions jadis considérées comme des épiphénomènes des processus démocratiques deviennent aujourd'hui le cœur même de la démocratie. Elles ne peuvent donc plus être négligées. Comme le dit Pierre Rosanvallon, la vie démocratique présuppose un espace de délibération sur la construction du commun en matière de redistribution, d'égalité, de justice, de gestion des différences. Il ne peut y avoir de démocratie aujourd'hui sans partage des formes de savoirs, d'information, et sans délibération vivante sur tout ce qui constitue un monde commun. La démocratie est indéfectiblement liée à la « reconnaissance dynamique des particularités »⁵⁸. La vie personnelle, la rencontre et le dialogue en sont des composantes à part entière.

Ces mutations font se tendre l'arc démocratique d'une manière bien spécifique qui met en avant les différences qui doivent être respectées, également reconnues, et les vulnérabilités et dépendances qui ne peuvent être laissées à l'abandon. Se préoccuper de la démocratie, c'est prêter attention aux différences et à leurs besoins et modes d'expressions et prendre soin des liens qui se nouent entre elles. Puisque les singularités n'existent jamais seules, puisque ce qui se joue dans les relations qu'elles nouent, entretiennent, rompent etc. les définissent, les dispositifs de partage et même de « co-portage » (*mit-tragen*) – pour reprendre le terme de Binswanger – en viennent à former la pulpe du commun. Ils peuvent prendre toutes les formes possibles et imaginables que décideront de leurs donner les singularités dans leurs projets communs qui sont toujours des paris pratiques et intellectuels aux formes changeantes.

Le philosophe Bruno Latour a bien insisté sur le fait que l'enjeu réel d'un projet n'est pas qu'il réussisse ou qu'il rate (il fait toujours les deux à la fois), mais qu'il évolue au cours de son déroulement : « *Un projet ne se développe jamais dans le droit fil des objectifs qu'il s'est fixé lors de son lancement. Il se décale progressivement par rapport à ses propres énoncés. [...] La conduite d'un projet peut être lue comme un processus qui opère par traductions et déplacements successifs, en fonction des événements auxquels il se confronte ou des épreuves qu'il doit surmonter [...]: de tels écarts ou discordances ne sont nullement signe d'échec ou de dysfonctionnement. Ils*

⁵⁸ ROSANVALLON P., « La société des égaux », Paris, Seuil, « Les livres du nouveau monde », 2011, p. 360.

signalent, au contraire, une authentique qualité : la faculté dont dispose toute action de se déplacer, d'investir d'autres modalités d'existence, d'entrouvrir un nouvel horizon ou d'agencer différemment son fonctionnement »⁵⁹.

Constituer un commun est donc un projet, une expérimentation, un processus qui tient son sens en elle-même en ce qu'elle dessine pour les singularités de nouveaux chemins d'existence qui s'entrecroisent et se rencontrent. Le commun est ainsi l'espace que nous constituons ensemble, que nous tramons ensemble. Or, cette trame toujours en train de se faire et se refaire est tissée d'inter-dépendances. Plus le tissé se fait serré, plus le commun est vivant et les individus sont soutenus dans leurs vulnérabilités et utiles aux autres par leurs forces. Lorsque les coopérations gèlent et que le tissé se délite et se perce de trous, le commun s'efface et les vulnérabilités se transforment en fardeaux impossibles à porter. Les acteurs de la santé, et particulièrement de la santé mentale, sont bien conscients de cette spirale qui naît avec le délitement du lien social. C'est pourquoi la question socio-politique de la relationnalité est pour eux une question primordiale, et même vitale.

Mais dans une société des singularités, cette question du vivre-ensemble a *de facto* une portée générale, personne ne peut éviter de se la poser d'une manière ou d'une autre. Nous avons voulu montrer, dans cette étude, que nous gagnons beaucoup lorsque nous nous la posons ensemble parce que nous rassembler dans un projet est une manière très concrète d'assumer et de soutenir en commun l'inéluctable condition de vulnérabilité de nos existences en redécouvrant et en intensifiant dans ces relations nos puissances d'agir.

⁵⁹ Cf. CITTON Y., « Foules, nombres, multitudes : qu'est-ce qu'agir ensemble ? », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 01/06/2010. URL : <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=527>